PSL UNIVERSITÉ PARIS

PUC Minas

THÈSE DE DOCTORAT

DE L'UNIVERSITÉ PSL

Préparée à l'École Pratique des Hautes Études
Dans le cadre d'une cotutelle avec Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais

La contribution académique de Raimon Panikkar aux études des religions : du pluralisme religieux à la méthode interculturelle comme voie vers la paix.

Raimon Panikkar's academic contribution to the study of religions : from religious pluralism to the intercultural method as a way towards peace

Soutenue par
Rita MACEDO GRASSI
Le 17 décembre 2024

École doctorale n° 472
École doctorale de l'École Pratique des Hautes Études

Spécialité
Sciences Religieuses

Composition du jury :

Jean-François PETIT Maitre de Conférences, ICP	*Président / Rapporteur*
Fabiano Victor CAMPOS Directeur d'études, PUC Minas	*Rapporteur*
Francilaide de Queiroz RONSI Directrice d'études, PUC-Rio	*Examinateur*
Valentine ZUBER Directrice d'études, EPHE	*Directeur de thèse*
Roberlei PANASIEWICZ Directeur d'études, PUC Minas	*Co-Directeur de thèse*

École Pratique des Hautes Études | PSL

Rita Macedo Grassi

LA CONTRIBUTION ACADEMIQUE DE RAIMON PANIKKAR AUX ETUDES DES RELIGIONS :
Du pluralisme religieux à la méthode interculturelle comme voie vers la paix.

Thèse présentée à la section Sciences Religieuses de l'École Pratique des Hautes Études et au Programme d'Études Supérieures en Sciences de la Religion de l'Université Pontificale Catholique de Minas Gerais, en tant que condition partielle pour l'obtention du titre de Docteur en Sciences Religieuses.

Directeurs de Thèse : Prof. Dr. Valentine ZUBER et Prof. Dr. Roberlei PANASIEWICZ

Domaine de concentration : Religion et culture (PUC Minas)

Axe de recherche : Religion et Relations Internationales (EPHE) / Pluralisme, imaginaire et société (PUC Minas)

Paris / Belo Horizonte
2024

FICHA CATALOGRÁFICA
Elaborada pela Biblioteca da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais

Grassi, Rita Macedo
G769c La contribution academique de Raimon Panikkar aux etudes des religions: du pluralisme religieux à la méthode interculturelle comme voie vers la paix / Rita Macedo Grassi. Belo Horizonte, 2024.
397, [2] f.

Orientadora: Valentine Zuber
Orientador: Roberlei Panasiewicz
Tese (Doutorado) - École Pratique des Hautes Études / Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais. Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião

1. Panikkar, Raimundo, 1918-2010 - Pesquisa. 2. Pluralismo religioso. 3. Religião e cultura. 4. Diálogos. 5. Comunicação intercultural. 6. Religiões. 7. Metodologia. 8. Paz - Aspectos religiosos I. Zuber, Valentine. II. Panasiewicz, Roberlei. III. L'École Pratique des Hautes Études. IV. Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais. Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião. V. Título.

SIB PUC MINAS

CDU: 248.2
Ficha catalográfica elaborada por Fabiana Marques de Souza e Silva - CRB6/2086

Rita Macedo Grassi

LA CONTRIBUTION ACADEMIQUE DE RAIMON PANIKKAR AUX ETUDES DES RELIGIONS :
Du pluralisme religieux à la méthode interculturelle comme voie vers la paix.

Thèse présentée à la section Sciences Religieuses de l'École Pratique des Hautes Études et au Programme d'Études Supérieures en Sciences de la Religion de l'Université Pontificale Catholique de Minas Gerais, en tant que condition partielle pour l'obtention du titre de Docteur en Sciences Religieuses.

Directeurs de Thèse : Prof. Dr. Valentine ZUBER et Prof. Dr. Roberlei PANASIEWICZ

Axe de recherche : Religion et Relations Internationales (EPHE) / Pluralisme, imaginaire et société (PUC Minas)

Dr. Valentine ZUBER – EPHE (Directrice de Thèse)

Dr. Jean-François PETIT – ICP (Rapporteur / Président Jury)

Dr. Roberlei Panasiewicz – PUC Minas (Co-Directeur de Thèse)

Dra. Francilaide de Queiroz Ronsi – PUC-Rio (Jury)

Dr. Fabiano Victor Campos – PUC Minas (Rapporteur)

Paris / Belo Horizonte, 17 décembre 2024.

Para minha
querida tia Neuza
com muito amor
e saudade

REMERCIEMENTS

Tout d'abord, je tiens à remercier la Fondación Vivarium, en la personne de la Dr. Milena Carrara Pavan, de m'avoir donné l'opportunité d'accéder, de manière exclusive et inédite, à la collection de documents académiques de Raimon Panikkar, sans laquelle cette recherche n'existerait pas. De même, je remercie le Département d'Études Religieuses et la bibliothèque de l'Université de Californie à Santa Barbara d'avoir mis à disposition les enregistrements des séminaires et des réunions qui ont enrichi la recherche d'une manière unique. Je remercie également ma directrice, la Dr. Valentine Zuber, pour sa confiance et pour l'humanité dont elle a fait preuve en m'accueillant, moi et ma famille, de tant de manières, pendant la période où nous étions en France, et tout au long de cette journée pleine de défis. À mon directeur et ami, le Dr Roberlei Panasiewicz, d'avoir s'engagé dans une autre entreprise avec moi. Avec les deux, je remercie tous les employés de l'EPHE et de PUC Minas, qui m'ont apporté le soutien nécessaire pour bien mener la recherche. À ReIRes - Infrastructure de Recherche en Études Religieuses pour la bourse d'accès transnational pour une résidence à la bibliothèque Giuseppe Dossetti, de la Fondazione per le Scienze Religiose de Bologne, en Italie. À l'EPHE par Bourse Mobilité qui m'a permis de me rendre en Espagne et à Santa Barbara, pour accéder aux archives essentielles à la recherche. Aux étudiants de Panikkar qui ont pris leur temps pour écrire les minutes des séminaires qui m'ont beaucoup servie et à ceux qui m'ont accordé leurs temps pour parler de leur maître. Je tiens aussi à remercier toutes les femmes qui, comme Milena, ont joué un rôle déterminant dans l'organisation, la traduction, la préservation et la diffusion de la pensée de Panikkar. Nous savons à quel point ce travail est invisible et fondamental. À mon compagnon, Tiago d'avoir traversé tant de moments difficiles au cours de ces 5 années de recherche toujours à mes côtés et m'encourageant à ne pas abandonner. À mes filles, de me garder dans le présent, tout en nourrissant mon utopie d'un monde meilleur. À ma grand-mère, mes parents, beaux-parents et à toutes les personnes, dans les trois pays où j'ai vécu pendant la recherche, qui étaient un réseau de soutien et qui m'ont permis d'avoir mon espace pour être une chercheuse, ainsi qu'une épouse, une femme au foyer et une mère. Ce fut 5 ans, 1 pandémie, 3 changements de pays, 7 déménagements, des voyages, des maladies, des adieux, des rencontres, des désaccords et des retrouvailles. Je remercie la Vie, l'Univers, de m'avoir

offert une expérience si riche. À Panikkar, pour avoir gardé ses dossiers comme s'il savait qu'un jour, une femme Brésilienne en ferait quelque chose et, surtout, pour m'avoir inspiré. Et, enfin, je me remercie moi-même de ma persévérance, de mon courage et de ma joie face à tant de difficultés et il y en a eu beaucoup. Mais, je suis arrivée jusqu'ici. Paix.

असतो मा सद्गमय ।
तमसो मा ज्योतिर्गमय ।
मृत्योर्माअमृतंगमय||
Oṁ asato mā sadgamaya |
tamaso mā jyotirgamaya |
mṛtyor mā amṛtaṁ gamaya ||
Oṁ śāntiḥ śāntiḥ śāntiḥ

SOMMAIRE

PRÉAMBULE 21

INTRODUCTION 45

PARTIE I DE 1967 A 1971 (HARVARD) – THÉOLOGIE DU PLURALISME RELIGIEUX : L'INTERPRETATION CHRETIENNE DE LA RELIGIOSITE DES AUTRES HOMMES 52

1 UNE ANALYSE PHÉNOMÉNOLOGIQUE 59
1.1 Status quaestionis 63
1.2 L'épochè phénoménologique 66
1.3 Transcender le logos 75

2 UNE APPROCHE PHILOSOPHIQUE 86
2.1 La philosophie comme herméneutique 87
2.2 La transmythisation 99

3 L'ENQUETE THEOLOGIQUE 113
3.1 L'évolution de « l'auto-compréhension chrétienne » 124
3.2 Les trois niveaux de dialogue 126
3.3 Les trois axiomes chrétiens 129

PARTIE II DE 1972 A 1982 (UCSB) : LES ÉTUDES INTERCULTURELLES DES TRADITIONS RELIGIEUSES 141

4 L'ANTHROPOLOGIE INTERCULTURELLE DE LA RELIGION 147
4.1 Homos religiosus 147
4.2 La rencontre entre religion et culture 157
4.3 Le dialogue intrareligieux 162

5 LA SEMANTIQUE DANS LE PLURALISME RELIGIEUX 168
5.1 Le mythe du pluralisme 169
5.2 Le problème du Nom 180
5.3 Réflexions sur les études interculturelles 207

6 LA NATURE DES ÉTUDES RELIGIEUSES 215
6.1 L'étude des religions en 1981 215
6.2 L'Interdisciplinarité 237
6.3 La méthode interculturelle 243

PARTIE III DE 1983 À 1986 (UCSB) - LA MÉTHODE INTERCULTURELLE APLIQUÉE DANS LE PROJET POUR LA PAIX 263

7 LES DEFIS AUX ÉTUDES RELIGIEUSES 265

7.1 La paix : « un problème religieux radical » 266
7.2 La fonction des Études Religieuses 268
7.3 Les réactions critiques 272

8 LES FONDEMENTS INTERCULTURELS DE LA PAIX 278
8.1 La religion est une voie vers la paix 281
8.2 La paix n'est pas l'absence de la guerre 292
8.3 La paix et le pluralisme culturel 302

9 L'EMPLOI TECHNOLOGIQUE, LA RESPONSABILITE SCIENTIFIQUE ET LA COURSE AUX ARMEMENTS 308
9.1 Les mythes occidentaux 319
9.2 Le désarmement culturel 325
9.3 Conclusions et autocritique 339

CONCLUSION 359

BIBLIOGRAPHIE 385

PRÉAMBULE

Raimon Panikkar (1918-2010) est une personnalité importante du dialogue interreligieux et interculturel du XX^e^ siècle, mais il est très peu étudié et reste mal connu, en particulier en France et au Brésil. Il est né à Barcelone, dans une famille chrétienne-hindou et a été élevé dans le catholicisme depuis son enfance, sous l'influence de sa mère catalane et catholique ; mais il est toujours resté en contact avec l'hindouisme et sa tradition, sous l'influence de son père, qui était indien et hindou.

Sa trajectoire religieuse a été à la fois polémique, originale et authentique. Vers 1940, il a rejoint un groupe de laïcs dirigé par le prêtre espagnol Josemaría Escrivá de Balaguer (1902-1975), qui est devenu plus tard l'Opus Dei[1], un mouvement dans lequel il est resté près de 25 ans. En 1965, il s'est éloigné de ce groupe, et a qualifié a posteriori son expérience de « mauvaise carrière », tout en dénonçant ce qu'il a appelé son « exploitation » au sein de celui-ci (Panikkar, 2018). Il semblerait qu'à l'occasion de sa rupture avec l'Opus Dei, cette organisation aurait essayé - en vain de – le faire expulser de l'Église.

Il a été ordonné prêtre en 1946 à Rome et a fait un premier voyage en Inde en mission apostolique en 1954, où il a étudié la philosophie hindoue et bouddhiste à la Mysore University et à la Bénarès Hindou University. Il a pu y vivre profondément les enseignements védiques à la fois de façon intellectuelle et mystique. Entre 1962 et 1963, son itinéraire biographique indique qu'il a participé au Synode de Rome et a pris part aux activités du Concile Vatican II, où il aurait collaboré à la déclaration *Nostra Aetate,* sur les relations de l'Église avec les religions non-chrétiennes. Par la suite*,* il a été nommé par le pape Paul VI (1897-1978) comme membre du groupe de l'Institut Œcuménique Tantur (Jérusalem). En 1964, il a participé à une conférence sur « L'Apocalypse chrétienne et les religions non chrétiennes » lors du *38th International Eucharistic Congress* à Bombay, aux côtés d'autres théologiens, comme, entre autres, le suisse-allemand Hans Küng (1928-2021). Au cours de cette période, Panikkar a fait un séjour

[1] L'Opus Dei, dont le nom complet est « Prélature de la Sainte-Croix et Opus Dei », est une institution de l'Église catholique fondée en 1928 par le prêtre espagnol Josemaría Escrivá de Balaguer. Elle vise à promouvoir l'idée que tous les chrétiens sont appelés à la sainteté et que celle-ci peut être atteinte dans la vie quotidienne, par le travail et les activités ordinaires. L'organisation est souvent décrite comme ayant un caractère conservateur, avec une forte emphase sur la discipline personnelle, la prière, et le travail acharné et a été au centre de diverses controverses et théories du complot, en partie en raison de son influence perçue au sein de l'Église et de la société.

plus long en Inde, où il a mené une vie de type plutôt monastique. Il y a fait de nombreuses rencontres dont la principale a été celle d'Henri Le Saux (1910-1973), moine bénédictin français (qui avait adopté le prénom indien Abhishiktananda), « avec qui il a obtenu la confirmation qu'il était possible d'être au même temps hindou et chrétien » (Pérez Prieto, 2008).

Du côté plus professionnel (même si pour Panikkar cette séparation entre vie privée et vie professionnelle est difficile à établir), il a traduit environ un millier de pages d'une anthologie de l'un des textes des Védas. Il a aussi collaboré au Christian Institute for the Study of Religion and Society, dirigé par le théologien et politicien indien M. M. Thomas (1916-1996), et au Conseil des États Indiens pour les Relations Culturelles, pour lesquels il a participé à plusieurs conférences en Amérique Latine, y compris au Brésil. Dans les années 1970, il a vécu entre les États-Unis et l'Inde ; il a fait une incursion plus profonde dans le bouddhisme, et a pu avoir des échanges personnels avec de 14^{e} Dalai Lama, Tenzin Gyatso (1940-).

Il a ensuite vécu comme laïc et s'est marié en 1984 avec la philosophe et théologienne espagnole, Maria Josefa Gonzalez-Haba[2], avec qui il a adopté une fille. Cependant, il n'a jamais cessé de se sentir lié par le sacerdoce, la part de son identité la plus importante selon lui. Il est resté attaché au diocèse de Bénarès, en Inde, jusqu'à la fin de sa vie (Luise, 2011) et en 2008 il a demandé pardon à l'Église pour s'être marié (Saranyana, 2017, p. 346). Cet itinéraire religieux et spirituel lui a permis de formuler sa citation la plus connue, « je suis parti chrétien, je me suis découvert hindou et je suis revenu bouddhiste, sans jamais avoir cessé d'être chrétien », en ajoutant plus tard qu'il est devenu un meilleur chrétien grâce à ces différentes rencontres et expériences.

La vie académique de Panikkar a été aussi diverse qu'intense, en dépit du fait qu'il ne s'est jamais vraiment identifié à la seule fonction de professeur, ce qui n'est pas étonnant car il a toujours eu beaucoup de difficulté à appartenir à des institutions qu'elles soient religieuses, universitaires ou autres (Panikkar, 2018), surtout parce qu'il ne voulait pas être mis dans une catégorie quelconque. Il est titulaire de plusieurs doctorats, en philosophie (1946), en chimie (1958) et en théologie (1961). Il a enseigné dans les Universités de Rome (entre 1962 et 1965), de Bénarès (1964) et, en tant qu'enseignant invité, dans les Universités de Harvard (entre 1967 et 1971), au *Center for the Study of*

[2] « Docteur en philosophie et en théologie, bien connue pour ses travaux sur Sénèque, sur Meister Eckhart, sur la spiritualité hispanique et sur la joie chrétienne », elle a été « maître de recherches à l''Académie Bavaroise des Sciences' » (Guy, 1970, p.181).

World Religions de l'Université de Cambridge, à l'Union Theological Seminary de New York, mais aussi à Montréal (Canada) et en Amérique Latine (Mexique, Venezuela, Colombie, Pérou, etc.). En 1970, il a été nommé Professeur Honoraire du United Theological College de Bangalore. Durant cette période universitaire, il a enseigné différentes disciplines comme : « Le problème de la rencontre des religions » (Rome), « La Religion Comparée » (Bénarès), « L'interprétation de la religiosité des autres hommes » (Harvard), etc. Invité par l'indologue étasunien Gerald J. Larson (1938-2019), Panikkar est devenu Professeur permanent au département d'Études religieuses de l'Université de Californie à Santa Barbara (de 1972 à 1987). Il y a dirigé des séminaires en philosophie comparé de la religion et en histoire de la religion, intitulés « Anthropologie Religieuse Interculturelle », « Sémantique dans le Pluralisme Religieux », ou bien encore « Rencontres des Religions ». Il y a aussi fondé le *Center for Cross-Cultural Religious Studies*. Avoir recruté Panikkar dans cette dernière université a été « crucial », selon Larson, car cela a permis de porter un « nouveau regard sur l'interculturalité et le travail interdisciplinaire dans l'étude de religion » à l'Université de Santa Barbara (Chang-Ro ; Yusa, 2014).

De 1972 à 1986, Panikkar a donc organisé un séminaire sur l'Anthropologie Interculturelle de la Religion à l'Université de Santa Barbara. A partir de 1982, lui et certains de ses étudiants diplômés ont commencé à aborder les questions de la paix au sein de son séminaire. Selon lui, « ils ont rapidement découvert à quel point on pouvait clarifier le sujet en utilisant les méthodes et les intuitions des Études Religieuses (*Religious Studies)* et en étudiant la paix en tant que symbole religieux ». En 1983, il a reçu une bourse de *l'Institute on Global Conflict and Cooperation – IGCC* pour approfondir les études sur ce sujet, à travers le développement et l'étude d'une variété de sujets liés aux questions de la paix au XX^{e} siècle : « les origines de la violence, l'appel à la non-violence, le système technocratique, la Théologie de la Libération, la responsabilité sociale des scientifiques, la technologie et le pouvoir, le colonialisme culturel », etc. Il s'agissait d'un projet pertinent dans le contexte difficile de la Guerre Froide, alors qu'en Californie ces mouvements de paix étaient déjà assez nombreux et actifs. L'idée était de promouvoir les dialogues entre ces différents groupes et de « renforcer les liens » entre eux.

Parallèlement à son travail d'enseignant, Panikkar a donné des cours et fait des conférences dans plusieurs universités et institutions à travers le monde, comme à l'UNESCO au colloque de Buenos Aires (1965) et aux *Gifford Lectures* (1988). Il a dirigé

plus de vingt thèses de doctorat, a été le président de la Société Espagnole de Sciences Religieuses à Madrid (1993) et a reçu plusieurs prix et titres de Docteur Honoris Causa dans des universités européennes. Il a aussi été l'un des fondateurs de l'ONG *Pax Romana* (1960) qui a un statut consultatif auprès des Nations Unies et de l'UNESCO et de la *Fondation Vivarium* (1987), qui est aujourd'hui légataire de son œuvre, sous la direction de sa collaboratrice et traductrice, l'Italienne, Milena Carrara Pavan. Panikkar a pris sa retraite en 1987 et est décédé en 2010 à Tavertet, en Espagne. C'est là qu'il a vécu les dernières années de sa vie et écrit et finalisé ses Œuvres Complètes, qui comprennent soixante-dix ouvrages et des centaines d'articles. D'après, Carrara Pavan (2014, p.13), « la plupart de ses écrits les plus importants remontent à sa longue période académique ».

Il convient de souligner l'importance de l'expérience mystique dans l'œuvre de Panikkar, tel qu'il en témoigne : « [...] c'est le thème le plus important de ma vie, le thème qui a discrètement inspiré tous mes écrits jusqu'à ce qu'il devienne une clé herméneutique indispensable » (Panikkar, 2015b, p. 19). Il ajoute que sans expérience mystique, il devient impossible de comprendre les concepts, qui doivent aller au-delà des sens et de l'intellect. Il résume la mystique comme « l'expérience de la vie » et affirme ainsi que l'être humain « est essentiellement un mystique » ; et que cela « ne devrait pas être une expérience de l'ego, mais une expérience corporelle, intellectuelle et spirituelle en même temps » (Panikkar, 2015b, p. 21).

Il a développé des concepts importants tout au long de son travail, tels que : « la nouvelle innocence », « la vision cosmothéandrique », « la *christophanie*[3] », « l'attitude pluraliste », « le dialogue intrareligieux » et « la sécularité sacrée », entre autres. Ces concepts sont directement liés à son expérience religieuse, tant au sein du christianisme, de l'hindouisme que du bouddhisme. Ils sont basés sur des éléments clés de ces traditions, tels que l'*Advaita*[4] hindou, la Trinité chrétienne et le *Pratityasamutpada* bouddhiste.

---

[3] D'après Prieto et Rueda (2016), ce concept, en espagnol Cristofanía, avait déjà été utilisé avant par le théologien O. González de Cardedal (1934-). Le mot « fait référence au Christ comme chemin : 'dejarse alumbrar por la revelación de Dios en Cristo' ». (Prieto ; Rueda, 2016, p.74-75). Dans l'œuvre de Panikkar l'expression a apparu pour la première fois en 1981, dans le sous-titre d'une nouvelle édition anglaise du livre cité ci-dessus, qui est devenu *The Unknown Christ of Hinduism. Towards an Ecumenical Christophany.* Ce qui démontre clairement où il a commencé a penser à ce concept, lequel a été profondément développé par l'auteur plus tard dans son livre *La plenitud del hombre. Una cristofanía* (1999). On a pu investiguer le concept de façon plus profonde dans notre Master et aussi dans l'article écrit publié dans la revue Pistis&Praxis *Cristofania na Realidade Cosmoteândrica : cristologia de Raimon Panikkar e implicações para o Diálogo Inter-religioso e Intercultural* (2020), en co-auteur avec Roberlei Panasiewicz.

[4] Ce concept a été plus profondément exploré par Śaṅkara (788 av. J.-C.), fondateur de l'école de pensée (dites philosophique) connue sous le nom de Vedanta *Advaita.* Cette école est devenue l'une des plus populaires de l'hindouisme en Inde et son enseignement a été propagé à d'autres endroits dans le monde.

Dans le cadre de ma recherche de master, j'ai entrepris de répondre à la question suivante : comment la perspective hindoue de l'a-dualité, ou *advaita,* peut-elle constituer un moyen pour l'élaboration des théories du dialogue interreligieux dans les œuvres de Raimon Panikkar ? Mon hypothèse, prouvée par ma recherche, était que *l'advaita* fonctionne comme une sorte de fil conducteur ou de facteur explicatif présent dans les principaux concepts et théories élaborés par l'auteur. Il est par ailleurs déterminant dans son approche du dialogue interreligieux et interculturel. Il me faut donc l'expliquer brièvement.

Selon Panikkar « [...] l'esprit hindou ne se repose pas jusqu'à ce qu'il trouve la *relationnalité*[5] en toutes choses - sans nier qu'il n'est pas aussi un trait de l'esprit humain », pour cela il faudra « la chercher dans l'identité de chaque chose, et non pas dans son égalité avec les autres. Et pour trouver l'identité, il faut plonger dans l'intériorité [...] » (Panikkar, 2005).

L'auteur a effectué cette plongée, du point de vue *advaita,* depuis l'enfance, lorsque « son père a chanté et expliqué le *Bhagavad-gītā,* l'impliquant dans une atmosphère hindoue non confessionnelle ; et en même temps « dans les dimensions de la foi chrétienne » de sa mère, ce qui lui a permis de vivre ce dialogue intérieur d'une manière expérientielle et mystique (Teixeira, 2012, p.121).

De l'avis de Panikkar (2005), *l'advaita* se différencie complètement du monisme qui « est une pure logique rationnelle ; dans lequel la mystique de l'Un gouverne ». Il préfère traduire le mot *advaita* par a-dualité (et non par non-dualité, comme c'est le cas dans la plupart des traductions), parce qu'il ne s'agit pas de rejeter ou d'omettre la dualité, mais témoigner de sa non-existence. Il s'agît plutôt de « […] reconnaître l'absence de dualité dans le contexte d'*une* réalité qui en lui-même manque de dualité ; à savoir, elle n'est pas numérique puisqu'elle n'en a pas deux » (Panikkar, 2005).

Dans l'*advaita*, les pôles coexistent, se complètent, se rapportent. On « […] voit la polarité de la réalité en priorité sur les pôles qui la constituent ; c'est la vision première de la *relationnalité* en tant que telle [...] » (Panikkar, 2005). Cependant, pour comprendre cette conception, il est nécessaire, selon l'auteur, d'en avoir fait l'expérience. L'intellect ne suffit pas, puis qu'il ne s'agît pas d'un « mouvement dialectique de l'esprit qui voit un pôle d'abord, puis l'autre. Ce n'est pas la vision de l'intelligibilité rationnelle qui

[5] Terme utilisé par l'auteur pour désigner une façon de voir que tous les aspects de la réalité sont indivisibles. « La réalité est ; mais ce qu'elle est nous découvrons comme un mouvement dynamique ou comme une relationnalité » (Panikkar, 2016, p. 296).

nécessite une réduction de l'unité de l'objet perçu (*reductio ad unum*). C'est un état de conscience qui se rend compte de la concaténation » (Panikkar, 2005).

C'est pour cela que le sens de la perspective *advaita* dans l'œuvre de Panikkar n'est pas un concept, mais plutôt une « intuition ». Il s'agît d'une expérience de « que Dieu est en tout, que tout est en Dieu et pourtant Dieu n'est rien de ce qu'il est, alors […] qui, comme toute expérience vraie, ne peut pas être communiquée ou exprimée par des concepts » (Panikkar, 2011, p.121).

Il compare donc l'intuition *advaita* à une « foi expérimentale », qui est loin d'être juste une croyance en un Dieu qui viendra nous sauver, mais se présente comme une expérience ontologique qui nous fait comprendre que nous sommes déjà ce que nous savons. C'est aussi comprendre que les pôles de la réalité sont intrinsèquement liés, l'un n'excluant pas l'autre, mais, bien au contraire, que l'un dépend de l'autre pour exister. *Advaita* est, brièvement, la relation entre tous les éléments qui composent la réalité. Une « intuition *»,* qui, dans l'opinion de Panikkar, « représente la plus grande originalité de la spiritualité hindoue »[6] (Panikkar, 2005). Enfin, « [...] le mot 'réalité' exprime non seulement la somme totale des choses existantes, mais présente également une certaine unité ; contient un *kosmos,* un monde, un *uni-vers.* La réalité est la vie, l'espace, l'endroit, qui englobe toutes ces choses ». (Panikkar, 2013, p. 76).

L'« intuition *advaita »* l'a influencé au point de recadrer les symboles chrétiens de la Trinité, du Christ lui-même et du pluralisme religieux. Cette influence s'est matérialisée dans ce qu'il a appelé une « vision cosmothéandrique », une « christophanie » et une « attitude pluraliste ».

Comme j'ai souligné dans un article publié dans la revue Interações (2019), *O conhecimento amoroso* advaita*: uma experiência mística em Raimon Panikkar*[7]*,* cette conception de l'a-dualité semble pouvoir apporter une contribution importante au monde contemporain, car elle aiderait les êtres humains à avoir une vision de la totalité sans fermer les yeux sur la diversité. C'est-à-dire qu'il serait possible, peut-être, de porter un regard plus humaniste sur les différences et (pourquoi pas ?) sur les minorités.

Comme nous l'avons vu, la trajectoire religieuse de Panikkar commence au sein de l'Église catholique. Par conséquent, sa réflexion sur la Trinité est antérieure à son

---

[6] Selon Victorino Pérez Pietro, théologien et biographe de Panikkar, la *perspective advaita* n'est pas exclusive à l'hindouisme, apparaissant d'autres manières, aussi, dans le bouddhisme, le taoïsme et le soufisme. (Pérez Prieto, 2008).

[7] *Advaita loving knowledge: a mystic experience in Raimon Panikkar*

expérience spirituelle en Inde et à son contact avec la conception de *l'advaita,* ce qui ne signifie pas qu'elle n'a pas changé et mûri au fil des ans. Au contraire, un tel contact lui a permis une « vision plus complète et plus radicale de la Trinité », selon le théologien Espagnol Vicentino Pérez Prieto (1954-), - qui citait également le théologien Étasunien Ewert H. Cousins (1927-2009) et l'Indien Francis X. D'Sá (1936-), tous les trois érudits de l'œuvre *panikkarienne.* Cette vision est ainsi devenue une base fondamentale pour la pensée de l'auteur.

Elle est « [...] si fondamentale […] qu'elle affecte non seulement sa conception théologique du dialogue interreligieux, mais aussi des dimensions aussi différentes que le pluralisme culturel, la philosophie, la politique, la science et l'histoire » (Pérez Prieto, 2008, local. 2959). La « pertinence » avec laquelle il a vécu « le mystère trinitaire » l'a rangé sous le statut d' « 'un théologien classique', gérant de la pensée des Saints Pères à celle des théologiens du XX^{e} siècle, tels que Barth, Tillich ou Rahner, mais en sachant comment développer des aspects inédits pour eux » (Pérez Prieto, 2008, local. 2959). En même temps, il est « radicalement innovateur », surtout dans « sa façon de rapporter le concept trinitaire de dogme chrétien à la pensée d'autres religions plus anciennes, en particulier […] l'hindouisme, et comment il relie la doctrine chrétienne de la trinité à l'ensemble de la structure de la réalité » (Pérez Prieto, 2008, local. 2959). Elle est un moyen universel d'atteindre la compréhension d'une « totalité », de quelque chose qui nous dépasse, qui serait la recherche de tout être humain et ne serait pas limitée aux chrétiens[89].

Pour Panikkar la Trinité a finalement été reléguée en arrière-plan, et ce, pour des raisons politiques. Cela a abouti finalement au fait que d'une certaine manière, elle a été mal interprétée du point de vue monothéiste, d'une part, et trithéiste, d'autre part. Dans sa conception, la Trinité est présente dans la structure même de la réalité, en plus d'une

[8] Pérez Prieto souligne que dans ses conversations avec l'auteur catalan, il a déclaré que sa compréhension de la Trinité n'avait pas pour but de « nier le monothéisme », mais de « concevoir Dieu vraiment dans son originalité chrétienne : le Père-Fils-Esprit du monothéisme trinitaire. Ce qui n'est pas le cas, insiste notre auteur, du monothéisme judéo-abrahamique et de l'Islam ». La préoccupation de Panikkar serait de rendre aux chrétiens la notion de « Dieu trinitaire », qui serait devenu très « abstraite », en raison de la « prévalence du Dieu du monothéisme » (Pérez Prieto, 2008).

[9] Le théologien Français Claude Geffré, dans son ouvrage *Croire et interpréter,* affirme que la Trinité, représentée par le symbole du Père-Parole-Esprit, est toujours existante et que le terme « Fils » sera inséré après l'intronisation de Jésus comme « Fils de Dieu », de la résurrection. Ce qui, a-t-il dit, éviterait « les dangers réels du bithéisme et du trithéisme », car « la filiation divine ne serait pas nécessairement d'ordre physique, voire métaphysique » (Geffré, 2001, p. 223). La conception de Geffré, selon Panasiewicz, « faciliterait le dialogue entre chrétiens, juifs et musulmans sans toutefois interférer avec le dogme chrétien » (Panasiewicz, 2007, p. 145).

simple représentation d'un Dieu transcendant et immanent et d'une vision monothéiste ou trithéiste[10].

Influencé par l'*advaita*, il considère que les personnes de la Trinité, ne peuvent pas être considérées comme séparées, car elles sont en relation *péricorétique* (tiré de la *perichoresis*[11] grecque*).* C'est-à-dire en relation de « l'interpénétration » et de « l'interindépendance[12]», que l'auteur appellera « relationnalité radicale », où « le Père n'existe pas sans le Fils et les deux n'existent pas sans l'Esprit Saint » (Pérez Prieto, 2008, local. 3304).

Pour Panikkar, la relation entre les Personnes de la Trinité est la base constitutive de toute réalité et, à partir de là, il développera sa « vision cosmothéandrique ». C'est une façon intuitive de voir la réalité du monde d'aujourd'hui sans fragmentation, qui permet aux personnes humaines de comprendre qu'elles sont cocréatrices de la réalité elle-même et de réaliser une communion entre le divin et la matière. À cette fin, il propose une trinité formée par les éléments Dieu-Homme-Monde ou Dieu-Homme-Cosmos[13], comme

---

[10] Selon Cousins, « dans l'histoire de la théologie trinitaire, il y a deux tendances » : celle qui limite l'événement trinitaire à la « révélation dans le Christ et à l'œuvre sanctifiée de l'Esprit dans l'Église » ; et celle qui « universalise la Trinité à la pleine expansion de l'univers, dans sa création et son histoire » (Cousins, 1992, p. 85). Panikkar se situe clairement dans cette seconde tendance, qui a comme précurseurs « la doctrine du vestige de l'augustinisme médiéval », « la doctrine trinitaire de la création » de la patristique grecque et « la doctrine de l'appropriation des Saints-Pères et des scolastiques ». (Cousins, 1992, p. 85). Dans l'avis du théologien américain, Panikkar s'insère et, en même temps, surmonte chacune de ces tendances, apportant des airs novateurs, inspirés principalement par « l'intuition *advaita ».*

[11]Selon Pérez Prieto (2008), le terme *perichoresis a* été utilisé par la théologie, au départ, pour désigner la christologie comme « unité de la nature humaine et divine dans le Christ ».

[12] Le concept bouddhiste qui aurait influencé le point de vue trinitaire de Panikkar et la création du therme « inter-indépendance » aurait été, selon Pérez Prieto (2008), le principe de *pratītyasamutpāda,* c'est-à-dire la déclaration selon laquelle « rien n'existe par soi-même, qui rien n'a en soi-même le fondement de sa propre existence, au contraire, tout est conditionné à tout dans le cycle de l'existence » (Panikkar, 2015b, p. 460). Panikkar (2015b) utilise ce terme pour nommer la dynamique de « relation et dépendance » qui, en fait, « donne substance » à l'être, qui sans elle, selon la langue bouddhiste, serait « vide (*śūnya*) ». Dans *The Gifford Lectures*, Panikkar dit que ce principe est un « équivalent homéomorphique » de la « *perichōrēsis* trinitaire » et du « *karma* cosmique hindou *»* et que les trois ont servi d'inspiration pour son concept d'« interindépendance » (Panikkar, 2013, p. 284).

[13]J'interroge dans ma recherche de Master l'attitude de l'auteur catalan dans le maintien du mot Homme, même en raison des récents changements de langage, compte tenu de la question de l'importance primordiale de l'égalité des genres. Cette attitude a également été remise en question par plusieurs commentateurs de son travail, dont le scientifique des religions Paulo Agostinho Nogueira Batista, qui a utilisé dans ses thèses de Master et de Doctorat, cette dernière publiée avec le titre *Libertação e ecologia: a teologia teoantropocósmica de Leonardo Boff,* le terme *théoanthropocosmique*, également défendu par Pérez Prieto (2008), bien qu'il ne l'ait pas adopté dans son travail. Je suis d'accord avec Baptista et trouvons sa contribution pertinente et toujours valable pour les discussions actuelles. Cependant, je comprends que pour les besoins de ce travail, il sera plus commode de maintenir le terme proposé par Panikkar, en tenant compte du contexte et des prérogatives qui l'ont conduit à cette conception. Dans sa participation aux *The Glifford Lectures,* il a dit qu'il fait « une distinction » entre « l'intuition théoanthropocosmique », qu'il dit « appartenir à la conscience humaine », et « l'intuition cosmoteandrique », qui serait son « interprétation » de la première. (Panikkar, 2013, p. 55). C'est-à-dire que, pour Panikkar, les termes théoanthropocosmiques et cosmoteândriques ont des significations

constituants de la réalité elle-même. Ces trois dimensions sont aussi en relation péricoretique ou *advaita*, sont « inter-indépendantes ». Pour l'auteur, le symbole qui représenterait la synthèse de cette vision cosmothéandrique serait le Christ, la plénitude de l'*humanum*.

En ce sens, et avec l'intention de réfléchir à la question de la christologie dans le paradigme pluraliste tout en permettant des avancées au dialogue interreligieux, Panikkar propose le concept de « Christophanie ». Une théorie selon laquelle, à travers une vision trinitaire et théandrique du Christ, il peut y avoir une rencontre avec Lui qui va au-delà de la doctrine chrétienne. Par conséquent, Christ ne serait plus un « monopole des chrétiens ». Pour Panikkar, il faut adopter une « vision contemplative » qui surmonte le Jésus historique et se tourne vers le Christ qui « ne se révèle que dans la rencontre personnelle de la foi », lorsque la *métanoïa* est produite et qui peut être « présente et active dans des aspects aussi divers qu'il y a des traditions religieuses » (Panikkar, 2015b, p.122). Selon le théologien Brésilien, Faustino Teixeira (1954-), « la Christophanie implique donc une ouverture à la réalité plus large de l'Esprit, ce qui implique une véritable ouverture au dialogue avec les autres religions » (Teixeira, 2010, p.378). Comme nous pouvons le percevoir dans son travail, les concepts se relient et s'interpénétrèrent également, dans des relations péricorétiques, ontonomiques et interindépendantes ; c'est-à-dire, en relation *advaita*.

A partir de cette introduction aux concepts qui ont particulièrement inspiré Panikkar, nous pouvons mieux comprendre les théories développées par lui tout au long de son travail et de son parcours d'enseignant.

Au sein de sa théorie du dialogue interculturel et interreligieux, nous retenons d'abord sa vision du pluralisme, qui serait plutôt une attitude de vie qu'une théorie académique, c'est-à-dire, qui dépasserait le seul champ théologique, en présentant certains traits philosophiques. Il s'agit d'une « attitude pluraliste », qui regarde l'harmonie dans la diversité, sans que l'on ait besoin d'abandonner sa propre vision du monde pour accepter l'autre, tout en reconnaissant que sa perspective n'est pas la vérité absolue parce qu'ouverte à la relation avec ceux qui pensent différemment. Cette attitude, devient pour Panikkar la base même d'un réel dialogue interreligieux, qui doit aller « au-delà du niveau de la doctrine » et intégrer la subjectivité des croyants, de façon à « ôter

différentes et que l'un ne peut donc pas remplacer l'autre. « Panikkar fait valoir qu'avant Homér, *andro* signifiait l'être humain, sans définir le genre masculin ou féminin, et, en raison de la tradition occidentale, il serait préférable de préserver le mot *cosmoteandrique »* (Baptista, 2011, p. 170).

les masques » et provoquer un profond changement interne (Panikkar, 1999). Dans cette vision, le dialogue interreligieux ne se produit de manière effective que s'il est accompagné d'un « dialogue intrareligieux ». Il s'agit d'une sorte de méthode qui doit accompagner le dialogue interreligieux, en ayant comme base théorique le « dialogue dialogique » et « l'herméneutique diatopique » (Panikkar, 1999). Donc, le dialogue intrareligieux ne précède pas seulement, mais « accompagne » le dialogue interreligieux. Ils sont donc en profonde interaction[14].

Par rapport à l'interculturalité, la thèse de Panikkar est basée sur l'idée qu'« à moins de réduire la religion à un système institutionnalisé de croyances, religion et culture ne sont pas séparable » et qu'« en conséquence, le dialogue interculturel et le dialogue religieux » sont forcément concomitants (Panikkar, 2012b, p.27). L'interculturalité serait également directement liée à l'interdisciplinarité qui compose les études de la religion, agissant comme une méthode par laquelle on peut aborder les questions d'actualité, en supposant que ces questions « concernent et impliquent profondément nous tous, les hindous et aussi les chrétiens, les peuples de l'Occident ainsi que du Sud, etc. » Selon lui, « il est juste que, chaque fois que possible, nous considérons ces connaissances humaines et ses diverses expressions » (Panikkar, 2013, p. 259). D'une manière générale, il s'agit d'une méthode qui part, entre autres, de ce principe que l'interculturel signifierait l'ouverture d'une culture et d'une religion aux autres et vice versa. Cela implique une volonté intellectuelle d'apprendre de l'autre de façon critique ; de franchir les frontières d'une culture et d'ouvrir la voie à un flux d'idées bidirectionnels – et, éventuellement, à un flux multiple ; de rechercher une nouvelle langue, qui intègre l'expérience humaine polysémique et pluraliste ; une vision bifocale de la question. « Si nous ne connaissons qu'une seule religion, culture ou langue, nous ne connaissons ni culture, ni religion, ni langue » (Panikkar, 1979a). Il la qualifie de méthode interculturelle.

Les théories de Panikkar sur le pluralisme religieux ont été critiquées par divers penseurs. Le théologien Étasunien, Paul Knitter (1939-) les a décrites comme du pluralisme « dissident » ou se situant aux « frontières du camp pluraliste » en s'appuyant sur une « confiance cosmique » et plutôt mystique du pluralisme, qui ne parle qu'à une élite bourgeoise et qui ne s'intéresse pas aux moins favorisés (Prabhu, 1996). Le

[14] Pendant trois ans, Panikkar a conduit un projet de dialogue interreligieux, en Espagne, qui s'appelait « l'Esprit de la Religion ». C'était une expérience de rencontre entre témoins de plusieurs traditions, dans un processus d'approfondissement de ses propres traditions dans le dialogue avec les autres, comme une façon de mettre en pratique ses théories.

théologien suisse enraciné au Brésil, Rudolf von Sinner (2004), considère que la vision interculturelle de Panikkar serait de « l'irénisme » parce qu'elle présuppose une immersion dans la culture de ceux avec qui on dialogue et que d'une certaine manière il « christianise » les autres traditions. Les deux critiques sont cohérentes dans la mesure ou l'expérience pluraliste proposée par Panikkar a l'air d'une utopie difficile à réaliser, puisqu'il s'agit d'une expérience non totalement rationnelle, qui présuppose une profonde confiance dans l'essence de l'être humain (dont il pense qu'elle est profondément religieuse) et qui a besoin d'être testée par la pratique du dialogue en soi. Ce qui ne paraît pas vraiment accessible à tout monde. J'ai tendance à penser aussi, avec Von Sinner qu'il y a une certaine christianisation des autres traditions de la part de l'auteur, en dépit de ses efforts pour montrer une vision plus holistique de la réalité. Mais il faut bien rappeler que Panikkar même a toujours dit qu'il n'avait jamais cessé d'être chrétien. Ce qui, à notre avis, ne diminue pas son mérite, son originalité et l'importance de sa contribution pour le dialogue interreligieux et interculturel, mais qui pouvait le mettre dans une position délicate, au cas où il ne laissait pas transparaître sa relation avec la foi chrétienne et aussi sa profonde immersion dans l'hindouisme et dans le bouddhisme. Ma recherche antérieure m'a fait penser que l'auteur voulait surtout susciter des nouvelles questions et réflexions qui puissent être développées à partir de sa pensée sur les sujets du dialogue, de l'interculturalité et du pluralisme religieux, plutôt que d'apporter des idées toutes faites ou une « vérité absolue ».

Avant de continuer, il faudra tout de même faire un point sur la distinction entre études des religions (dans le titre de la thèse), études religieuses (pour désigner la discipline enseignée aux États-Unis), et science de la religion ou sciences religieuses (pour désigner la discipline enseignée au Brésil et en France).

Au milieu du XIX^{e} siècle, en Europe, « les signes d'une conscience disciplinaire de plus en plus consolidée » sont devenus plus clairs, et le terme *Religionswissenschaft* (Science de la Religion) a commencé à être utilisé. C'est surtout le cas à partir de 1867, lorsque l'Allemand Friedrich Max Müller (1823-1900)[15] a déclaré que le terme devait « être réservé pour désigner une discipline autonome » (Usarski, 2013, p. 56). Cette période

[15] Diplômé en philosophie par Friedrich Schelling ; en sanskrit, par Brockhaus à Leipzig ; en grammaire comparée, par Franz Bopp à Berlin ; dans Avesta et l'indianisme d'Eugène Burnouf à Paris, Max Müller a enseigné à Oxford et à Strasbourg. [...] Il est le fondateur de la Mythologie comparée sur des bases méthodologiques philo-linguistiques [...] (Campos, 2020, p. 9-10).

est aussi celle de la consolidation des chemins à suivre par la discipline et ses chercheurs. En résumé, les éléments suivants ont été recherchés : (i) une « position neutre », défendue par Max Müller, à adopter dans les analyses ; (ii) l'organisation interne de la discipline en tant que « branche systématique intéressée à expliquer les conditions dans lesquelles les religions se manifestent » ; (iii) et la conclusion que la recherche devrait être « une étude sans préjugés des dogmes, des textes, des rites et des croyances » et qu'il ne faut pas confondre « la comparaison des religions » avec une « entreprise apologétique » (Usarski, 2013, p. 59).

Sur la base de ces prémisses, il est possible d'identifier, parmi un ensemble complexe de considérations, au moins deux tendances qui marquent le cadre de cette discipline dans les domaines institutionnel et programmatique : l'amélioration de la connaissance des différentes traditions religieuses et culturelles ; et la mise en évidence de la prédominance de la méthode scientifique au détriment des perspectives confessionnelles et doctrinales de la théologie. De telles perspectives conceptuelles sont d'une importance fondamentale pour nos analyses et sont conformes à l'idée que, à son tour, la théologie, dans son statut épistémologique et son fondement académique, n'est pas et ne peut pas être une connaissance arbitraire et subjectiviste.

Le débat et l'évolution de la discussion concernant l'aspect épistémologique des études des religions, en particulier de ce qu'on a appelé Science de la Religion, commencent, de manière plus forte, avec le programme proposé par l'historien des religions Roumain, Mircea Eliade (1907-1986). Celui-ci considérait que la religion et son étude spécifique avaient un aspect *sui generis* et qu'elle devait être étudiée selon « ses propres termes » par un historien des religions. Il a également souligné l'aspect du sacré, du symbolisme, du mysticisme ; c'est-à-dire des « hiérophanies », terme qu'il a créé pour décrire les manifestations du sacré. Eliade considérait les données fournies par d'autres disciplines, qui étudiaient également l'objet « religion », comme quelque chose de secondaire.

À partir des années 70, ce programme a commencé à faire l'objet de nombreuses critiques et ce, à divers égards. Les plus importantes d'entre elles sont en relation avec l'aspect *sui generis* de la religion soulevé par Eliade et aussi avec la question épistémologique. Selon les détracteurs du programme *éliadien*, pour que la religion ait un caractère épistémologique, il faudrait qu'elle passe par des critères scientifiques, appelés « vertus épistémologiques », tels que : être sensibles au caractère empirique ; présentées de manière claire et objective ; falsifiables ; présentant des hypothèses et des aspects

causaux ; réductibles à un phénomène qui pourrait être comparé à d'autres faits connus et analysées par d'autres domaines disciplinaires (sociologiques, psychologiques, etc.). Ce dernier critère est celui qui dérange le plus Eliade, car il va à l'encontre de l'aspect *sui generis* de l'objet, qu'il a tant défendu.

La définition même de l'objet « religion » ou même du « sacré », proposée par le théologien et philosophe Allemand, Rudolf Otto (1869-1937), a également été remise en question. « Pourrait-on parler d'autre chose que de religion ? Comment pouvons-nous réduire cet objet à quelque chose de palpable, qui peut être étudié par une méthode scientifique rigoureuse ? ». Ce sont quelques-unes des questions soulevées par ces critiques.

Avec l'évolution du débat, il a été finalement conclu que la science de la religion avait un aspect interdisciplinaire et qu'elle devait dialoguer avec d'autres sous-disciplines qui contribueraient à la compréhension de l'objet « religion », telles que la psychologie, les sciences sociales, la théologie... Mais il était toujours nécessaire de rester prudent avec ces questions épistémologiques ici en jeu et de continuer le débat continu à leur sujet, à la lumière de ce qui s'est produit dans le passé. Et cela, en particulier au Brésil, où l'étude de la religion de manière scientifique est encore très récente.

Une autre précaution doit être prise qui a été également soulignée par les critiques d'Eliade : la science de la religion ne doit pas devenir une *cryptothéologie*, principalement utilisée par les croyants d'une certaine religion, dans la défense de leurs propres croyances. Cependant, il ne faut pas non plus montrer un scepticisme méthodologique ou un agnosticisme exacerbé, qui empêcheraient l'évolution de la discussion et le dialogue constant avec toutes les sphères appartenant à l'objet.

Il existe de nombreuses études récentes sur la religion, compte tenu de la méthodologie des sciences naturelles, qui inquiètent certains chercheurs dans ce domaine. Cela confirme le débat sur la question non *sui generis* de l'objet, puisque de telles méthodes peuvent être utilisées par n'importe quelle discipline.

Au Brésil ce qu'on appelle sciences de la religion s'est constituée autour des années 1970. La version brésilienne de la discipline a une relation directe avec la *Religionswissenschaft* allemande et au même temps est intimement associé à la théologie et aussi, même si d'un peu moins près, à la philosophie. Le domaine de connaissance de la Coordination pour l'Amélioration du Personnel de l'Enseignement Supérieur (CAPES) du ministère de l'Éducation s'appelle Sciences de la Religion et Théologie. Les deux principales associations de ce domaine regroupe aussi les deux disciplines : l'Association

Nationale de Recherche et d'Études Supérieures en Théologie et en Sciences de la Religion (ANPTECRE[16]) et la Société de Théologie et de Sciences de la Religion (Soter[17]). C'est-à-dire que les événements les plus importants sont toujours réalisés conjointement. La plupart des enseignants des programmes de sciences de la religion ont eu une formation en théologie (ou en philosophie, dans certains cas) et proviennent d'établissements catholiques. Par conséquent, les discussions autour de la distinction et de l'interface entre les deux disciplines restent toujours actuelles et sont considérées la principale contribution brésilienne au débat international sur la question, car malgré leurs spécificités, elles sont complémentaires dans les études des religions (Senra, 2015).

La théologie et la science de la religion sont devenues des « délimiteurs utiles » l'une de l'autre. La science de la religion fournit à l'ensemble de la « communauté scientifique », et pas seulement à la théologie, une recherche méthodique sur le phénomène religieux et ses questions ; et une connaissance exacte de la diversité religieuse, qui soulève de « nouvelles questions théologiques » et apporte un air nouveau à la théologie. D'autre part, la science de la religion peut utiliser la connaissance théologique, en ce qui concerne l'écoute du « croyant avec des connaissances spécialisées » (Soares, 2007, p.302).

Mais il y a aussi beaucoup de tension dans cette relation. L'anthropologue et scientifique de la religion[18], Marcelo Camurça décrit, sur la base de son expérience au sein du Programme d'Études Supérieures en Sciences des Religions de l'Université Fédérale de Juiz de Fora (UFJF), les problèmes rencontrés par le domaine dans sa propre définition épistémologique ; dans la tension générée entre une attitude plus positiviste de l'académie et la soi-disant « confessionnalité » existant chez de nombreux chercheurs, en particulier chez les « théologiens adaptés » ; dans le débat sur la question de savoir si

[16] Créé en 2007, avec les objectifs suivants : formuler une identité conceptuelle et épistémologique de l'unité du territoire ; proposer le nouvel arbre de connaissances du CNPq (Centre National de Recherche) et élargir le dialogue avec l'agence ; et de construire, ensemble, des critères d'évaluation et d'élargir l'interface avec les CAPES.

[17] Fondée en 1985 et constituée en société civile, de droit privé, à but non lucratif et économique et qui, selon ses statuts, a pour objectifs : encourager et soutenir l'enseignement et la recherche dans le domaine de la théologie et des sciences religieuses ; promouvoir le service des théologiens et des spécialistes des religions aux communautés et aux organismes ecclésiaux, en vue de l'option préférentielle pour les pauvres ; contribuer à la publication et à la diffusion des résultats de la recherche dans le domaine des sciences religieuses et de la théologie ; faciliter la communication, le débat et la collaboration entre les membres de la Société et entre la Société et les institutions qui lui sont liées, aux niveaux national et international.

[18] Comme on appelle le professionnel gradué en Sciences de la Religion au Brésil.

l'État laïc devrait subventionner l'étude des religions, dans le cadre d'une université publique…(Camurça, 2008).

Pour qu'on ait une idée plus précise de cette interface, l'arbre de la connaissance de ce champ d'études compte actuellement huit sous-domaines, à savoir : Épistémologie des Sciences de la Religion ; Théologie Fondamentale-Systématique ; Sciences Empiriques de la Religion ; Histoire des Théologies et Religions ; Sciences de la Religion Appliquées ; Théologie Pratique ; Sciences du Langage Religieux ; Traditions et Écritures Sacrées (Senra, 2016, p.114). Notre propre recherche se situe dans le sous-domaine Sciences de la Religion Appliquées.

L'autre discussion assez présente sur la scène académique brésilienne concerne l'épistémologie et aussi le nom à donner à la discipline. Selon le scientifique de la religion et ancien coordinateur du domaine d'études au CAPES, Flávio Senra, depuis ses débuts au Brésil, on a opté « pour la forme inclusive de l'écriture, avec l'ajout ou non des 's'respectifs de Science – pour désigner l'unité méthodologique ou la multiplicité ; ou dans la Religion – pour désigner l'unité ou la multiplicité dans la reconnaissance de l'objet » (Senra, 2016, p.114). De cette façon, chaque programme adopte le nom de sa préférence parmi les suivants : Science de la Religion, Sciences de la Religion, Science des Religions et Sciences des Religions. Le Programme d'Études Supérieur de l'Université Pontificale Catholique de Minas Gerais, à laquelle j'appartiens, adopte celui qui est aussi devenu le nom soi-disant officiel, Sciences de la Religion, donc c'est bien celui-là que j'utiliserai ici quand je parle de la discipline au Brésil.

Aux États-Unis, les départements d'Études Religieuses ont commencé à émerger dans les universités publiques à partir de la fin des années 1950 et des années 1960. *L'American Academy of Religion* (AAR), la principale association d'érudits en études religieuses en Amérique du Nord, fondée en 1964, compte maintenant plus de 11.000 membres, y compris des professeurs et des étudiants diplômés de collèges, d'universités et d'écoles de théologie et d'études religieuses de toute l'Amérique, de l'Asie, de l'Afrique et de l'Europe. Aujourd'hui, les départements de religion et d'études religieuses font partie intégrante des divisions des sciences humaines sur les campus des collèges et des universités à travers les États-Unis.

Là-bas, le terme utilisé pour désigner la discipline est, en anglais, *Religious Studies*, dont la traduction serait Études Religieuses. Et pourquoi pas utiliser le même Sciences de la Religion dans ce cas-là ? Croyez-moi, ce serait beaucoup plus facile, cependant il ne s'agît vraisemblablement pas de la même chose. Dans la vision de

Panikkar, les Études Religieuses seraient une étape après la Science de la Religion (*Religionswissenchaft*), puis qu'il s'agît d'une discipline plus « ouverte à d'autres méthodes que la raison » (Griffith, 1981, p.2). Il parle aussi d'un malaise entre les scientifiques de la religion « à la suite de la décolonisation politique de la majeure partie du monde, […] – à cause de ce qu'ils ressentaient comme une menace provenant d'autres cultures supérieures » (Griffith, 1981, p.2).

Il est intéressant de remarquer que, dans le monde anglophone, on a quand-même suivi la même trajectoire que tous les autres chercheurs dans le monde, mais qu'il a été décidé de changer son nom pour marquer une vraie rupture avec la période antérieure. Ce n'est pas un jugement, bien au contraire, il serait peut-être nécessaire de faire cette même évaluation au Brésil, par exemple, où l'on persiste à conserver les noms et les méthodes allemandes, dans un contexte complètement différent.

Tout ça pour dire que dans cette recherche on utilisera Études Religieuses pour nommer la discipline pratiquée aux États-Unis.

En France, l'histoire de la discipline est évidemment beaucoup plus ancienne. D'après le directeur d'études à l'EPHE, Émile Poulat (1920-2014) et la chercheuse aussi de l'EPHE, Odile Poulat, « le premier vent vint de l'Est - l'Allemagne protestante et l'érudition germanique : double tare impardonnable pour beaucoup - et que l'orage éclata en 1863 […] ». Il rajoute que « les discussions, passionnées, n'avaient pas que des aspects théoriques. Dans la pratique, le développement de sciences religieuses sécularisées appelait la création d'un enseignement sécularisé de ces sciences » (Poulat ; Poulat, 1966, p. 24).

En 1880, la Troisième République, qui avait déjà commencé « par consacrer ce régime d'un enseignement théologique à la fois confessionnel et étatisé […], créait au Collège de France la première chaire d'histoire des religions » (Poulat, 1966, p.26). Cet « esprit de la législation laïque en train de s'élaborer » a eu par conséquent la suppression, en 1885, « des crédits affectés aux traitements des professeurs des Facultés de théologie catholique : c'était, équivalemment, supprimer ces Facultés ». Mais, « l'intention du gouvernement » était « de les libérer [ces professeurs] et de les affecter à un nouvel enseignement » (Poulat; Poulat, 1966, p. 27).

L'École Pratique des Hautes Études (EPHE), a été fondée à la Sorbonne en 1868. Elle était « composée à l'origine de quatre sections indépendantes les unes des autres […]. Le 30 janvier 1886, […] un décret du Président de la République instituait 'une cinquième section, dite des sciences religieuses' ». Cette nouvelle section regroupait « onze

enseignements […] et […] s'installait dans les locaux laissés vacants par la Faculté de théologie ». Elle n'a jamais « cessé de fonctionner depuis cette date » (Poulat ; Poulat, 1966, p. 28).

La section des sciences religieuses de l'EPHE est devenue une des plus prestigieuses et importantes de la discipline dans le monde. En 1900, elle a organisé « à Paris, à l'occasion de L'Exposition universelle […], le 1er Congrès international de l'histoire des religions ».

En, 1919 a eu lieu « la création de la Société Ernest Renan, qui a pour but de « développer en France, dans un public éclairé, le goût pour les études d'histoire des religions et de philosophie religieuse... ». Cette société « est affiliée […] à l'Association Internationale pour l'étude de l'Histoire des Religions (A.I.H.R.), fondée en 1950 sous les auspices de l'U.N.E.S.C.O. et qui, depuis, a charge d'organiser les Congrès internationaux » (Poulat ; Poulat, 1966, p. 31).

Avec cette longue histoire dès l'officialisation de la discipline en France, il est évident que dans la fin des 1960 jusqu'au début des années 1980 (période à laquelle se place notre recherche), les discussions autour de l'épistémologie, de la méthodologie, de la distinction vis-à-vis de la théologie, etc. étaient déjà depuis longtemps dépassées. À cette époque, alors que la discipline venait d'apparaître aux États-Unis et encore plus au Brésil, les sciences religieuses françaises avaient déjà « […] précisé leurs méthodes ; […] elles se sont imposées par leurs résultats ; elles n'ont cessé d'agrandir leur domaine. Elles n'ont pas supprimé les controverses religieuses mais elles ont élevé le niveau de la discussion […] » (Poulat ; Poulat, 1966, p. 34).

Dans cette recherche j'appelle donc « études des religions » ou « études de la religion » ce groupe de disciplines qui ont comme point de départ la science de la religion, sans oublier cependant l'interface avec la théologie et d'autres disciplines qui peuvent se servir de nos résultats dans leurs propres études. Le point étant fait sur les plusieurs noms de la discipline, il faut quand-même parler de la méthode, un aspect crucial de cette recherche.

Selon les érudits de la religion, le Canadien Steven Engler (1962-) et l'Allemand Michael Stausberg, « les méthodes de recherche sont des techniques de collecte et d'analyse de données dans la recherche scientifique ou universitaire. La méthodologie fait référence à la fois à des questions techniques générales et à des méthodes » bien qu'à « la théorie et la conceptualisation des méthodes » (Engler ; Stausberg, 2013, p.63). Ils soulignent le peu d'importance accordée à la méthode dans la science de la religion en

général et réfutent « l'excuse » donnée, dans de nombreux cas, qu'il s'agirait d'une discipline « *pluriméthodologique* ». Pour ces derniers, ce serait une raison de plus pour être plus attentifs à la méthode et que toutes les sciences humaines ont ce caractère « *pluriméthodologique* ». Ils soutiennent que « l'utilisation des méthodes dans la science de la religion reste relativement naïve et étonnamment uniforme, et qu'il est grand temps de changer cette situation » (Engler ; Stausberg, 2013, p.63).

Les données et la théorie sont entièrement interconnectées, et les méthodes agissent comme des médiateurs entre elles ; leur rôle varie en fonction de la recherche et de la théorie qui y est utilisée, c'est-à-dire de « l'ensemble des énoncés » qui seront expérimentés à travers la méthode scientifique ou le « modèle de construction théorique », qui n'utilisera pas de données, mais construira de nouvelles propositions en utilisant « la collecte et l'analyse de données » comme matériaux. « Le manque de reconnaissance de ce rôle médiateur des méthodes, de cette gestion de l'interaction complexe entre matériaux empiriques et théorie, est peut-être une autre raison de la négligence de la méthodologie dans la science de la religion » (Engler ; Stausberg, 2013, p. 70)

Néanmoins, le fait est que la généalogie du terme « religion » est inévitablement liée au christianisme et à l'histoire occidentale. Selon l'autre érudit de la religion, Richard King, cette conception « s'est forgée à la croisée des chemins entre le conflit et l'interaction interreligieux », ce qui « implique donc un contexte pluraliste » (King, 1999, p. 40). Cependant, le christianisme et la culture occidentale sont devenus, d'une certaine manière, le modèle auquel il faudrait comparer les soi-disant « autres religions ». Par conséquent, « l'une des tâches centrales de la recherche sur les religions non chrétiennes est précisément de s'efforcer de démêler certaines des hypothèses chrétiennes qui ont encadré la discussion jusqu'à présent » et de reconnaître que, « dans un contexte interculturel, [...] la catégorie elle-même est privilégiée » (King, 1999, p. 40). Ne pas reconnaître cela serait une position dangereusement naïve à prendre, puisque « la nature apparemment laïque des études religieuses » n'est pas « une 'position de rien' » (King, 1999, p. 42) ; c'est-à-dire qu'une prétendue « asepsie » qui pourrait configurer la science de la religion comme une analyse objective pourrait cacher des perspectives coloniales.

Le même auteur remet également en question la tentative de l'étude de la religion comme devant être une science supposément basée sur le modèle de méthodologies qui visent à suivre des méthodes objectives et neutres, basées sur une analyse rationnelle solide et une enquête empirique, dans le but d'éviter les préjugés subjectifs et de favoriser

les phénomènes prévisibles (par exemple, les rituels), qui peuvent être répétés, analysés et classifiés (King, 1999, p. 43).

Quelque chose de similaire peut se produire avec la théologie. Les incertitudes autour des termes « religion » et « autres religions » et de leurs définitions se produisent généralement « lorsque les théologies de la diversité religieuse échouent » (Thatamanil, 2020, p. 108). Coïncidence ou non, ces théologies, y compris la théologie des religions comparées, apparaissent en même temps que les discussions sur la généalogie du terme « religion ». Ainsi, toutes ces perspectives théologiques étaient encore influencées par la généralisation problématique du concept de religion. Avec le développement de cette pensée, des points de vue critiques ont pu dès lors émerger.

Panikkar (1967b, p. 5) accepte l'idée que les méthodes utilisées à la fois par la sociologie et les sciences religieuses et la théologie « ne doivent pas être écartées », mais qu'elles se limitent selon lui à « la compréhension de la religiosité humaine ». La sociologie des religions serait capable de « discerner la dynamique des mouvements religieux », mais pas d'expliquer « [...] ni le coût, ni l'urgence, ni même la liberté de ce mouvement, de cette dynamique de l'évolution religieuse de l'humanité » (Panikkar, 1967b, p. 6). Les sciences de la religion, en traitant la religion comme un objet scientifique, ne présentent pas une méthode totalement satisfaisante pour traiter cette question, car, pour lui, la religion est dans un « domaine dans lequel la science n'est pas encore entrée » et « peut-être que la dernière chose qui peut être réduite à une étude scientifique est, précisément, [...] la religion » (Panikkar, 1967b, p. 6).

En ce qui concerne la théologie, l'auteur affirme qu'elle présente également une méthode insuffisante pour comprendre la religiosité humaine, puisqu'elle traite, en général, d'une religion spécifique. « La théologie d'une certaine religion n'est pas valable a priori pour une autre religion », même si « nous pouvons avoir une théologie rigide et ouverte du christianisme, cette théologie […] ne peut pas être appliquée sans autres réserves à un objet qui n'est pas précisément le christianisme » (Panikkar, 1967b, p. 6).

En formulant ces critiques, je comprends que l'auteur commence à entrer dans la sphère de ce qu'il appellera plus tard la « méthode interculturelle ». Cette même approche a été utilisée par lui pour développer sa théorie du dialogue intrareligieux, dans laquelle se trouve une base commune pour la communication et la communion afin d'élargir les frontières et les limites de la conscience égoïque. Mais aussi afin que, dans cette compréhension de soi, il soit également possible d'inclure, d'embrasser et de comprendre l'autre. De ce point de vue, l'expérience religieuse ne peut pas être monopolisée par une

seule religion, ni une religion conserver le pouvoir unique de la vérité, car elle doit être établie sur la base d'expériences d'interculturalité (Grassi ; Ribeiro, 2023, p. 270-271).

La rencontre interculturelle, de même que les dialogues interreligieux et interculturel, sont inévitables dans le monde contemporain globalisé. Selon le scientifique des religions Allemand, installé au Brésil, Frank Usarski (2018), de l'Antiquité à la période des Lumières, « l'autre », l'étranger, le différent était toujours considéré comme barbare, comme un primitif inférieur. Avec l'avènement de la raison scientifique, cet « autre » a commencé à être considéré comme un objet à étudier, y compris à travers ses rites, ses textes, sa manière de traiter la transcendance ou les questions essentielles de l'existence. C'est à ce moment-là, que d'une certaine manière, les études des religions sont également nées.

Selon l'autre scientifique de la religion Allemand, Hans-Jürgen Greschat (1927-), les moyens de contacter le fidèle « étranger » sont passés par plusieurs phases, qui « coexistent encore aujourd'hui ». Lors de la période coloniale, ils étaient considérés comme des « personnages de cirque ». Puis, dans un second temps, l'approche a toujours été faite du point de vue religieux de l'observateur ; jusqu'à la création par le théologien canadien, Wilfred Cantwell-Smith (1916-2000) de la « personnalisation ». Cette notion considérait que « l'étude de la religion est une étude des gens » et que « notre connaissance des religions des autres est enrichie par la rencontre vivante avec leurs adhérents », par conséquent, ils doivent confirmer si les déclarations scientifiques faites dans l'étude sont vraies. Cette approche peut désormais se faire par le biais d'entretiens, de conversations et d'instructions de la part des fidèles au chercheur. Les entretiens peuvent être réalisés par le biais de recherches statistiques ou de questions posées par le chercheur à telle ou telle composante d'une certaine religion. De telles conversations peuvent être plus utiles pour la recherche que la lecture d'un livre, ou même l'approfondissement de la compréhension de ce qui a été lu. Il est toutefois nécessaire d'adopter un vocabulaire commun à tous et de se concentrer sur l'essentiel.

Ce type d'approche a donné naissance au dialogue interreligieux, lorsque les pays du soi-disant « tiers-monde » se sont libérés du colonialisme et ont voulu donner une plus grande visibilité aux religions d'origine tout en réduisant l'influence des missionnaires chrétiens (Greschat, 2005, p. 85). Cela reste aujourd'hui « un sujet important » pour les sciences de la religion », où « [...] l'apprentissage des aspects religieux nécessite d'inverser l'attitude habituelle ». C'est-à-dire, « au lieu de parler, il faut se taire ; au lieu d'aller de l'avant, l'un devrait suivre l'autre ; au lieu de s'associer librement, il faut écouter ; au lieu

de se préparer à faire des objections, il faut s'abstenir de porter des jugements » (Greschat, 2005, p. 88).

Du point de vue de la théologie chrétienne catholique, la discipline nommée théologie des religions a émergé en Europe dans les années 1960 comme une manière de comprendre que le catholicisme était désormais inséré dans un monde pluriel. Il ne pouvait désormais plus maintenir sa conception de lui-même comme étant la religion hégémonique seule détentrice de la vérité salvifique. Une graine plantée à travers le document signé lors du Concile Vatican II, *Nostra Aetate*. Dans les années 1980, elle a été rebaptisée théologie du pluralisme religieux. Le pluralisme religieux est bien une évidence dans la société d'aujourd'hui, une question fondamentale pour la pensée théologique après le Concile Vatican II et un moteur pour le dialogue. Selon le scientifique de la religion Brésilien, Roberlei Panasiewicz (2020), et sur la base de cette réflexion, l'Église catholique a proposé des formes de ce dialogue dans deux de ses documents : *Dialogue et mission* (1984) et *Dialogue et annonce* (1991). Selon Usarski (2014), « la science de la religion devrait agir comme une discipline auxiliaire de la théologie des religions ». Car d'autres traditions religieuses, telles que l'hindouisme et les religions d'origine africaine, ont pratiqué des formes de dialogue interreligieux et ce, pratiquement dès leur apparition.

Les études de la religion naissent donc du dialogue lui-même, d'un premier intérêt pour l'analyse, mais qui devient un intérêt pour la compréhension et, dans un troisième temps, pour l'interaction avec ceux qui sont, pensent ou croient d'une manière différente de nous. Cependant, lorsque j'ai commencé le master et que j'ai commencé à effectuer des recherches sur le dialogue interreligieux, j'ai été confronté à cette question : est-il suffisant d'étudier le phénomène du dialogue interreligieux ou est-il nécessaire d'aller au-delà de l'analyse scientifique pure et de la vérification des faits ?

Cette inquiétude n'est pas seulement mienne. Dans la soi-disant « bible » de la science de la religion au Brésil, le *Compêndio da Ciência da Religião* (2013), dans le chapitre Science de la Religion Appliquée[19], Afonso Maria Ligorio Soares (1960-2016) place l'objectif du chapitre comme devant exposer « l'applicabilité des résultats obtenus par la science de la religion » afin de « contribuer socialement en vue de la paix, de l'humanisation et de la médiation des conflits culturels-religieux » – selon la pensée du

[19] C'est l'un des huit sous-domaines énumérés par le CAPES dans le domaine de la théologie et des sciences religieuses et c'est dans celui-ci que s'insèrent les thèmes liés à la diversité, au respect et à la tolérance et au dialogue interreligieux.

scientifique de la religion Allemand, Udo Tworuschka (1949-) (Soares, 2013, p. 573). Il souligne que « cette partie du chemin est littéralement inachevée et il y a encore plusieurs possibilités même pas imaginées sur ce qui sera, en fait, une *science pratique de la religion* » (Soares, 2013, p. 576). En d'autres termes, elle est encore en cours de construction.

Ce que propose Tworuschka, ce sont, entre autres, les points suivants se référant au terme de « science pratique de la religion » : « modèle [...] illimité, inter et transdisciplinaire, qui encourage et promeut une action guidée, critique, communicative, politico-sociale de la science de la religion » ; son « mode de base » est « la communication avec et entre des personnes d'origines différentes, la compréhension des horizons et les jeux linguistiques » ; « se réfère à d'autres sciences humaines et couvre toute la gamme des tentatives psychologiques, sociologiques, épistémologiquement fondées » ; « traite des « processus de médiation » par différents moyens de communication » ; « veut faciliter de 'meilleures' réalités à l'avenir sur la base d'une action réfléchie de résolution de problèmes » ; ses « intérêts [...] sont, entre autres, des artisans de paix, des humanistes et des conciliateurs » ; « elle est envisagé comme une combinaison de plusieurs domaines d'études différents [...] intéressées par l'élaboration de normes, de modèles, de tâches organisationnelles pour l'action » ; « génère des connaissances utiles et utilisables dans la pratique » (Tworuschka, 2013, p. 579). Et, ajoute-t-il, « la science de la religion peut jouer un rôle éducatif éminent dans le dialogue et a donc une tâche pratique : former des étudiants qui peuvent jouer le rôle d'intermédiaires et d'interprètes entre deux traditions religieuses » (Tworuschka, 2013, p. 582). Parmi les projets importants, réalisés tout au long de l'histoire, qui illustrent la science pratique de la religion et sont liés au dialogue et à la tolérance religieuse, on peut citer : la « Société religieuse des nations », de Rudolf Otto ; le *World Ethics Project*, de Hans Küng ; et, au sein de l'académie, la proposition de Ninian Smart de l'« Académie mondiale des religions ».

C'est à partir de certaines de ces préoccupations et réflexions que notre Groupe de Recherche « Religion, Pluralisme et Dialogue » (REPLUDI), du Programme d'Études Supérieures en Sciences de la Religion PUC Minas, a organisé son deuxième colloque avec comme thème central « la discussion des perspectives épistémologiques et pratiques du Dialogue Interreligieux dans le contexte de la Science Appliquée de la Religion ». Les débats proposés pour le colloque visaient à élargir et à améliorer les questions méthodologiques et pratiques liées à la fois aux études académiques sur le dialogue

interreligieux et à la contribution sociale que ces discussions peuvent présenter dans le sens de la promotion de la tolérance, du respect et de l'appréciation de la diversité religieuse.

De la même manière, notre groupe de travail « Spiritualités contemporaines, pluralité religieuse et dialogue », coordonné par les professeurs Cláudio de Oliveira Ribeiro, Gilbraz Aragão, Roberlei Panasiewicz, Maria Cecília Simões et moi-même, a organisé et lancé le chantier d'un *Dictionnaire du pluralisme religieux*, qui présente des entrées écrites par des chercheurs de la scène académique et religieuse brésilienne avec des synthèses, des descriptions, des analyses et des perspectives sur le pluralisme et la diversité religieuse. Dans cette édition, d'autres types de dialogues sont également présentés, tels que le dialogue *interfaith* (par Angélica Tostes) et le dialogue interconvictionnel (par Rita Grassi). Il s'agit d'une initiative pertinente pour que nous commencions à réfléchir au pluralisme religieux d'un point de vue brésilien et latino-américain et que nous comprenions qu'il existe des dialogues au-delà de l'interreligieux, car, après tout, toutes les soi-disant « religions » et leurs « religieux, fidèles, etc. » ne se considèrent pas comme telles et doivent aussi être prises en compte.

Après avoir obtenu mon baccalauréat en relations internationales en 2003, j'ai travaillé dans le marché des événements internationaux tout en poursuivant des études autonomes sur les religions, en particulier, le christianisme et l'hindouisme. J'ai soutenu mon master en mars 2019 à l'université PUC Minas, avec un mémoire de recherche intitulé *Une pérégrination « advaita » à la rencontre de l'autre : le dialogue interreligieux dans l'œuvre de Raimon Panikkar*. C'est dans une logique de continuité de ma recherche sur le dialogue interreligieux et l'interculturalité dans l'œuvre de ce philosophe et théologien catalan, que j'ai choisi de poursuivre et approfondir mon travail dans le cadre du doctorat. J'ai eu l'opportunité de consolider mes assises théoriques durant le master – notamment en suivant des séminaires au Brésil consacrés à son œuvre en particulier dans mon groupe de recherche sur le pluralisme et le dialogue interreligieux, mentionné ci-dessus. Sur le plan pratique, j'ai eu l'occasion de faire un stage d'enseignement et de participer à la commission organisatrice du « Symposium International Philosophie – Théologie et Sciences Religieuse : Dialogues Interreligieux et Interculturels pour le Centenaire de Raimon Panikkar ». J'ai dirigé un séminaire avec mon Directeur d'Études, Roberlei Panasiewicz. A cette occasion, j'ai eu la chance de rencontrer Milena Carrara Pavan, qui a longtemps été la disciple et collaboratrice de Panikkar. Celle-ci m'a beaucoup encouragée à continuer ma recherche sur l'œuvre de ce

dernier et m'a par ailleurs invitée à passer quelques jours dans sa maison en Espagne, où elle et Panikkar ont organisés de nombreuses retraites de dialogue interreligieux.

Pour le projet doctoral, j'ai commencé à élargir mon regard à d'autres formes de dialogue, qui comprenaient également les sans-religion, les athées, les humanistes, bref, des voix diverses aussi en dehors du domaine religieux institutionnel, en tenant compte des nouveaux mouvements religieux ou spirituels et de la philosophie. J'ai fini par découvrir le mouvement européen de dialogue interconvictionnel et, dans mes recherches actuelles, je me concentre davantage sur l'interculturalité et le pluralisme religieux, à partir de l'expérience académique de Raimon Panikkar, professeur à la *Divinity School* de Harvard University, entre 1967 et 1971, et du Département d'Études Religieuses de l'Université de Californie à Santa Barbara, entre 1972 et 1987. Cette même période, dans laquelle les études religieuses en tant que discipline, commence effectivement à se développer indépendamment et de générer un plus grand intérêt aux États-Unis.

INTRODUCTION

A partir d'un dialogue établi avec la présidente de la *Fondación Vivarium*, Milena Carrara Pavan en 2018, et de son intérêt pour ma recherche sur l'œuvre de Raimon Panikkar, j'ai eu l'occasion d'accéder, exclusivement, aux archives inédites d'une partie de la période académique de l'auteur (de 1964 à 1987). Dans ces documents, que j'ai pu consulter lors de l'une de mes missions en Espagne, en 2019, il y a des notes, des préparations de leçons et de séminaires, des références bibliographiques, etc. Ce sont des documents riches en détails qui, selon mon analyse permettraient de présenter la particularité et la genèse de ses théories pour le pluralisme religieux et interculturel, publiées par la suite dans plusieurs livres : *The Intrareligious Dialogue* (1978/1999), *Myth, Faith and Hermeneutics : Cross-Cultural Studies* (1979), *Sobre el diálogo intercultural* (1990), *El diálogo inter-religioso : la transformación de la misión cristiana en diálogo* (1992). Les documents montraient également son implication dans un projet académique qui avait pour thèse « l'interculturalité comme voie vers la paix », à travers lequel Panikkar a développé une série de séminaires, et qui ont abouti à plusieurs articles et à des œuvres telles que : *La torre di Babele. Pace e pluralismo,* (1990), *Paz y desarme cultural* (1993), *Pace e Interculturalità. Una riflessione filosofica,* (2003), e et *El diálogo indispensable: paz entre las religiones* (2003). Lors de ma visite à l'université de Santa Barbara, en 2022, j'ai pu également avoir un accès exclusif et inédit à une série d'enregistrements audios de plusieurs séminaires dirigés par Panikkar, aussi bien que des discussions des membres de la faculté du Département d'Études Religieuses à l'époque sur la discipline, les méthodes, etc.

C'est surtout à partir de ces documents non-publiés et inédits que je suis arrivée à dégager une méthode pour les études interculturelles des religions, proposée par l'auteur dans l'une de ses réunions avec ses collègues du département.

Cette recherche vise donc à faire une étude diachronique des théories du pluralisme religieux et de la méthode interculturelle développées par Raimon Panikkar, dans la période de 1969 à 1987, lorsqu'il a été professeur à l'Université de Harvard et de Santa Barbara ; à voir la corrélation entre les disciplines qu'il a enseignées et ses théories, leur application dans le projet qui avait comme thèse « l'interculturalité comme voie vers la paix » ; et, aussi, à enquêter sur sa possible contribution aux études des religions.

En outre, je fais le point sur les contributions possibles de sa pensée et de son travail académique aux études des religions de l'époque. Je le fais à travers une remise en

question critique, afin d'évaluer les raisons pour lesquelles son travail serait finalement « à la marge » de ce qui peut être considéré comme les classiques des études des religions, de la philosophie et de la théologie.

Prêtre, laïc, enseignant, chrétien, hindou, bouddhiste, philosophe, théologien, catalan, espagnol, européen, indien. En plus de ses multiples caractéristiques, le personnage de Panikkar a été défini par ses contemporains, étudiants et commentateurs par des adjectifs, comme : « prophète de l'après-demain » (Raffaele Luise), « protagoniste du tournant interculturel de la philosophie et de la théologie » (Giuseppe Cognetti), « chrétien fondamentalement indien » et « croyant prospecteur » (Robert Smet), « théologien de l'inculturation et philosophe des religions » (Alessandro Calabrese), « professeur de génie » (Sonia Calza), un mystique, etc. Il nous reste à nous demander pourquoi quelqu'un qui est ainsi reconnu pour son génie, son charisme, sa capacité unique à enchaîner les pensées philosophiques occidentales et orientales, l'un des pionniers du dialogue interreligieux et interculturel, en particulier du dialogue hindou-chrétien, est-il tout de même resté en marge de la liste des penseurs fondamentaux de la philosophie contemporaine, de la théologie et de la science de la religion ?

Peut-être la réponse repose-t-elle sur le fait même que l'auteur ne s'inscrit jamais vraiment dans un mouvement ou une institution au point d'être considéré comme un représentant de l'un ou l'autre d'entre eux. Comme il l'a dit lui-même, il ne s'est jamais vraiment senti à l'aise dans aucun des rôles qu'il a joué tout au long de sa vie ou dans lesquels on a voulu le classer. Il a fait partie de l'Opus Dei, mais pendant de nombreuses années, il en a été quelque peu « exilé » parce que ses pensées n'étaient pas compatibles avec ce qu'on y attendait de lui ; en Europe, il était considéré comme indien et hindou, en Inde comme chrétien et européen ; aux États-Unis en tant qu'enseignant respectable, mais aussi probablement représentant exotique avec toutes les caractéristiques précédentes mélangées, y compris le fait qu'il était une « *person of colour* » (expression étasunienne pour désigner quelqu'un qui n'est pas blanc). En outre, il portait en lui-même des traces de la culture orientale qui ont certainement provoqué ce sentiment d'étrangeté pour les universitaires de son temps, à la fois nord-américains et européens : l'idée de *sangha* (un groupe de personnes qui se rassemblent en communauté), qui a fait de lui une sorte de maître parmi ses élèves, les rassemblant souvent dans sa maison et représentant pour eux un leader (ou un gourou ?), quelqu'un qui les guide dans leur vie intellectuelle et personnelle. Si l'on se réfère aux typologies de la sociologie de la religion, de Max

Weber et Ernst Troeltsch, peut-être pourrions-nous nous qualifier son groupe de fidèles comme relevant d'une sorte de « secte » mystique ? (Willaime, 1995).

La pensée de Panikkar sera également associée à bien des égards à la germination d'un type de pensée décoloniale, sans qu'il soit, une fois de plus, officiellement lié à l'un ou l'autre mouvement. Serait-ce donc dans ce que le sociologue portugais Boaventura de Sousa Santos[20] (1940-) appelle une « épistémologie marginale », qui n'avait pas sa place dans les chaires européennes de l'époque ? Dans le cadre de cette recherche, je tenterais de répondre à certaines de ces questions et de démontrer si, et comment, sa pensée est demeurée en marge ou a eu un impact véritablement pertinent sur ses contemporains et ses élèves. Mais surtout si elle peut apporter, d'une certaine façon, sa contribution aux études des religions.

Sur la base de ces réflexions, cette recherche vise à répondre à plusieurs questions, les principales étant de savoir comment Panikkar a développé ses théories sur la théologie du pluralisme religieux au cours des disciplines et séminaires qu'il a dirigés, entre 1969 et 1987, et de comprendre ce qu'est la méthode interculturelle qu'il a créée pour les mettre en pratique dans son projet académique de « l'interculturalité comme voie vers la paix ». Est-ce précisément cela qui aurait-il été sa principale contribution aux études des religions ?

Les questions secondaires sont les suivantes : quelles étaient ses références théoriques et dans quel contexte historique et biographique s'est-il trouvé lorsqu'il a formulé ces théories pour lequel le projet de paix a été réalisé ? Y a-t-il eu des répercussions sur les discussions académiques qui se produisaient à l'époque ? Comment a-t-il influencé ses élèves, les penseurs de son temps, ainsi que ceux qui sont venus après lui ? Son travail a-t-il apporté de nouvelles contributions aux études des religions ?

Mon hypothèse au sujet de la question principale est qu'il y a eu une corrélation directe entre les disciplines et les séminaires conduits par Panikkar et ses théories sur la théologie du pluralisme religieux, notamment celle de l'interculturalité comme méthode pour les études des religions ; bien qu'une évolution de sa pensée d'une théologie du pluralisme religieux plus inclusiviste à une vision « pluraliste radicale », qu'il a aussi nommée d'une « attitude pluraliste ». Cette hypothèse est basée sur le fait que ces théories apparaissent pour la première fois dans son livre *The Intrareligious Dialogue*, publié en 1978 et écrit pendant la période en question. Un autre fait important est aussi, pendant

[20] Il a été dénoncé par plusieurs femmes d'avoir commis du harcèlement sexuel et morale.

cette période, la réédition de sa thèse de doctorat en théologie polémique *El Cristo desconocido del hinduismo* (1971), qui démontre un changement dans sa vision théologique, à notre avis plutôt inclusiviste, pour faire face aux diverses critiques qui lui avaient été faites. Le théologien Belge Jacques Dupuis (1923-2004) (2002) a constaté cette évolution dans la pensée de Panikkar, en reconnaissant que la pensée de l'auteur devenait « plus claire » dans la deuxième édition. Ce progrès est aussi confirmé par d'autres auteurs comme la théologienne Étasunienne, Catherine Cornille (1961-) (2019), qui affirme que si ses premières œuvres étaient « clairement confessionnelles, en engageant l'Hindouisme d'une position normative chrétienne, ses dernières œuvres se sont devenus […] moins Christocentrique […] englobant les particularités de toutes les religions » ; Milena Carrara Pavan mentionne aussi sa conférence inaugurale à *l'Ecumenical Institute of Advanced Theological Study* à Tantur (Jérusalem), comme un exemple de cette évolution (Phan ; Ro, 2018). Cette conférence avait comme titre *Salvation in Christ : Concreteness and Universality, the Supername* (1972). Il a publié un autre livre important pour les études sur l'interculturalité en 1979 : *Myth, Faith and Hermeneutics : Cross-Cultural Studies*. Dans cet ouvrage, la plupart des textes étaient originellement écrits en français et avaient été prononcés lors des colloques de philosophie de la religion organisés par le philosophe italien Enrico Castelli (1900-1977) à Rome, mais aussi préparés par le philosophe italien à l'Institut Catholique de Paris. Selon Milena Carrara Pavan, ces textes de Panikkar « exprimaient son effort de récupérer son humanité toute nue, sans la qualification d'aucune tradition religieuse dans le sens classique du terme » (Phan ; Ro, 2018). Lors de ces colloques, Panikkar a pu rencontrer des personnalités importantes en philosophie et en théologie, comme Giuseppe Dossetti, Jean Daniélou, Henri de Lubac, Hans Urs von Balthasar, Karl Rahner ou Paul Ricœur.

En plus de ses théories sur le pluralisme religieux, j'ai dit que Panikkar avait créé une méthode interculturelle. À travers cette méthode et, toujours en ce qui concerne notre question principale, l'auteur aurait appliqué ses théories sur la thèse de « l'interculturalité comme voie vers la paix ». Une approche qui, selon l'auteur, s'élèverait contre un « colonialisme intellectuel qui conduit à une homogénéité culturelle [...] inefficace, comme en témoigne le nombre de guerres [130] dont cette planète est témoin depuis 1945 » (UCSB,1984). Et il ajoute que « le symbole de la paix peut couvrir la richesse de toutes les cultures différentes tout en remettant en question le statu quo ». Cette position de Panikkar démontre une ouverture claire à ce qui a ensuite été classé comme relevant

une pensée décoloniale, ce qui nous amène déjà à quelques hypothèses pour le traitement des recherches futures.

Par rapport à ces dernières, je pense que, les expériences vécues pendant la période en question – et ce dès sa sortie de l'Opus Dei en 1964, jusqu'à l'expérience *advaita* de l'hindouisme et du bouddhisme, puis à travers ce qu'il a appelé une « sécularité sacrée » -, sont absolument interconnectées. Elles ont influencé le développement de ses théories sur le pluralisme religieux et sa méthode interculturelle, dans le contexte californien et américain que je traiterais, plus précisément dans les années 1970 jusqu'au milieu des années 1980, une période de soulèvement à l'échelle mondiale due à la Guerre Froide et à la course aux armements, avec les mouvements pour la paix comme contrepoint.

Académiquement, c'est aussi la période où la discipline Études Religieuses (une étape ultérieure, ou un déroulement, de la *Religionswissenchaft* allemande, comme on le verra) a commencé à se développer indépendamment et de générer un plus grand intérêt dans les États-Unis. Et Panikkar a été au centre des discussions au sein du Département d'Études Religieuses de l'Université de Santa Barbara, dans une Faculté composée de chercheurs tels que Ninian Smart, Gerald Larson, Walter Capps, entre autres. Et on peut percevoir à quel point il a pu provoquer ses pairs en les appelant à considérer l'interdisciplinarité et l'interculturalité comme des présupposés de base de la discipline. Lors d'une conférence donnée à ses collègues du Département en 1981, Panikkar définit les Études Religieuses

> comme une tentative de comprendre les questions essentielles de l'être humain, dans un contexte mondial, avec tous les moyens à notre disposition provenant de nos propres traditions humaines à l'étude. Une expérience humaine radicalement ouverte, basée sur les moments précédents, mais avec une nouvelle compréhension redoublée (Panikkar, Archives personnelles, 1981).

Par conséquent, je pense que l'auteur peut aussi avoir grandement contribué à la pensée disciplinaire des Sciences Religieuses et des études des religion en général.

Ses théories et son projet sur la paix semblent aussi avoir influencé d'autres penseurs de son temps et après lui, à travers ce que j'ai pu percevoir dans le livre *Philosophia Pacis : homenaje à Raimon Panikkar* (1989), où une cinquantaine d'auteurs de différentes nationalités (Allemagne, France, Belgique, Italie, Espagne, Brésil, Suisse, etc.) et des spécialités diverses (philosophes, théologiens, sociologues, psychologues, entre autres) ont écrit des articles relatifs à la paix en prenant comme source d'inspiration le concept créé par l'auteur. Il y a aussi une vaste bibliographie de plusieurs auteurs du monde entier de l'Amérique Latine à l'Asie, en passant par l'Europe et les États-Unis sur

ses théories de l'interculturalité et du dialogue interreligieux et aussi sur la mystique, la théologie hindou-chrétienne, entre autres.

En ayant l'accès exclusif et inédit aux archives académiques de l'auteur, qui sont encore non accessibles au grand public, et en faisant la corrélation avec sa bibliographie, sa biographie, je veux confirmer ou pas ces hypothèses.

Cette recherche apporte trois contributions principales. D'abord, elle permet d'approfondir les études sur les théories du pluralisme religieux et de l'interculturalité dans l'œuvre de Raimon Panikkar, et ce, particulièrement en France et au Brésil, où il reste toujours assez peu connu et aussi peu étudié. En effet, dans l'état de l'art, je n'ai trouvé que deux thèses de doctorat sur l'auteur en France et, au Brésil, deux thèses de doctorat et deux thèses de master seulement, dont une est la mienne.

Deuxièmement, elle peut proposer au public le contenu d'archives inédites, avec des informations non encore publiés ailleurs sur la pensée de l'auteur, en particulier lors de sa période académique, un aspect de son identité qui n'a pas encore été véritablement exploité. Tout ceci peut être utile pour des futures recherches sur son œuvre et aussi pour compléter sa biographie officielle non encore publiée, puisque seule Milena Carrara Pavan a le droit de l'écrire, tel que Panikkar l'avait prévu lui-même dans son testament.

Et, finalement, l'analyse de l'impact de la méthode interculturelle dans les études des religions comme une stratégie vers la paix, peut être utilisée dans la diffusion scientifique de cette méthodologie dans, mais pas seulement, le champ du dialogue interreligieux et de l'interculturalité.

Il m'a paru important de réaliser cette recherche au sein de la mention doctorale « Religion et systèmes de pensée » de l'École Pratique des Hautes Études (PSL), surtout sous la direction de Valentine Zuber et dans la ligne de ses recherche sur « Religions et Relations Internationales », pour les raisons suivantes : porter un regard historique sur le documents disponibles ; pouvoir analyser de façon critique l'évolution de la pensée de l'auteur sur le pluralisme religieux et l'interculturalité avec la distance propre aux méthodes des sciences religieuses ; être en France où l'œuvre de Panikkar a été très peu étudiée et aussi assez proche de l'Espagne et de l'Italie où se trouvent les documents et la *Fondation Vivarium* qui gère son œuvre ; avoir enfin une approche qui prendrait en compte son influence dans le dialogue interreligieux et interculturel sur la scène internationale et sa contribution pour les études des religions.

Il me paraissait également important de réaliser la cotutelle de la thèse à l'université PUC Minas, pour continuer ma recherche dans le cadre de la ligne Pluralisme

Religieux, Dialogue et Langage, avec la collaboration de mon directeur du master en sciences de la religion, Roberlei Panasiewicz, avec qui je coordonne le groupe de travail « Spiritualités contemporaines, pluralité religieuse et dialogue ».

La thèse sera développée en une introduction, trois parties, neuf chapitres, la conclusion, ainsi qu'une bibliographie classée.

La première partie repose sur l'analyse des documents existant dans les archives de Raimon Panikkar pendant la période où il a enseigné à Harvard. Elle est centrée sur un séminaire qui avait comme sujet principal *L'interprétation chrétienne de la religiosité des autres hommes*. On l'analyse en étudiant comment cette religiosité a été approché de façon phénoménologique (chapitre 1), philosophique (chapitre 2) et théologique (chapitre 3).

La deuxième partie s'intéresse aux discussions autour des études religieuses et aux séminaires et disciplines enseignées par l'auteur à Santa Barbara sur les études interculturelles des traditions religieuses, qui ont donné naissance à la méthode interculturelle : *l'Anthropologie Interculturelle de la Religion* (chapitre 4), *La sémantique dans le pluralisme religieux* (chapitre 5) et *La nature des Études Religieuses* (chapitre 6).

La troisième partie consiste en une contextualisation historique de la période au cours de laquelle l'auteur s'engage dans son projet lié à la paix en y appliquant sa méthode interculturelle. On y trouve la description de ce projet, des disciplines développées et la pédagogie utilisée à cet effet dans : *Les défis aux études religieuses* (chapitre 7), *Les fondements interculturels de la paix* (chapitre 8) et *L'emploi technologique, la responsabilité scientifique et la course aux armements* (chapitre 9).

Avant d'achever cette introduction, je dois encore donner quelques informations pratiques par rapport à l'écriture de la thèse. Toutes les citations qui n'étaient pas en langue française ont été traduite pour moi-même et j'ai mis les textes originaux en note. J'ai donné la priorité aux contenus des documents et enregistrements non-publiés de l'auteur, vue leur charactère inédit et leur plus grande cohérence avec le sujet de ma thèse. Pour une question de longueur et aussi de fluidité, j'ai cité quelques auteurs pour dialoguer avec Panikkar, mais je suis consciente qu'il est la plupart du temps le véritable protagoniste. Cela aussi est dû à la difficulté qu'il y a eu à trouver quelles étaient ses références, puis qu'il ne les mentionnait que très rarement. Pour la mise en forme, on a gardé les réglés imposées par l'Association Brésilienne de Normes Techniques (ABNT).

PARTIE I DE 1967 A 1971 (HARVARD) – THÉOLOGIE DU PLURALISME RELIGIEUX : L'INTERPRETATION CHRETIENNE DE LA RELIGIOSITE DES AUTRES HOMMES

Entre 1967 et 1971, Panikkar a enseigné comme professeur invité au Center for the Study of World Religions (CSWR) de la Harvard Divinity School, fondé en 1957. L'un de ses articles aurait été lu par le directeur du CSWR à l'époque, le théologien canadien, Wilfred Cantwell-Smith (1916-2000) (Bielawski, 2014, p. 238), qui, selon l'historien de la religion de la religion allemand, Hans-Jürgen Greschat (1927-2022), a inventé « l'expression 'personnalisation de la science de la religion' », comme une méthode d'approche qui « nous oblige à prendre au sérieux, aussi, les fidèles des autres religions et non seulement à les utiliser comme instruments ou à les étudier d'un point de vue lointain […] » (Greschat, 2005, p. 160). Cette observation de la pensée de Cantwell-Smith nous amène à percevoir la raison de son intérêt pour le travail de Panikkar, comme nous le verrons tout au long de ce chapitre.

Panikkar, qui était à ce moment heureux de vivre en Inde, s'est exprimé de la façon suivante lors de son entretien avec la philosophe et historienne française Gwendoline Jarcyk (1927-) : « […] j'ai eu le malheur, dans ce contexte, d'écrire un article que découvrit un professeur de Harvard ; il en fut conquis au point de m'inviter en qualité de *visiting professor* » (Panikkar, 2012a, p. 21). L'évêque de Varanasi lui a conseillé, à l'époque, d'accepter l'invitation en déclarant que c'était un honneur. « [...] Je me suis donc rendu à Harvard, et mon cours eut un tel succès qu'immédiatement je fus nommé professeur pour cinq ans » (Panikkar, 2012a, p. 21). Il ne voulait pourtant pas quitter l'Inde définitivement, alors il a refusé cette invitation à plusieurs reprises, jusqu'à ce qu'ils aient convenu qu'il enseignerait un semestre par an. Il a ainsi passé 6 mois en Inde et 6 mois aux États-Unis.

Selon sa biographie non officielle, « Panikkar est arrivé pour la première fois aux États-Unis au début de 1967 » (Bielawski, 2014, p. 238), une année marquée par le contexte de la Guerre Froide et par plusieurs accords internationaux, comme le traité de l'espace à l'ONU[21] et la fin du Kennedy Round dans l'Accord Général sur les Tarifs

[21] Signé le 27 janvier de 1967 par le Royaume-Unis, les États-Unis et la URSSS, entre outres, il réglait « les activités des États en matière d'exploration et d'utilisation de l'espace extra-atmosphérique, y compris la lune et les autres corps célestes » (Assemblée Générale, 1967)

Douaniers et le Commerce (GATT)[22]. Il vivait dans la structure même du CSWR, qui offrait un logement aux élèves et aux enseignants. J'ai eu l'opportunité de visiter cette maison assez simple, mais accueillante, dans le campus de Harvard à Cambridge pour ma recherche. C'est comme une grande maison de famille avec plusieurs chambres, une salle conviviale, un endroit de méditation et prière et un beau jardin. La décoration porte plusieurs éléments religieux de traditions diverses.

Le domaine de recherche de Panikkar était alors la philosophie de la religion comparée et la plupart des disciplines et séminaires qu'il enseignait dépendaient de la section d'Histoire de la Religion. En faisant une synthèse de ce que nous trouvons dans ses dossiers personnels et ce qui se trouve dans sa biographie non officielle, (en privilégiant les informations trouvées dans les premiers), Panikkar aurait enseigné les disciplines et les séminaires suivants à l'institution : *Interprétation chrétienne de la religiosité des autres hommes* (1967); *Religion et athéisme : bouddhisme et christianisme et le problème de la comparaison des religions et de la théologie de la mort de Dieu* et *De la religion et de l'athéisme : bouddhisme et christianisme* (1968); *Introduction à la théologie hindoue-chrétienne : un commentaire sur les cinq grandes déclarations de l'Upanisad: Mahavakyana Bhasyam* et un séminaire pour les jeunes de première année intitulé *Lecture des textes védiques* (1969)*; Sécularisation et culte* : *la sécularisation de la liturgie* et *Les choses ultimes, les choses relatives et la voie du salut dans les différents textes sacrés* (1970)*; Problèmes de la mystique comparée* (1970-1971); et, encore une fois, *L'interprétation chrétienne de la religiosité des autres hommes* (1971) (Panikkar, dossiers personnels et Bielawski, 2014, p. 239).

En ce qui concerne les disciplines choisies et les séminaires tenus, il est clair que l'intérêt de recherche de l'auteur était davantage axé sur les questions d'études comparatives de la religion, en particulier, bien sûr, celles relatives au christianisme, à l'hindouisme et au bouddhisme, qui étaient ses trois domaines d'appartenance à l'époque. Au cours de la même période, il a publié d'importants ouvrages de sa bibliographie, tels que : *L'homme qui devient Dieu : la foi, dimension constitutive de l'homme* (Paris, 1969), *El silencio del Dios* (Madrid, 1970) e *The Trinity and World Religions* (Bangalore, 1970), l'une des œuvres les plus importantes de Panikkar, souvent rééditées ; et aussi la version

[22] Cet accord a été établi en 1947 « désireux de contribuer à la réalisation de ces objets par la conclusion d'accords visant, sur une base de réciprocité et d'avantages mutuels, à la réduction substantielle des tarifs douaniers et des autres obstacles au commerce et à l'élimination des discriminations en matière de commerce international » (OMC, 1947).

rééditée de sa thèse de doctorat en théologie assez controversée, *El Cristo desconocido del hinduísmo* (Madrid-Barcelona, 1971).

Cette première partie a donc pour objectifs principaux de : a) décrire le contenu de certaines des disciplines et séminaires enseignés par l'auteur pendant son séjour à Harvard, b) contextualiser la base théorique, ainsi que les références de l'auteur et professeur ; c) analyser l'évolution de sa réflexion sur les études comparatives de la religion ; et d) identifier la méthodologie utilisée par l'auteur en termes pédagogiques. Avec cette fin nous ferons une analyse plus détaillée de la discipline *Interprétation chrétienne de la religiosité des autres hommes.*

Panikkar utilise des approches phénoménologiques, philosophiques et théologiques sur le sujet en question. Parce que c'est l'un des documents les plus détaillés que nous ayons trouvé dans ses archives, nous allons faire une analyse approfondie de celui-ci, sans apporter beaucoup d'éléments externes de sorte que le récit que l'enseignant construit tout au long de ses classes soit autant que possible fidèlement respecté. De cette façon, nous aurons une introduction claire sur l'attitude de l'auteur en classe et sur la pédagogie de l'enseignement utilisée. Nous établirons les corrélations nécessaires avec d'autres auteurs de façon ponctuelle et en particulier afin de relever les corrélations avec l'œuvre de Panikkar. Nous nous efforcerons de respecter l'ordre chronologique d'apparition et de ne pas oublier l'approche diachronique proposée aussi par cette recherche.

Dans les papiers personnels de Panikkar classés comme relevant de sa période aux États-Unis, on trouve la mention du passage du professeur par le Manhattanville Counts en 1967 et aussi des cahiers de transcriptions qui ont sur leur couverture une annotation, écrite avec ce qu'il nous semble être l'écriture de Panikkar, mentionnant Manhattanville Counts. Nous ne savons pas si ça fait référence à un quartier à New York, où Harvard avait peut-être une partie de son campus, ou bien au Manhattanville College[23], qui aurait pu avoir un partenariat avec Harvard à l'époque. Le fait est que nous avons trouvé la

[23] Fondée en 1841, il est connu comme Academy of the Sacred Heart. En 1847 il est devenu Manhattanville College. En 1917, il a été élevé à un statut d'université en délivrant un diplôme comme College of the Sacred Heart. « Manhattanville était une microhistoire de la transformation sociétale de l'Église catholique romaine, de l'enseignement supérieur et de la société américaine dans son ensemble dans les années 1960. En 1966, le conseil d'administration du collège a voté pour modifier la charte scolaire et supprimer les mots 'Sacré-Cœur' du nom officiel du collège. Cela a marqué un moment important dans la sécularisation du collège. Entre 1966 et 1970, l'administration de Manhattanville a supervisé l'élimination progressive des symboles et traditions catholiques du campus » (Wikipédia, consulté le 03 oct. 2024).

même discipline dans les archives liées à Harvard, dont une liste bibliographique où il est écrit *Harvard – The Divinity School : History of Religion 111 'Christian Interpretation of Other Men's Religiouness' – Spring Term, 1966-67*, mais aussi dans les documents qu'on a pu trouver sur le cours donné à Harvard en 1971. Nous allons donc l'analyser ici en premier.

Tout porte à croire que Panikkar a enseigné dans le cadre d'un cours adressé à « des religieuses et des religieux, des prêtres diocésains et quelques professeurs du Sacré-Cœur[24] pour les préparer à la maîtrise de théologie » à partir des « nouvelles interprétations en matière de théologie et d'exégèse » (Luirard, 2009, p. 424). Parmi les autres enseignants se trouvaient le théologien et cardinal français Henri de Lubac (1896-1991), l'historien de la théologie américain, Jaroslav Pelikan (1923-2006) et le philosophe américain, John McDermott (1932-2018). Ce cours était lié à la discipline enseignée par Panikkar, *L'Interprétation chrétienne de la religiosité des autres hommes.* Si les cours ont été transcrits avec une grande richesse dans les détails, nous n'avons eu accès cependant, qu'à une partie de la transcription[25].

Le cours se voulait

> [...] une réflexion théologique [...] sur le problème le plus capital (central) du monde d'aujourd'hui. [...] Le problème n'est pas seulement important, mais aussi urgent, [...]. Il est important parce que l'avenir du monde dépend de cette compréhension. [...] Et il est urgent, parce que nos problèmes quotidiens, dépendent aussi de cette interprétation d'autres mondes et d'autres cultures[26] (Panikkar, 1967b).

Dans les documents datés de « *Spring Term*, 1970-1971 », Panikkar propose le plan du cours avec une introduction qui précise « Le cadre Culturel. Le kairos – ancien et nouveau. Le défi existentiel. La réflexion contemporaine » et une structure en trois parties systématiques : 1) L'analyse phénoménologique de la question, subdivisée en a) « *Statut quaestionis* », b) Épochè phénoménologique, c) Transcender les logos ; 2) L'approche philosophique, subdivisée en a) Le facteur philosophique, b) Le problème de l'herméneutique, c) La question anthropologique ; et 3) L'enquête théologique subdivisée en a) La nouvelle herméneutique, b) Trois axiomes chrétiens, c) Une interprétation

[24] Une référence peut-être à Manhattanvile College.

[25] Nous avons choisi de ne pas mettre le numéro de page dans les références, parce que à chaque classe, il réinitialise le nombre de pages, ce qui peut apporter de la confusion au lecteur. Par conséquent, nous avons également choisi d'être fidèles à la chronologie des classes, en identifiant les dates, dans la mesure du possible.

[26] […] a theological reflexion [...] about the most capital (central) problem of today's world. [...] The problem is not only important, but also urgent, [...]. It is important because the future of the world depends on this understanding. [...] And it is urgent, because our daily problems, also depends on this interpretation of other worlds and other cultures.

chrétienne (Panikkar, 1970b). Le même document contient une note qui rappelle que : « Les élèves seront invités à rédiger un document étudiant une seule instance – de leur choix – d'une interprétation 'interreligieuse' (*cross-religious*), c'est-à-dire comment un auteur d'une tradition évalue une autre tradition religieuse […] » (Panikkar, 1970b). Dans la bibliographie de 1966-67, dans les quatre pages avec plusieurs ouvrages d'autres auteurs, le professeur recommande trois de ses écrits : *The Relation of Christians to their Non-Christian Surroundings* (Londres, 1967)[27], *Kultmysterium in Hinduismus und Christentum* (Fribourg, 1964)[28], et *Kerygma und Indien. Zur Heilsgeschichtlichen Problematik der christlichen Begegnung mit Indien*[29] (Hambourg, 1967).

Dès la première classe, le 21 juin 1967, Panikkar indique clairement que, pour des raisons pédagogiques et non en raison d'un préjudice pour les autres religions, il analysera la question du point de vue chrétien, considérant que les élèves seraient mieux « formés » dans cette perspective que dans toute autre. Il ajoute qu'« il n'y a pas beaucoup de gens comme lui, par exemple, qui se réclament de l'hindouisme. Je suis Hindou. De religion Hindoue… » et qu'il espère que les élèves pourront mieux comprendre ça plus tard (Panikkar, 1967b, p. 5). Le choix du christianisme comme perspective du cours serait également basé sur des « raisons historiques », car « le dynamisme historique vient du côté chrétien. Par conséquent, les chrétiens, ce sont eux qui se sont le plus brûlés pour justifier ce genre de revendication d'universalité » (Panikkar, 1967b, p. 5).

Cela dit, il évoque un dicton hindou qui interroge : « Quelle est la meilleure méthode, la première application et la condition la plus importante pour enseigner le sanskrit à Gopal ? ». Gopal est un prénom, tout comme Pierre (Panikkar, 1967b, p. 5). Panikkar mentionne ce qui serait la réponse selon lui la plus immédiate : les œuvres, les conditions préalables, les tests et la nécessité de connaître le sujet enseigné ; pour donner ensuite quelle serait la réponse hindoue : « La chose la plus importante, la première condition pour enseigner le sanskrit à Gopal, ce n'est pas de connaître Sanskrit, mais de connaître Gopal... » (Panikkar, en 1967b, p. 6). Notre intuition nous dit que cela en dit long sur Panikkar en tant qu'enseignant, sa relation avec les élèves et les sujets à étudier.

---

[27] Il s'agit de la participation de Panikkar à la Conférence sur « La Révélation Chrétienne et les religions non-Chrétiennes » qui a eu lieu du 25 au 28 novembre de 1964, dans le cadre du *38th International Eucharistic Congress* à Bombai. Les actes de la conférence ont été publié dans un ouvrage organisé par le théologien autrichien Joseph Neuner (1908-2009).

[28] Nous avons utilisé l'édition traduite en français *Le mystère du culte : dans l'Hindouisme et le Christianisme* (Paris, Cerf, 1970).

[29] Seulement une partie de cet ouvrage a été traduite à l'anglais ayant le titre *The Distorted Face of the Church in India: God of the Poor and the Poor of God*.

Le fait d'être conscient du facteur humain dans la question religieuse et de la religiosité de l'homme fait partie du parcours académique de l'auteur. « Cherchez à analyser ou au moins à suggérer des façons possibles de vivre selon notre vocation humaine, à l'heure actuelle » (Panikkar,1967b, p. 8).

Concrètement, il suggère aux élèves qui ont besoin de crédits qu'au lieu de lui rendre des « kilos de papiers », il s'agit de parler d'un sujet qui les intéresse et que, une fois par semaine, la classe sera consacrée à des présentations sous la forme de « séminaire, dialogue, table ronde », où ces sujets seront discutés. Il suggère que les thèmes soient recherchés à partir d'« un auteur particulier ou d'une certaine période historique », d'une manière « courte, brève, facile, mais personnelle ». Il souligne que, bien qu'ils cherchent des nouvelles réponses et solutions à la question principale, il ne faut pas « ignorer tous les efforts, les opinions et tout ce qui a été fait auparavant », ce qui démontre l'importance d'une approche historique (Panikkar, 1967b, p. 9).

La bibliographie suggérée va de l'« Ancien Testament à Tillich, Mircea Eliade, J. Bach, Van der Loer (sic), H. Crema, Karl Barth, Karl Rahner, en passant par la Patristique grecque par les Pères Latins, par la Scolastique Médiévale, par les théologiens de la Renaissance, [...] Gosper, Prosp. D'Aquitain, Grégoire de Nise, Nicolas de Cusa, Vico, Ramon Llull, Bonaventure, Thomas D'Aquin, François d'Assise, Calvin, Luther, Pico de la Mirandole, Erasmus, etc. » (Panikkar, 1967b, p. 9). Et les élèves devaient choisir un auteur qui les intéresse pour savoir ce qu'il ou elle « pense sur la religion » et sur « la religiosité des autres » (Panikkar, 1967b, p. 9). Il n'a indiqué aucune autrice, mais il a fait un point sur l'absence de femmes dans la liste. À la fin de l'explication, il ajoute que ceux qui veulent s'approcher de personnes issues d'autres religions, telles que Shankara, Mahomet, Bouddha, Vivekananda, Ramakrishna ou Radhakrishna, et veulent s'intéresser à savoir comment ils « interprètent et voient d'autres religions et d'autres fois » et même comment ils « comprennent les chrétiens », ils pouvaient aussi le faire (Panikkar, 1967b, p. 10).

La description de Panikkar sur la façon dont ces séminaires ont lieu, démontre son intention claire d'enseigner, non seulement à travers des concepts, mais aussi par le biais de l'expérience humaine. Il dit qu'ils sont à un moment où « culturellement » toute revendication de conceptualisation n'impressionne plus et qu'« ensemble, nous pouvons discuter des exemples vivants de personnes vivantes [...] Parce que si nous n'avons qu'à parler en termes généraux, alors nous devrons comprendre et aimer et voir […] » (Panikkar, 1967b, p. 10). Cette phrase semble - au premier abord - déroutante, mais

présente l'un des aspects le plus frappant de l'œuvre de l'auteur quant à son refus de séparer la connaissance de l'amour, ce qui implique également une critique de la séparation entre la philosophie et la théologie qui a été systématiquement soulignée par lui tout au long de son œuvre.[30] C'est-à-dire que sa théorie était également mise en œuvre dans sa pratique académique.

En ce qui concerne la rédaction des articles, le professeur Panikkar a demandé aux étudiants d'identifier ce que l'auteur choisi pensait d'une ou de plusieurs religions ; de résumer les idées principales et quelques observations secondaires ; et d'énumérer les traditions citées, si possible, dans « l'ordre hiérarchique ». La chose la plus importante pour lui, dans ce cas, était que les élèves soient en mesure d'identifier « quel est l'accent mis sur la structure de cet auteur » afin d'être en mesure d'interpréter sa pensée. Dans une deuxième partie, les élèves devraient exposer leurs commentaires positifs ou négatifs, en contextualisant le travail et la période abordée. Pour ce faire, il leur demandait d'écrire en moyenne de 6 à 12 pages, mais les laissait libres d'écrire « une page, une formule ou n'importe quelle quantité », ce qui démontre aussi sa flexibilité en tant qu'enseignant (Panikkar, 1967b, p. 11-12).

Quant aux présentations, il conseille aux élèves : « Oubliez-vous et identifiez-vous pleinement à votre héros, [...]. Ce n'est pas une pièce de théâtre, mais cela peut être une véritable performance théologique » (Panikkar, 1967b, p. 12). La personne présente sa représentation de l'idée de l'auteur et une seconde personne fait la critique, « cherchant à éviter toutes sortes d'anachronisme culturel ». Panikkar ajoute que cet exercice est une « introduction existentielle formidable », qui « signifie comprendre les autres de l'intérieur, être convaincu ». Il rappelle qu'« existentiellement, il n'y a pas d'erreur » (Panikkar, 1967b, p. 12). Ce sera une prémisse fondamentale de la façon dont l'auteur développe sa conception du dialogue interreligieux et interculturel, comme nous le verrons plus loin.

Passons, enfin, aux propos de Panikkar sur la question de l'analyse phénoménologique du sujet de la discipline en précisant tout d'abord de quelle phénoménologie il s'agit.

[30] Voir Grassi, 2019.

1 UNE ANALYSE PHÉNOMÉNOLOGIQUE

Le mot phénoménologie (la science ou la théorie de l'apparence) est devenu mieux connu à la suite de l'œuvre du philosophe allemand Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831), *Phénoménologie de l'esprit* (*Wissenschaft*), publié pour la première fois en 1807. Toutefois, la définition de phénomène (*Phaenomena*) qui a inspiré la phénoménologie hégélienne a été conçue par le philosophe prussien Immanuel Kant (1724-1804) dans son livre *Critique de la raison pure* (1781). Le phénomène ou « ce qui apparaît » est distinct de son apparence « par son poids de réalité : ce n'est pas une illusion ; c'est la réalité sensible (par opposition au noumène, réalité intelligible), la réalité pour nous (par opposition à la chose en soi), et la seule qui soit connaissable » (Comte-Sponville, 2001, p. 758). Pour Kant, « notre connaissance rationnelle a priori n'atteint que des phénomènes et non les choses en soi qui, bien que réelles par elles-mêmes, restent inconnues de nous » (Kant, 1905, p. 24).[31]

Cette conception qui sépare le phénomène de la chose en soi sera quand-même transformé par les futurs phénoménologues tels que : Edith Stein, Martin Heidegger, Emmanuel Levinas, Jean-Paul Sartre et Paul Ricœur, qui ont d'abord été inspiré par le philosophe allemand Edmund Husserl (1859-1938). Considéré comme « le père de la phénoménologie transcendantale », Husserl a exprimé « le mot d'ordre » : « Retour aux choses mêmes ! » (Comte-Sponville, 2001, p. 759). C'est-à-dire, arriver à connaître le phénomène de façon directe, « sans intermédiaires », à travers l'intuition (Campos, 2016 p. 125). Selon le philosophe de la religion brésilien Fabiano Campos, dans la vision du philosophe franco-lituanien Emmanuel Lévinas (1906-1995), l'un des successeurs de Husserl, « en attribuant une place primordiale à l'intuition, il aurait opéré une vraie transformation dans le concept de vérité », surtout en « comprenant l'intuition comme 'la vue directe de l'objet', [...] Husserl aurait cherché, d'abord, le 'phénomène provenant de la vérité' » (Campos, 2016 p. 125).

Pour l'érudit des Études Religieuses, James L. Cox (1945-)., Husserl « […] a examiné la place de la conscience dans l'appréhension des données de l'expérience et, en fin de compte, a affirmé que la conscience doit constituer le fondement de toutes les

[31] Pour Molendjik, « le terme 'phénoménologie' peut, sans aucun doute, être retracé à Hegel (*La phénoménologie de l'Esprit*, 1806) ». Mais, aussi au philosophe et mathématicien J.H. Lambert (1728-1777) qui était « un correspondant pas trop connu de Kant, qui a utilisé le mot dans la dernière section de son Nouvel Organon (1764) pour se référer à une théorie de l'apparence optique par rapport à la (in)justesse de la connaissance humaine » (Molendijk, 2000, p. 27).

découvertes scientifiques » (Cox, 2010, p. 148). Et par conséquence, en analysant « la façon dont la connaissance est acquise » et, en même temps, en offrant « une critique des formes naïves de positivisme scientifique », l'école philosophique de Husserl « a soutenu que seules les données observables peuvent constituer la base des études empiriques » (Cox, 2010, p. 148). Pour Cox, l'approche husserlienne avait l'intention de « fournir une base pour une science rigoureuse visant à corriger les hypothèses non examinées de ce que Husserl appelait l'‘attitude naturelle' » (Cox, 2010, p. 148). Une attitude « ancrée dans toutes les formes de positivisme scientifique », qui consistait dans « […] l'incapacité d'analyser comment le sujet et l'objet interagissaient dans l'appréhension du monde extérieur » qui était, d'après lui, une caractéristique de « la science contemporaine, qui acceptait sans réfléchir ce que les individus perçoivent sans donner la primauté à la place de la conscience dans l'appréhension du monde extérieur » (Cox, 2010, p. 152). C'est à partir de cette réflexion qu'il a créé la méthode de l'épochè, ayant comme but la suspension des « jugements sur l'existence du monde extérieur a fin qu'une analyse de la conscience puisse être transformée en fondement de la connaissance » (Cox, 2010, p. 152).[32] Panikkar traitera de cette question de façon très critique dans son cours, comme nous le verrons.

En bref, c'est cette conception phénoménologique de Husserl qui va aussi inspirer le mouvement connu comme Phénoménologie de la religion, apparu en 1933 comme une méthode pour les études des religions ou bien pour la Science de la Religion (*Religionswissenschaft*), notamment pour la religion comparée.

Selon Usarski, « la Phénoménologie de la Religion a été l'approche dominante dans la phase initiale de la Science de la Religion, peu de temps après son institutionnalisation dans les universités européennes » (Usarski, 2004, p. 73). Cependant, dans les années 1970 (c'est-à-dire à l'époque où Panikkar est aux États-Unis), a commencé un « combat de méthodes » « entre les scientifiques de la religion allemandes », ce qui « a considérablement diminué l'influence de ce paradigme, bien que l'intensité de ce processus variât en fonction du statut de la discipline dans différents

[32] « À la suite de Husserl, les phénoménologues de la religion ont fait valoir que ce n'est qu'en employant la méthode de l'interpolation empathique, ou en cultivant un sentiment pour l'expérience religieuse du croyant, que l'observateur subjectif pourrait entrer dans l'objet d'étude et ainsi surmonter la distance entre l'érudit de la religion et les adeptes religieux » (Cox, 2010, p. 152).

contextes nationaux » (Usarski, 2004, p. 73). Ce qui nous porte à croire que, par exemple, aux États-Unis comme au Brésil, le contexte était tout à fait différent.

L'anthropologue brésilien Otávio Velho (1942-), propose une coexistence harmonique entre la vision positiviste et la phénoménologie, « valorisant une sensibilité herméneutique » qui « (surmonte) l'impasse entre expliquer extérieurement ou adhérer au phénomène étudié, à travers une proximité et une interlocution avec lui, dans laquelle le 'natif' a quelque chose à nous apprendre, non seulement sur lui-même, mais sur nous-même » (Camurça, 2008, p. 35). Je pense que c'est aussi la position de Panikkar, comme nous le verrons, bien qu'au début son approche soit un peu plus radicale.

Le fait est que la phénoménologie de la religion a toujours été associée à l'histoire de la religion ou des religions, et c'est précisément cette discipline qui a initié des études académiques sur la religion, selon Cox. Même les précurseurs de ce que l'on entend aujourd'hui par phénoménologie de la religion, tels que le théologien néerlandais, Pierre Daniel Chantepie de La Saussaye (1848-1920), et le philosophe et historien néerlandais, Gerardus van der Leeuw (1890-1950), se considéraient comme des historiens de la religion et non comme des phénoménologues. De même le Roumain Mircea Eliade (1907-1986), l'un des plus grands représentants de la phénoménologie de la religion, se considérait comme un historien de la religion. Et d'ailleurs, ce qui est compris aujourd'hui au Brésil comme Sciences de la Religion (*Ciências da Religião*) et aux États-Unis comme Études Religieuses (*Religious Studies*), était là encore associé à l'histoire de la religion. « L'association internationale fondée pour étudier les religions académiquement porte toujours le titre d'Association Internationale pour l'Histoire des Religions […] » (AIHR) (Cox, 2010, p. 149).

Pour Cox, c'est précisément Wilfred Cantwell Smith qui « [...] a établi un lien étroit entre la description des phénomènes de la religion (l'expression de la foi) et l'histoire des religions (la tradition cumulative) » (Cox, 2010, p. 149). Selon lui :

> Une façon de comprendre la relation entre la phénoménologie et l'histoire est de noter la distinction entre les études synchroniques et diachroniques de la religion. La phénoménologie a eu tendance à être associée aux études synchroniques de la religion, c'est-à-dire à la façon dont les phénomènes religieux « apparaissent » dans le présent dans l'esprit du chercheur. Afin d'éviter l'accusation selon laquelle cela favorise une sorte de méthodologie essentialiste ou anhistorique, les phénoménologues ont souligné que les phénomènes de religion ne peuvent être compris que dans le cadre du développement historique global de religions spécifiques. [...] L'histoire en tant qu'étude diachronique des religions et la phénoménologie en tant que typologie synchronique travaillent main dans la main pour produire une

> méthodologie commune qui définit l'étude de la religion comme une classification à part entière (Cox, 2010, p. 149-150).[33]

Cette méthodologie, cependant, ne s'applique pas seulement à l'analyse empirique, c'est-à-dire aux études de terrain, elle peut et doit également être appliquée aux textes, ce qui, selon Cox,

> [...] implique également une analyse de la conscience et utilise des techniques telles que l'épochè, l'interpolation empathique et le maintien de l'épochè afin que des typologies à l'appui d'une comparaison éclairée puissent être entreprises. [...] la conscience de l'observateur, les catégories et les comparaisons sont synchroniques, se produisant dans le présent et font partie de l'interprétation que le phénoménologue donne aux données observées – y compris les données historiques (Cox, 2010, p. 149-150).[34]

Panikkar s'est intéressé à ces techniques dans ses cours. Ce qu'il est important de souligner, cependant, c'est cette relation intrinsèque entre la phénoménologie et l'histoire des religions et comment les deux sont constitués dans ce que l'on entend par études religieuses aux États-Unis et par études académiques de la religion, même si elle englobe des sous-disciplines, telles que la psychologie, la sociologie, l'anthropologie, etc.

> En d'autres termes, la phénoménologie et l'histoire des religions prises ensemble définissent l'étude de la religion comme une discipline avec sa propre approche méthodologique. Les études religieuses, comprises dans un contexte entièrement multidisciplinaire, consistent donc en la phénoménologie et l'histoire des religions en tant que discipline dédiée uniquement à l'étude de la religion et d'autres disciplines scientifiques, qui appliquent leurs propres méthodes pour analyser et interpréter les phénomènes religieux[35] (Cox, 2010, p. 150).

Le fait est que, bien qu'elle constitue une base fondamentale pour les études de la religion, la phénoménologie de la religion est loin d'être bien acceptée par le monde académique aujourd'hui, subissant de nombreuses critiques et, de mon humble point de

---

[33] One way of understanding the relationship between phenomenology and history is to note the distinction between synchronic and diachronic studies of religion. Phenomenology has tended to be associated with synchronic studies of religion, that is, how religious phenomena 'appear' in the present to the mind of the researcher. In order to avoid the charge that this fosters a kind of essentialist or ahistorical methodology, phenomenologists have stressed that the phenomena of religion can be understood only as part of the overall historical development of specific religions. […] History as a diachronic study of religions and phenomenology as a synchronic typology work hand in glove to produce a common methodology which defines the study of religion as a classification in its own right.

[34] […] also entails an analysis of the counsciousness and employs techniques such as epoché, empathetic interpolation and maintaining epoché in order that typologies in support of an informed comparison can be undertaken. […] the counsciousness of the observer, the categories and the comparisons are synchronic, occurring in the present and form part of the interpretation the phenomenologist gives to the data observed – including historical data.

[35] In other words, the phenomenology and history of religions taken together define the study of religion as a discipline with its own methodological approach. Religious Studies, understood in a fully multidisciplinary context, therefor, consists of the phenomenology and history of religions as *the* discipline dedicated uniquely to the study of religion *and* other scientific disciplines, which apply their own methods to analyze and interpret religious phenomena.

vue, souvent un mépris exacerbé. Ces critiques sont résumées par Cox, dans les points suivants :

> (1) la dépendance philosophique de la phénoménologie de la religion sur Husserl a entraîné des erreurs critiques dans l'application de la méthode d'obtention et d'interprétation des données de recherche; (2) l'idée que la religion est un sujet à part entière avec sa propre méthodologie unique est basée sur une idéologie essentialiste, quasi théologique; (3) la phénoménologie de la religion, en réaction contre le réductionnisme scientifique, emploie sa propre forme de réductionnisme théologique dans l'étude de la religion. (Cox, 2010, p. 150).

Après avoir fait ce tour autour de la phénoménologie de la religion et de son contexte historique, nous pouvons aborder maintenant son utilisation dans les cours du professeur Panikkar. Dans ces derniers il introduit toujours la discipline en abordant le « *statut quaestionis* », c'est-à-dire, « l'état de l'enquête », pour ce qui concerne la phénoménologie de la religion comme approche à la question de la relation entre Christianisme et la religiosité des pratiquants d'autres religions.

1.1 *Status quaestionis*

Lors de sa deuxième leçon, le 22 juin 1967, Panikkar entre dans la première partie du cours qui traite, plus précisément, de l'analyse phénoménologique de la question. Cela l'amène également à aborder la question des études comparatives des religions.

Dans l'article *Philosophy of Religions in the Encounter of Cultures* publié pour la première fois en anglais, en 1971, dans un livre organisé par le philosophe franco-québécois Raymond Klibansky (1905-2005), nommé *Contemporary Philosophy: A Survey*[36], l'auteur donne sa définition:

> Aujourd'hui, le mot sacré pour une étude scientifique et universelle de la religion est « phénoménologie ». Son but est de fournir une description impartiale du phénomène en surmontant toute partialité. Partout dans le monde, le phénomène religieux — disent les représentants de ce courant — montre la même structure et cela nous permet de réaliser une vision véritablement universelle de la religion et de son fonctionnement dans la vie humaine. Peut-être les contributions les plus importantes dans le domaine de la science de la religion découlent-elles aujourd'hui de cette façon de penser que c'est plus une méthodologie qu'une école (Panikkar, 2016, p.398)[37]

[36] Nous utilisons ici sa réédition dans le volume II de la *Opera Ominia* : Religión y Religiones (Barcelona : Herder, 2016).

[37] Hoy la palabra sagrada para un estudio científico y universal de la religión es «fenomenología». Su finalidad es proporcionar una descripción imparcial del fenómeno superando toda parcialidad. En todo el mundo el fenómeno religioso —dicen los representantes de esta corriente— muestra la misma estructura y esto nos permite lograr una visión verdaderamente universal de la religión y de su función en la vida humana. Quizá las contribuciones más importantes en el campo de la ciencia de la religión derivan hoy de este modo de pensar que es más una metodología que una escuela.

Comme référence à cette méthode, il cite dans son livre *Religión y Religiones*, publié pour la première fois en Italien en 1964, Van der Leeuw, Kristensen et Eliade, mais aussi les Allemands Kurt Goldammer (1916-1997), historien de la religion et Friedrich Heiler (1892-1967) théologien et historien ; l'historien des religions suédois Geo Widengren (1907-1996) et le psychologue et philosophe américain William James (1842-1910). (Panikkar, 2016). Dans ce même ouvrage, Panikkar questionne aussi le critère scientifique en utilisant un langage qui provient de ses études en chimie. Il postule que :

> La plus grande difficulté de ce traitement réside dans le fait que la soi-disant planification sans budget s'est révélée impossible, non seulement dans la pratique, mais aussi dans la théorie. En outre, comment la description d'un phénomène peut-elle épuiser une chose qui prétend d'abord être un νοοούμενον (nooumenon) ? Un réactif chimique ne réagit que dans un processus chimique, qui doit en tout cas être préparé de manière adéquate. Le test phénoménologique est-il approprié pour découvrir le noyau du « fait » religieux ? (Panikkar, 2016b, p.399).[38]

Dans son cours de 1967, il note aussi l'erreur phénoménologique qui consiste à comparer deux religions d'un point de vue unique, comme le christianisme ou l'hindouisme, comme s'il était la religion parfaite ou « idéale ». Avec cela, il critique les études missionnaires par rapport aux autres religions, qui cherchent à comparer

> [...] le Sermon de la Montagne, l'Évangile de Jésus-Christ, saint François Assise et ces belles choses dont les chrétiens en sont fiers avec d'autres cultes, sales, des choses noires ou de la magie noire ou la comparaison primitive de ces autres religions. Ce n'est pas homogène. Cela ne permet aucune comparaison. (Panikkar, 1967b).[39]

Bien sûr, ce passage peut soulever de nombreuses questions et susciter des doutes pour ceux qui le lisent hors contexte, mais pour ceux qui en savent un peu plus sur l'œuvre de l'auteur et, lors de la lecture de l'ensemble des transcriptions, le sarcasme est évident derrière ces mots. En fait, il fait ce qu'il a proposé aux élèves comme exercice pour les séminaires et met en scène ce qui serait le point de vue qui est critiqué ici. J'affirme cela, parce que peu de temps après il utilise un exemple inverse, que Radhakrishna, président de l'Inde, est allé à Oxford pour apprendre à comparer son « bel Hindouisme » avec « l'inquisition et les persécutions et la sorcellerie et ce genre de colonisation et de

[38] La mayor dificultad de este tratamiento está en que el llamado planeamiento sin presupuestos se ha mostrado imposible, no solo en la práctica sino también en la teoría. Además, ¿cómo la descripción de un fenómeno puede agotar una cosa que afirma en primer lugar ser un νοούμενον (nooumenon)? Un reactivo químico reacciona solo en un proceso químico, que en todo caso ha de estar preparado de forma adecuada. ¿Es adecuado el test fenomenológico para descubrir el núcleo del «hecho» religioso?

[39] […] the Sermon of the Mount, the Gospel of Jesus-Christ, Saint Francis Assisi and those beautiful things which Christians are proud of with other worship, dirty, black thing or black magic or primitive comparison of this other religions. This is not homogeneous. This does not allow any comparison.

colonialisme », ce qui serait également faux du point de vue phénoménologique qu'il préconise.

> La phénoménologie sert le but. Elle clarifie la question. Nous ne pouvons plus faire cela. Et je le répète : quatre-vingt-dix pour cent de tous les livres écrits sur les Chrétiens concernant les religions dites non Chrétiennes, commettent cette erreur. Et ce qui est plus tragique : ils sont tenus de le commettre. Et c'est ce que j'essaie de faire maintenant. Ils sont tenus de l'engager, [...] parce que, voir une religion de l'intérieur et l'autre religion de l'extérieur, et bien sûr si vous avez votre bonne volonté, mais aussi toutes vos idées préconçues et vous descendez et marchez en Afrique ou en Inde et vous commencez à voir tout ce que vous voyez ? « Eh bien, ce que vous voyez ne le pas ce que vous voyez. Et c'est ce que la phénoménologie nous enseigne. Que ce que vous voyez peut-être votre phénomène, mais le phénomène n'est pas le noumène et ce phénomène qui apparaît, vous n'avez pas le droit de dire ce que vous voyez. Car ce que vous voyez est certainement faux. Parce que toute la perception, toute votre rétine, tout ce qui vous permet de voir vient d'un autre fond, a une autre couleur, appartient à un autre écran. Et la première chose que vous devez voir ou réaliser, c'est que ce que vous voyez n'est pas ce que vous voyez. (Panikkar, 1967b). [40]

Ayant dit cela, Panikkar entre dans la problématique même du thème de la discipline. Celle-ci propose une interprétation chrétienne des autres religions, alors que pour lui, très clairement, « nous ne pouvons pas juger une religion ou quoi que ce soit d'autre, pour ainsi dire, de l'intérieur et l'autre de l'extérieur » (Panikkar, 1967b). D'où l'importance, selon lui, d'une étude qui traite les religions comme des « choses vivantes, réelles, efficaces et complexes » (Panikkar, 1967b). Cependant, des questions demeurent : « Y a-t-il quelque chose comme une interprétation chrétienne ? » et si oui, y a-t-il de ce point de vue d'autres personnes avec d'autres religions ?

Dans la leçon suivante, l'enseignant explique que :

> [...] l'analyse phénoménologique de notre problème ne résout pas la question mais aide tout d'abord à la clarifier, et nous arrivons au résultat que le Christianisme et les Religions du Monde, dans nos contextes, signifient une interprétation chrétienne de la religion des autres peuples, ce qui revient à dire du point de vue phénoménologique que nous nous efforçons et obtenons une compréhension valide des hommes et en tant qu'hommes réels en train de devenir (Panikkar, 1967b).[41]

---

[40] Phenomenology serves the purpose. It clarifies the issue. We cannot do this anymore. And I repeat: ninety per cent of all the books written about Christians regarding the so-called non-Christian religions, commit this mistake. And what is more tragic: they are bound to commit it. And that is what I am trying to un-do now. They are bound to commit it, […] because, see one religion from within and the other religion from outside, and of course if you with your good will but all your preconceptions and you go down and walk into Africa or to India and you begin to see all what you see? 'Well, what you see it not what you see. And that is what phenomenology teaches us. That what you see may be your phenomenon, but the phenomenon is not the noumenon and that phenomenon which appears you have not the right to say what you see. For what you see is surely wrong. Because all the perception, all your retina, all which allows you to see comes from another background, has another color, belongs to another screen. And the first thing what you have to see or to realize is that what you see is not what you see.

[41] […] the phenomenological analysis on our problem does not solve the question but helps first of all to clarify the issue, and we come to the result that Christianity and World Religions in our contexts means a Christian interpretation of the religion of other peoples and this amounts to saying from the

Après avoir présenté cet « état d'enquête » en ce qui concerne la phénoménologie, Panikkar touche à une question très sensible dans cette approche, qui est la théorie de l'épochè phénoménologique.

1.2 L'épochè phénoménologique

Panikkar introduit le problème de l'épochè, qui serait « le *dernier cri »* des chrétiens en ce qui concerne la rencontre entre les religions » en disant avoir l'intention de « détruire cette théorie » (Panikkar, 1967b). D'après lui, une telle théorie a été développée par l'un de ses chers amis, le diplomate suisse Jacques Albert Cuttat (1909-1998), auteur du livre *La rencontre des religions* (1957). Ambassadeur en Inde (où, probablement ils se sont rencontrés), orientaliste et professeur de religions comparées, il aurait été pour Panikkar « le plus avancé » parmi les auteurs chrétiens en disant que : « nous devons trouver la foi et la religion des autres hommes » (Panikkar, 1967b). Et l'enseignant décrit alors comment cette rencontre avec l'autre devrait avoir lieu, selon l'idée de l'épochè phénoménologique : « [...] Nous avons besoin de les rencontrer totalement sans préjugés. [...] J'ai besoin d'être, d'une certaine manière, impartial, sans préjugés et je dois me débarrasser de l'idée de le convertir, de le saisir ou de l'influencer d'une certaine manière » (Panikkar, 1967b). Il rajoute que tout le monde devrait s'accorder sur l'idée que « nous ne pouvons plus approcher les autres hommes comme s'ils étaient ignorants ou dans l'obscurité absolue, dans l'erreur et le péché » (Panikkar, 1967b). Toutefois, poursuit-il, ce que propose l'épochè phénoménologique est à

> [...] mettre entre parenthèses [...] tout ce qui est inquiétant dans l'analyse phénoménologique, de sorte que vous pouvez vraiment analyser la chose réelle, [...]. [...] mettre directement entre parenthèses tout jugement de vérité et tout jugement de valeur. [...] parce que la phénoménologie est concernée par la description des choses telles qu'elles apparaissent […] (Panikkar, 1967b)[42]

et non par leur valeur. De cette façon, nous devons placer « entre parenthèses : notre foi, nos convictions, nos religions » (Panikkar, 1967b).

---

phenomenological point of view that we are striving to get a valid understanding of men and according to real men in process of becoming.

[42] This means in phenomenology, the putting into brackets [...] everything which is disturbing in the phenomenological analysis, so that you may really analyze the real thing, […]. […] put directly into brackets any judgement of truth and any judgement of value. […] because phenomenology is concerned with describing things as they appear.

Dans un article de 1968, intitulé *The Internal Dialogue. The Insufficiency of the so-called Phenomenological 'Epoché' in the Religious Encounter*, publié aussi dans son livre *The Intrareligious Dialogue* (1999), Panikkar considère que l'épochè consiste à « mettre de côté ses convictions religieuses personnelles, suspendre le jugement sur la validité de ses propres principes religieux ; en un mot, mettre entre parenthèse les croyances concrètes de l'allégeance individuelle à une confession particulière » (Panikkar, 1999, p. 75).

Il pense donc qu'il y a une « grande avancée » et des « progrès énormes » dans cette approche vis-à-vis de « l'approche chrétienne traditionnelle typique », parce qu'elle donne une réelle impression que nous sommes « sans prétention, impartial, prêt à écouter » et que nous ne « commanderons, imposerons, ne convertirons » pas (Panikkar, 1967b). Dans son article, il ajoute que « la bonne intention » d'une telle attitude est de promouvoir « une base commune » où le dialogue puisse se passer sans préjugé ou jugement tendancieux. C'est aussi une façon de prévenir la « dominance non conforme » de l'un sur l'autre côté du dialogue (Panikkar, 1999, p. 75). L'approche phénoménologique serait utile dans un étage initial où on est en train d'être introduit à « […] une religiosité particulière à travers d'une description impartiale de ses manifestations » (Panikkar, 1999, p. 76).

Néanmoins, il dit avoir de « sérieux doutes » sur cette méthode quand il s'agit plus précisément de la rencontre entre les religions. Elle serait : « psychologiquement impraticable, phénoménologiquement inappropriée, philosophiquement défectueuse, théologiquement faible, et religieusement stérile » (Panikkar, 1999, p. 76).

Quant au premier aspect négatif, il précise que c'est :

> tout d'abord du point de vue psychologique. Si je vais rencontrer mon ami musulman d'une manière très sincère, si je ne fais aucune sorte de comédie, je me demande : comment puis-je faire l'abstraction de mes convictions les plus profondes ? Comment puis-je oublier ce que je sais avec certitude ? (Panikkar, 1967b).[43]

Il lui apparaît cependant impossible de mettre nos convictions « les plus profondes » de côté et prétendre que nous n'y croyons pas. C'est-à-dire qu'il n'est pas possible de mettre réellement sa foi entre parenthèses. Tout autre argument dans la

[43] First of all from the psychological point of view. If I am going to meet my muslim friend in a very sincere way, if I do not make any kind of comedy, I ask myself: how can I make abstraction of my deepest convictions? How can I forget what I know for certain?

conversation serait d'une certaine manière contaminée par ces « convictions réprimées » (Panikkar, 1999, p. 78).

Le professeur poursuit en mettant en question l'existence de Dieu : « [...] parce que si vous êtes convaincu d'une chose, vous ne pouvez pas la mettre entre parenthèses et dire, non, je vais l'oublier et voyons si Dieu existe ou pas » (Panikkar, 1967b). Cet exemple finit par se développer en une critique et en une véritable leçon sur la différence entre la pensée occidentale et l'orientale :

> Je ne peux pas imposer à un autre fardeau qu'il ne peut pas supporter, ni même comprendre et cette distinction entre ma croyance, ma foi, ma religion et le reste de mes convictions en tant qu'homme, citoyen ou en tant qu'être pensant. Ni un musulman, ni un bouddhiste, ni un hindou pour le fait, ne l'acceptera ou même le comprendra. Ainsi, cette distinction qui semble si belle pour un esprit européen sophistiqué n'a absolument aucun sens pour les personnes qui ne font aucune distinction entre le sacré et le profane, ou entre sa religion, et ses convictions politiques, sa religion et sa vie, sa pensée et sa foi. Donc, si vous allez avec toutes ces divisions raffinées. Non. Non. Non. Comme je ne vous parle pas en tant que Chrétien, mais en tant qu'homme. L'homme qui est bouddhiste ne comprend pas. À tort ou à raison, il peut être un primitif et il ne comprend pas. Donc, cet épochè phénoménologique est psychologiquement faux et impossible (Panikkar, 1967b).[44]

Il est toujours difficile d'évaluer, à la lecture de la transcription, à quel point il était sarcastique et à quel point il croyait réellement en certaines de ses affirmations. Cependant, si nous considérons sa bibliographie, nous nous rendons compte qu'il s'agit très probablement de sarcasme et d'une critique cinglante d'une certaine rationalité scientifique occidentale et surtout européenne, qui se trouverait supérieure aux autres.

Plus que réellement impossible, Panikkar affirme que, sur le plan technique, la méthodologie de l'épochè est « faible », car elle « présuppose une certaine hypothèse, qui est la base même de sa pensée future » (Panikkar, 1967b). Pour illustrer cette idée, il utilise l'hypothèse formulée pour la première fois, selon lui, par Hugo Grotius (1583-1645). Selon le théologien belge Adolphe Gesché (1928-2003), le « célèbre juriste belge », « considéré par beaucoup comme le fondateur du droit international », a exprimé cette formule de la meilleure manière dans sa « célèbre thèse » « *Etsi Deus non daretur* ».

---

[44] I cannot impose on another burden which he cannot bear or even understand and this distinction between my belief, my faith, my religion, and the rest of my convictions as a man or a citizen or as just a thinking being. Neither Muslim, nor a Buddhist., nor a Hindu for the fact, will accept or even understanding it. So, this distinction which looks so nice for a sophisticated European mind is absolutely' meaningless for the persona who does not make any distinction between the sacred and the profane, or between his religion, and his political convictions, and his religion and his life and his thinking and his Faith. So, if you go with all this refined divisions. No. No. No. As I am not speaking to you as a Christian but as a man. The man who is a Buddhist does not understand. Right or wrongly, he may be a primitive and he does not understand. So, this phenomenological époche, psychologically, is wrong and psychologically impossible.

Elle pourrait être traduite de deux façons : « '*Comme si* Dieu n'existait pas' […] dans un contexte pratique et d'action : il nous faut agir en toutes choses en recourant à nos ressources personnelles, en sorte que, même si nous croyons en Dieu et en son secours, nous devons agir *comme s'il n'existait pas* […] » et

> *Même si* Dieu n'existait pas, […] dans un contexte théorique et noétique : même si Dieu n'existait pas, nous n'en serions pas moins capables de découvrir, et tenus à suivre les prescrits de la morale et du droit, lesquels nous sont accessibles sans révélation divine, et leur obéissance non conditionnée par une sanction divine de récompense ou de châtiment (Gesché, 2002, p. 187).

La thèse de Grotius a été publiée en 1632 dans le prolégomènes de son livre *De Iure Belli ac Pacis* (Gesché, 2002). Selon Panikkar (1967b), cette formule a été utilisée depuis, pour « le bien de la discussion », afin que l'on puisse faire se rencontrer l'athée et le non-croyant dans la « fidélité théiste ». Cependant, à son avis, le phénoménologue qui dit cela « mine son propre domaine, parce que s'il accepte comme significatif que les choses ont un sens, même si Dieu n'existe pas, alors vraiment Dieu reste une hypothèse superflue » (Panikkar, 1967b). Dans ce cas, par conséquent, il « ne peut plus dire phénoménologiquement l'autre partie de son hypothèse, c'est-à-dire, [...] s'il veut trouver son compagnon sous [...] les hypothèses des autres, tout en établissant un dialogue, eh bien, s'il réussit, c'est le déni total de sa position » (Panikkar, 1967b).

Pour conclure sur ce premier aspect, il va jusqu'à affirmer que l'épochè phénoménologique n'est psychologiquement possible que si elle reste une « attitude intellectuelle adoptée pour approcher le phénomène avec la précision requise » (Panikkar, 1999, p. 78). D'un autre côté, quand il s'agit de la « rencontre personnelle avec tout l'être humain », cela devient impossible (Panikkar, 1999, p. 77). Pour Panikkar, on pourrait même dire que « la phénoménologie émerge à partir d'un effort de surmonter et de se défaire des aspects-constituants psychologiques de la conscience humaine » (Panikkar, 1999, p. 78). Cette déclaration, selon lui, est même démontrée dans l'œuvre du philosophe allemand Edmund Husserl (1859-1938), *Recherches logiques : Tome premier Prolégomènes à la logique pure* (*Logische Untersuchungen*), publié pour la première fois en allemand en 1900.

Le deuxième aspect souligné par Panikkar concernant l'épochè phénoménologique comme méthode pour traiter du sujet de la discipline, notamment de la rencontre entre le christianisme et les autres « religiosités », est qu'il la considère comme phénoménologiquement inapproprié. Pour expliquer cela, le professeur part d'un point de vue philosophique selon lequel « je peux mettre entre parenthèses le contenu réel

de la valeur morale des déclarations. » Alors, « si vous essayez d'analyser l'intelligibilité interne de cette déclaration, je peux mettre les essences, la noemata de Husserl entre parenthèses, si vous analysez la phaenome*na* » (Panikkar, 1967b). *Noemata* est le pluriel de noème (*noema*), un concept développé par le philosophe allemand qui est resté assez ambigu dans son œuvre et qui, pourtant, a été interprété des manières diverses par ses plusieurs commentateurs (Krysztofiak, 1995). Pour la philosophe Marie Jeanne Larrabee,

> la théorie du noema est au centre même des descriptions de Husserl de l'expérience humaine et est destinée à fonctionner comme un noyau unificateur dans un compte rendu des différents types de conscience. [...] Une compréhension de noema gagne et donne accès à ce domaine appelé phénoménologie[45] (Larrabee, 1986, 209).

Panikkar a décrit le noema dans l'article *Antropofania intercultural : Identidade humana y fin de milenio*, de 1999, comme étant

> […] ce qui apparaît à la conscience transcendantale épurée de toutes ses adhérences interprétatives. Cela vaut à l'intérieur d'une tradition de l'essence et d'une interprétation de la conscience comme rationnelle. Ce qui apparaît à cette conscience et prend en elle la forme de noèma, de concept objectivable et universalisable (Panikkar 2012b, p. 274).

L'époché phénoménologique serait, pourtant possible dans le cas des valeurs, parce que la préoccupation exclusive réside dans l'apparence de l'objet, dans la façon dont nous décrivons son existence : « l'un des résultats de la phénoménologie est la conscience de soi que le phaenomenon est précisément un phénomène » (Panikkar, 1967b). Autrement dit, « lorsqu'il s'agit de la noemata, [...], c'est-à-dire de la manifestation d'objets purs dans la 'conscience transcendantale', l'investigation phénoménologique mets en parenthèse 'l'existence' externe (en dehors de l'esprit) de l'idée décrite ». Par conséquent, « l'époché authentique [...] ne met pas en parenthèse mes convictions ou ma prétention à la vérité » cela rendrait à extrapoler « le cadre husserlien [...] en dehors des limites auxquelles il est destiné » (Panikkar, 1979a, p. 79).

Par conséquent, nous pouvons mettre entre parenthèses la vérité ou la valeur morale pour faire une « analyse phénoménologique valide », de ce que Panikkar appelle « l'autre côté ». Il n'y aurait plus de nécessité d'évaluer l'existence de Dieu au-delà du culte, car il suffirait de le décrire. Oui, « si j'analyse l'existence, je peux mettre l'essence entre parenthèses » et vice et versa. Ce qui serait impossible, a-t-il dit, serait de « mettre

[45] the theory of the noema is at the very center of Husserl's descriptions of human experience and is intended to function as a unifying core within an account of the various types of consciousness. […] An understanding of noema both gains and grants access to that domain called phenomenology.

de côté les instruments qui m'ont fait venir à mes convictions » (Panikkar, 1967b). De cette façon, « si nous voulons avoir une réunion religieuse, je ne peux pas mettre de côté ma religion. Si on doit avoir un rendez-vous raisonnable, je ne peux pas oublier mes raisons. Si je veux discuter de la foi de mon frère, je ne peux pas oublier ma foi » (Panikkar, 1967b). Alors, quand il s'agit d'une rencontre religieuse, si on utilise l'analyse phénoménologique,

> [...] on découvre que si la règle de l'épochè était valide, elle devrait également s'appliquer aux convictions personnelles du partenaire afin d'avoir soigneusement mis entre parenthèses les deux parties, de sorte qu'il serait impossible le dialogue religieux. Une telle analyse permettrait encore de détecter les vestiges d'un complexe de supériorité de la part de celui qui défend ou pratique cet épochè : ils pensent pouvoir s'adapter à l'esprit de l'autre et mettre de côté leurs propres idées préconçues, alors qu'on ne demande pas au partenaire de le faire (Panikkar, 1999, p. 79).[46]

Et le professeur approfondit un peu plus en disant que « si nous voulons avoir une vraie réunion religieuse, alors je ne peux pas simplement dire, eh bien, je ne m'inquiète pas à ce sujet. Il y a aussi une réminiscence de ce terrible complexe de supériorité chrétienne », duquel il serait impossible de se dégager pour une telle rencontre (Panikkar, 1967b). On verra plus tard que ce 'complexe de supériorité' pourrait aussi apparaître dans le dialogue interculturel où ce genre d'épochè serait également impossible, d'après lui, si on prend en compte que

> [..] la possibilité même de l'épochè repose sur des hypothèses qui n'existent pas dans de nombreuses cultures et traditions religieuses. Il y a, par exemple, des systèmes de pensée et des modes de vie qui ne font pas place à une telle distinction entre ma croyance et la vérité qu'elle incarne, encore moins pour une séparation entre eux. Pour comprendre ce qu'est l'épochè, et plus encore pour l'exécuter, il faut un certain esprit et aussi, dans une certaine mesure, une culture particulière, qui ne peut présumer de l'universalité [...] (Panikkar, 1999, p. 79-80).[47]

Il est clair ici que Panikkar fait référence non seulement au christianisme, mais aussi à la pensée occidentale. Et c'est à partir de cette idée-là, qu'il en aborde le troisième aspect : « l'épochè phénoménologique est aussi philosophiquement défectueuse quand il s'agit de l'appliquer au dialogue religieux », parce qu'on ne peut pas « expérimenter **avec**

---

[46] […] one discovers that if the rule of *epochê* were valid, it should also be applied to the partner's personal convictions so that having thoroughly bracketed both sides, religious dialogue would be impossible. Such an analysis would still detect vestiges of a superiority complex on the part of whoever defends or practices this *epochê*: They think they can accommodate themselves to the mind of the other and put away their own preconceptions, while the partner is not asked to do so.

[47] [..] the very possibility of the epochê rests on assumptions that do not exist in many cultures and religious traditions. There are, for example, systems of thought and ways of life that do not make room for such a distinction between my belief and the truth it embodies, much less for a separation between them. To understand what the êpoche is about, and even more to perform it, a certain sort of mind is required and also to some extent a particular culture, which cannot presume to universality. […].

les convictions ultimes », on « les expérimente » (Panikkar, 1999, p. 80). C'est pourquoi le professeur déclare qu'il serait également impossible dans ce contexte d'appliquer la méthode cartésienne du doute, car « nous pouvons expérimenter avec les êtres vivants » (Panikkar, 1967b).

La méthode mentionnée est celle de René Descartes (1596-1650) dans l'objectif, « d'augmenter par degrés mes connaissance et de l'élever peu à peu au plus haut point, auquel la médiocrité de mon esprit et la courte durée de ma vie lui pourront permettre d'atteindre » (Descartes, 1994, p. 14-16). Pour y arriver il avait comme « tâche toujours de pencher vers le côté de la défiance, plutôt que vers celui de la présomption » et de

> […] ne recevoir jamais aucune chose pour vraie, que je ne la connusse évidemment être telle : c'est-à-dire, d'éviter soigneusement la précipitation et la prévention ; et de ne comprendre rien de plus en mes jugements que ce qui se présenterait si clairement et si distinctement à mon esprit, que je n'eusse aucune occasion de le mettre en doute (Descartes, 1994, p. 34).

En termes théologiques, Panikkar affirme qu'« une croyance en un système d'action ne peut être comprise sans une décision sur sa véritable valeur, c'est-à-dire sans la déclarer vraie ou fausse » (Panikkar, 1967b). Ce serait une contradiction, par exemple, de dire que vous croyez en quelque chose, mais en même temps de dire que c'est faux.

C'est pour répondre à ce genre de critique que les phénoménologues de la religion comme Cox, par exemple, défendent, une « neutralité empathique » comme la meilleure solution possible à ce dilemme et que

> L'objectif phénoménologique de tenter de communiquer le sens de ce qu'il est à un croyant dans une communauté identifiable sans porter de jugement sur la vérité ou la fausseté de ses réalités alternatives postulées, par conséquent, bien que lourd de difficultés, continue de définir un point de référence pour la justice dans l'interprétation des religions (Cox, 2010, p. 154).[48]

L'un des futurs collègues de Panikkar à l'UCSB, le philosophe britannique Ninian Smart (1927-2001), dans un essai un hommage à l'autre collègue de Panikkar à Harvard, *Scientific Methodology and Wilfred Cantwell Smith's Misgivings*, qui est apparu dans un ouvrage intitulé *The World's religious traditions : current perspectives in religious studies : essays in honour of Wilfred Cantwell Smith* (1986), affirme qu' « [...] en un sens, le croyant religieux est un monarque : ce sont ses attitudes, ses sentiments et ses croyances que nous essayons de délimiter » (Smart, 1986, p. 257).

---

[48] The phenomenological aim of attempting to communicate the sense of what it is to a believer in an identifiable community without passing judgement on the actual truth or falsehood of its postulated alternate realities, therefore, although fraught with difficulties, continues to define a benchmark for fairness in interpreting religions.

D'après Cox, dans son livre *Towards a World Theology* (1981), Cantwell Smith affirme avoir trois publics différents à qui il faut rendre justice dans ce cas-là : « le groupe religieux qui est à l'étude, la communauté universitaire avec ses normes rigoureuses d'analyse critique et les membres du grand public qui peuvent avoir du mal à comprendre les religions qu'ils ne connaissent pas » (Cox, 2010, p. 154).

En revenant sur le sujet de son cours, Panikkar déclare encore une fois qu'« un rassemblement religieux doit être une rencontre religieuse et ne peut pas être juste une réunion phénoménologique » et que ce serait « le problème des vrais croyants et pas seulement un congrès d'érudits sceptiques » (Panikkar, 1967b). Toutefois, il attire également l'attention sur le fait qu'en atteignant ce stade,

> [...] à moins d'être fanatiques, nous devons nous rappeler que nous sommes tous des pèlerins, et qu'Abraham a été appelé à quitter sa maison et les croyances de son père et de ses ancêtres et même à tuer son fils. Celui qui n'a pas cette préparation, eh bien, peut difficilement se dire catholique (Panikkar, 1967b).[49]

Panikkar reprend alors l'exemple de son ami Cuttat qui, dit-il, était « un jeune diplomate en contact profond avec certains mouvements ésotériques chrétiens-hindous » (Panikkar, 1967b). Avec une autre personne, dont le nom n'est pas clair dans la transcription, Cuttat aurait

> [...] fondé un certain type de spiritualité combinant en particulier des idées chrétiennes et hindoues et l'idée principale était que la continuité sous-jacente dans les cultures du monde et les religions du monde n'est pas seulement une légion de religions, mais une sorte de sous-structure métaphysique qui est présente partout [...] (Panikkar, 1967b).[50]

Ce nouveau type d'approche, selon le professeur Panikkar, relie un homme partageant la position de Cuttat à la rencontre hindoue-chrétienne dans une période (au cours des 10 dernières années, c'est-à-dire à partir de 1957) où « une partie de l'Église chrétienne accepte que les Upanisads, par exemple, puissent être lus comme des livres sacrés » (Panikkar, 1967b). Ce mouvement, qui comprenait aussi « des moines, d'humbles jésuites, de pauvres prêtres séculiers, etc. » et qui avait Cuttat comme représentant, a centralisé l'idée, « non seulement au sein de l'Église catholique, mais entre autres confessions chrétiennes », que le dialogue avec l'hindouisme devrait se faire dès

---

[49] [...] unless we are fanatic, we have to remind ourselves that we are all pilgrims, and that Abraham was called upon to leave his house and to beliefs of his father and forefathers and even to kill his son, he who has not this readiness, well, can hardly call himself or herself a catholic.

[50] […] founded a certain type of spirituality combining specially Christian and Hindu ideas and the main idea was that the underlying continuity in the world cultures and world religions is not just a legion of faiths but a kind of metaphysical substructure which is present everywhere […].

lors d'une manière différente. Selon Panikkar, « ces réunions ont vraiment ouvert de nouvelles voies au dialogue hindou-chrétien » (Panikkar, 1967b).

Pour conclure sur cette étape du cours, Panikkar déclare que les perspectives soulignées « sont trop importantes pour être dispensées et pour que nous acceptions sans critique la méthode phénoménologique de l'épochè comme méthode idéale pour la rencontre entre les religions et pour la rencontre des fois » (Panikkar, 1967b). Il est intéressant de noter que Panikkar parle déjà d'une réunion qui sera plus tard appelée « interfoi » (*interfaith*).[51]

Il faut tout de même remarquer qu'alors la phénoménologie de la religion reste toujours questionnable dans les études de la religion contemporains, l'épochè phénoménologique est toujours considéré comme une approche importante pour la recherche. Selon Greschat « faire l'expérience de la religion de l'autre étudiée » est le meilleur moyen d'avoir une « connaissance authentique » de la totalité de cette religion. « Tout ce que les scientifiques religieux savaient de manière partielle ou marginale est vécu lorsqu'ils font des recherches de terrain *sur place,* au milieu d'événements religieux » (Greschat, 2005, p. 92), car « l'observation est la méthode scientifique par excellence » (Greschat, 2005, p. 100). Le spécialiste de la religion doit, cependant, « mettre une parenthèse dans sa foi personnelle » et « suspendre ses jugements », car il peut y avoir des aspects de la tradition religieuse étudiée qui provoquent la répulsion ou l'aversion. En outre, une relation de « confiance mutuelle » et de compréhension avec les fidèles doit être établie. « Les scientifiques de la religion ne devraient pas tromper les membres de groupes religieux pour qu'ils y pénètrent avec succès. » (Greschat, 2005, p. 98). Ce qui laisse donc « [...] ouverte la question de savoir comment les scientifiques de la religion devraient obtenir des informations sur une religion lorsque ses adhérents rendent impossible l'accès à celle-ci. [...] Il vaudrait mieux accepter la situation » (Greschat, 2005, p. 99-100). Les fidèles sont des sources fondamentales pour la recherche en science de la religion et devraient être étudiés en profondeur, mais en les respectant et pas en les manipulant.

Panikkar n'exclut pas la phénoménologie comme méthode nécessaire « tout d'abord à la formulation de la question » ; deuxièmement, « en vue d'éliminer les fausses peurs et les préjugés », et, troisièmement, « pour défricher le terrain » et éplucher les différents niveaux de croyances sur ce « problème compliqué de rencontre entre les

[51] Ver Tostes, Angélica. Diálogo Interfé. In : Ribeiro, Aragão, Panasiewicz (Orgs.). **Dicionário do Pluralismo Religioso**. São Paulo: Recriar, 2020.

religions ». En bref, « éliminer les obstacles, tous les points de vue et laisser le problème émerger dans toute sa clarté » (Panikkar, 1967b).

En déclarant, de fait, le « besoin absolu » de la méthode phénoménologique, le professeur considère cependant que c'est « un péché d'envoyer quelqu'un à n'importe quel type de mission [...] pour un pays soi-disant non chrétien » - et il met l'accent « n'importe quel type » pour rendre sa critique claire -, sans connaissance préalable de la « richesse » et de la « réalité spirituelle de ce pays » (Panikkar, 1967b). Il qualifie cela non seulement comme un péché, mais comme un crime et qu'il « ne trouve pas un mot plus diplomatique, ou une expression plus douce » pour le décrire (Panikkar, 1967b). Il est clair à ce stade à quel point il se sent libre d'exprimer ses opinions contraires à certaines pratiques de l'Église et, en particulier, celles de l'Opus Dei, qu'il connaissait bien. Mais, il n'a pas toujours pensé comme ça, comme on l'avait déjà remarqué, ce qui prouve aussi une certaine évolution dans sa pensée durant la décade précédente.

Quant à l'épochè phénoménologique, il sera intéressant d'observer à quel point sa pensée a évolué à cet égard tout au long de sa période académique. Enfin la question reste de savoir s'il est possible d'appliquer ses théories du dialogue sur la base de telles critiques ?

Panikkar estime que l'effort fait dans les derniers cours visait à « combler le gouffre entre les phénoménologues et la phénoménologie de la religion » et entre « les philosophes et les philosophes de la religion ». Mais aussi, « chercher à comprendre comment, d'un point de vue phénoménologique, on peut ouvrir la porte à une compréhension plus grande et plus profonde de la question dans son ensemble » (Panikkar, 1967b).

Après cela, nous passons à la troisième question abordée dans cette partie du cours, concernant la transcendance du logos.

1.3 Transcender le logos

Panikkar a commencé son cours du 28 juin 1967 en mettant en relation la phénoménologie et la philosophie. Cette relation serait associée, selon lui, au fait que « l'un des résultats de la phénoménologie est l'autoconscience que le phaenomenon est précisément le phénomène » (Panikkar, 1967b). C'est-à-dire, ce serait « notamment, l'apparence. L'apparence de quelque chose ». Selon le professeur, « depuis Kant, quand il voulait éveiller la philosophie de la somnolence dogmatique, il est courant d'accepter

la distinction entre phaenomen et numena. Le phénomène, ce qui apparaît, et le noumène, ce qui est transparent pour le nous » (Panikkar, 1967b).

Dans son livre *Critique de la raison pure* (1781), le philosophe Allemand, Immanuel Kant (1724-1804) décrit les phénomènes (*Phaenomena*) comme étant « les images sensibles (*Erscheinungen*), en tant qu'on les pense à titre d'objets suivant l'unité des catégories » ; et les noumènes (*intelligibilia*), comme « des choses qui soient simplement des objets de l'entendements et qui pourtant peuvent être données, comme telles, à une intuition, sans pouvoir l'être toutefois à l'intuition sensible […] » (Kant, 2001, p. 223-224).

Pour Panikkar, Kant dit que nous pouvons connaître le phénomène, l'apparence, avec notre esprit, « mais, la chose elle-même, reste toujours cachée, inconnue et un mystère » (Panikkar, 1967b). Cette critique philosophique, que Panikkar classe comme « la philosophie dogmatique de Kant » est, « [...] cette philosophie qui est consciente de la puissance même de ses facultés de connaissance et de son contenu de satisfaction, en connaissant le phénomène et aussi en sachant que la chose elle-même est inconnaissable » (Panikkar, 1967b). Effectivement, Kant affirme que

> [...] quand les sens nous représentent quelque chose simplement tel qu'il apparaît, il faut cependant que ce quelque chose soit aussi une chose en soi et un objet d'une intuition non sensible, c'est-à-dire de l'entendement, c'est-à-dire qu'il doit y avoir une connaissance possible où ne se rencontre aucune sensibilité et qui a seule une réalité absolument objective, en ce sens que par elle les objets nous sont représentés tels qu'ils sont, alors qu'au contraire, dans l'usage empirique de notre entendement, les choses ne nous sont que comme elles apparaissent (Kant, 2001, p. 224)

Le professeur Panikkar déclare, donc, que « depuis lors, jusqu'à Husserl, [...] il était courant, presque acceptable que, eh bien, une chose est la chose elle-même, et une autre chose est son apparence » (Panikkar, 1967b). Il est d'accord avec la distinction de Kant entre le phénomène et le noumène, mais il considère que le philosophe prussien était « moins certain » et que « ses Épigones avaient tout simplement tort de former une séparation entre la chose elle-même et son apparence » (Panikkar, 1967b). Panikkar affirme donc que « la phénoménologie a cherché à se débarrasser de cette obsession de connaître ou de ne pas connaître la chose elle-même » (Panikkar, 1967b). Et que, en ce sens, son « ambition très humble » avec le cours en question serait de « dire, comme quelques voix ici et là, dans le domaine philosophique », qu'« une fois que vous êtes conscient que les choses elles-mêmes sont quelque chose de différent de son apparence, vous ne pouvez plus oublier et surmonter cette distinction » (Panikkar, 1967b).

Il cite ensuite le néothomisme comme un exemple de ce mouvement, plus précisément celui de deux prêtres jésuites, le belge Joseph Maréchal (1878-1944) et le français Pierre Rousselot (1878-1915). Le premier, en plus d'être philosophe et théologien, était un psychologue impliqué dans une psychologie expérimentale. Il considérait que la *Critique de la raison pure* de Kant était restée à une étude des structures formelles de la connaissance « sans remonter jusqu'à l'activité spirituelle constituante dont il s'approche dans les notes de l'*Opus posthumum »* (Colin, 1997, p. 374). Le second, théologien lui aussi, dont le thomisme inspiré « est tout bonnement le seul qui vaille face à Kant », à travers son livre *L'Intellectualisme de S. Thomas* (1908), qui aurait représenté « une force révolutionnaire », par opposition à « l'opération radicale du néothomisme à débattre avec la modernité » (Tourpe, 2003, p. 167).

Pour Panikkar, Maréchal et Rousselot ont tous les deux cherché à étudier la question posée par Kant, « analysant seulement l'intellect », lui attribuant la capacité d'« aller de l'autre côté », à « l'infini ». Selon lui, ils seraient « trop préoccupés par le dialogue avec Kant », à travers « deux petites perspectives » qui ont permis de montrer une « acceptation trop facile de la dichotomie kantienne, entre la chose elle-même et son apparence » (Panikkar, 1967b). Et il ajoute que ce qu'il voulait dire dans la classe précédente est « par rapport à l'unité, pas par la transposition de l'abîme, comme les néothomistes [...] de l'apparence, des sensations, de ce que je sais sur l'accident des choses, grâce à la capacité de mon nous » (Panikkar, 1967b).

Ce qui propose Panikkar, c'est un « dépassement de la dichotomie », non seulement par la prise de conscience que « l'esprit est capable d'atteindre le noumène », mais aussi par la « découverte que la dichotomie elle-même est artificielle » (Panikkar, 1967b). Cette découverte ne s'oppose pas à la « distinction fondamentale entre le noumène et le phénomène, entre la chose elle-même et son apparence ». Mais c'est se rendre compte, en même temps, qu'il ne s'agit pas de « deux choses » distinctes.

> Être conscient que l'apparence [...] n'est pas autre chose. Je connais avec mon esprit, avec mes sens, l'apparence. Et derrière, au-delà, il y a quelque chose de plus. Il n'y a pas rien, derrière, au-delà. La seule chose que je dois reconnaître ce que l'apparence est l'apparence des choses, mais la chose ne se trouve pas quelque chose de caché et au-delà. La chose est incarnée comme elle est. La chose n'est pas quelque chose en dessous, se déplaçant discrètement. Bouger, déplacer les fils des marionnettes ou des apparences. La chose, c'est la chose. Et est tel qu'elle apparaît. N'est rien d'autre que l'apparence comme apparence. L'apparence est irréelle si je prends l'apparence comme la chose.,

> mais si je la reconnais comme une apparence, c'est la chose (Panikkar, 1967b).[52]

Cette pensée de Panikkar est associée aux concepts hindous de *l'advaita*[53] et de *maya*[54], sans que ce soit un hasard, il utilise un exemple classique de Vedanta pour l'illustrer à ses élèves. En supposant que cette connaissance doit exister afin d'éliminer l'ignorance (*avidya*) entre le réel et l'illusoire, il cite la métaphore de la corde et du serpent. On peut voir une corde et penser que c'est un serpent. Nous ressentons la peur au début, mais en nous approchant, nous nous rendons compte que c'est seulement une corde.

> L'ignorance est de penser que cette chose est un serpent. Si je découvre que la vraie chose n'est pas un serpent, mais une corde, je découvre la corde, et je me débarrasse de la surimposition de quelque chose qui me viennent à l'esprit et que je prise par un serpent. Serpent et corde ne sont que deux et la même chose. Le serpent, dans ce cas, est l'apparence de la corde. Mais il n'y a pas deux choses. Le moment où je découvre que ce n'est pas l'autre chose, ce n'est pas réel, je dirais. Mais quand je découvre que cela a la forme d'un serpent, qui apparaît comme un serpent, alors. Je suis pacifié et je découvre la même chose, pas une autre chose (Panikkar, 1967b).[55]

Pour conclure la question de façon très succincte, Panikkar déclare que « la phénoménologie nous rend plus conscients de l'apparence, nous révèle la réalité, en la couvrant, en la voilant d'apparence, qui est à la fois révélation, manifestation des choses et dissimulation, vêtement de cette même réalité » (Panikkar, 1967b). Pour lui, le but de la phénoménologie serait de « transcender le logos [...] en reconnaissant l'apparence ». En ce sens, cette connaissance pourrait être appliquée à la compréhension du « Mystère de la Trinité », par exemple. Mais il pose pourtant la question : « Comment transcender le Logos ? Transcender les concepts ? » (Panikkar, 1967b).

---

[52] Being aware that the appearance […] is not another thing. I know with my mind, with my senses, the appearance. And behind, beyond, there is something else. There is not nothing else, behind, beyond. The only thing I have to recognize that the appearance is the appearance of the things, but the thing does not lie something hidden and beyond. The thing is incarnated as it were. The thing is not something underneath., moving discrete. Moving, moving the threads of the marionets or the appearances. The thing is the thing. And is as it appears. Is nothing but the appearance as appearance. The appearance is unreal if I take the appearance as the thing., but if I recognize it as an appearance, that is the thing.

[53] L'a-dualité *(advaita),* où les contraires s'intègrent et ne s'excluent pas, contrairement au principe de non-contradiction occidentale. Exploré par Śaṅkara (788 av. J.-C.), fondateur de l'école de pensée (dites philosophique) connue sous le nom de Vedanta *Advaita.*

[54] Le voile qui couvre la réalité pour nous donner l'illusion de séparation.

[55] The ignorance is to think that that thing is snake. If I discover that the real thing is not a snake but a rope, I discover the rope, and I just get rid of the superimposition of something which come to my mind and toke that/or mistake that for snake. Snake and rope are just the two and the same thing. The snake, in that case, is the appearance or the rope. But there are not two things. the moment that I discover that this is not another thing is not real I would say. But when I discover that that has the form of a snake, that appears as a snake, then. I am pacified and discover the same thing, not another thing.

Selon lui, l'une des tentatives qui a été largement utilisé consiste à « penser que ma philosophie est la vraie chose qui me conduit à la découverte de la vérité. [...] surmonte toutes les erreurs et découvre vraiment la vérité » et que tous les autres auraient tort (Panikkar, 1967b). C'est une découverte qui peut être comprise comme un acte d'amour, comparé à l'amour d'un père pour ses enfants, qui lui fait les voir comme les plus beaux enfants du monde. Pour Panikkar, « c'est merveilleux d'aimer et de découvrir qu'il y a une vérité [...]. Mais en même temps, ce n'est pas toute la vérité. (Panikkar, 1967b).

L'autre façon de chercher à transcender les concepts serait, selon lui, utilisée par ceux qu'il reconnaît plus comme mystiques que comme philosophes. Il s'agit de « nier toute philosophie » pour arriver à la vérité. Panikkar affirme que « plus d'une école mystique, plus qu'une tendance piétiste, avait cette idée à l'esprit » (Panikkar, 1967b). Pour ce genre de pensée, toute rationalité ne suffira pas à arriver à la vérité, au réel : « Vous ne comprendrez jamais l'homme si vous êtes un philosophe essayant de comprendre - le fait est que soit vous aimez un seul ou vous surmontez tout et n'importe quoi - et puis vous y arrivez » (Panikkar, 1967b).

Le meilleur exemple de ce dernier type de pensée serait « l'une des productions les plus importantes de l'esprit humain », le système *Madhyamika* du bouddhisme.

> Est-ce ce système qui tente de tout surmonter en prouvant avec les outils que cette philosophie particulière lui offre. Que toutes les déclarations de cette philosophie ne sont ni cachées ni vraies. Et par cela détruire toute tentative d'atteindre la réalité et d'atteindre la vérité - tous les moyens possibles qui / l'homme peut gérer. Le Madhyamika est la dialectique de toutes les philosophies, la destruction de toutes les philosophies (Panikkar, 1967b).[56]

Ce n'est pas une philosophie opposée à l'autre ou « le déni de la philosophie », qui ne cesserait pas d'être « un autre type de philosophie » (Panikkar, 1967b). C'est un système qui utilise les méthodes et les principes mêmes d'une philosophie pour démontrer sa propre incohérence.

Une troisième tentative pour « transcender les concepts », la « seule possibilité restante », serait la philosophie critique. Pour Panikkar, ce type de philosophie consiste à « analyser ses hypothèses et celles des autres – cherchant à parvenir à un certain degré de consensus jusqu'à un certain degré de conscience – à un certain niveau et à être conscient de ces hypothèses et à ne rien absolutiser [...] » (Panikkar, 1967b). Ces hypothèses, sans

[56] Is that system which tries to overcome everything by proving with the tools that that philosophy offers to it. That all the statements of that philosophy are neither hidden nor true. And by that destroy any attempt of reaching reality and reaching the truth - any possible means which/man can handle. The Madhyamika is the dialectic of all philosophies, the destruction of all philosophies.

les prendre comme nécessaires ou universelles, mais en cherchant à identifier dans quels groupes elles sont - ou non - acceptées, jusqu'à ce qu'on arrive à certaines conclusions. « En étant conscient des hypothèses, je suis en même temps conscient de la force et de la fragilité de ma position » (Panikkar, 1967b). Et ici, Panikkar mentionne la distinction qu'il fait entre la relativité et le relativisme, généralement pour aborder la question du pluralisme religieux, que nous verrons plus tard.

Les questions clés auxquelles Panikkar cherche à répondre ou du moins à soulever lorsqu'il aborde ce sujet, dans cette discipline, sont les suivantes :

> Comment puis-je comprendre l'homme qui a une autre compréhension de la compréhension ? Comment puis-je comprendre un homme tel qu'il se comprend lui-même ? Et d'une manière si particulière, QUE cela implique-t-il qu'il aient une compréhension spécifique de la compréhension ? (Panikkar, 1967b).

La transcendance du logos serait directement liée à cette compréhension et à la confrontation de ce qui serait un grand défi pour la conscience chrétienne.

> Le défi de l'universalité, qui est implicite d'une certaine manière dans la pensée chrétienne, n'a que deux voies de sortie : soit, renoncer à comprendre et simplement essayer de vivre dans la coexistence pacifique, ou renoncer aux essences, transcender les concepts, dire qu'au-delà des concepts, au-delà de la compréhension, peut être encore la chose sous laquelle je suis (stand under), quand je comprends (understand) (Panikkar, 1967b).[57]

Et il poursuit en affirmant que c'est donc pour cela qu'il est important de « transcender le logos » là aussi « où l'esprit occidental a quelques difficultés » (Panikkar, 1967b). Il dit aussi que c'est le moment de revenir à la question de l'épochè. Selon lui, l'objectif de « mettre entre parenthèses » leur foi serait de « parvenir à un consensus sur lequel tout le monde pourrait partager ». L'erreur de cette pensée serait, dans le fait de croire que l'obstacle à atteindre ce consensus serait la foi elle-même et les convictions elles-mêmes, alors que le véritable obstacle serait leur conceptualisation. « Les obstacles seraient le monde conceptuel tout entier » (Panikkar, 1967b).

Dans sa conception, « [...] il y a une différence entre ce que je dis, c'est-à-dire le langage, le logos et le sens, ce qui est une différence entre les langages [...]. Le sens ne peut pas être dit. Le sens ne peut être compris, ce que cela présuppose [...] » (Panikkar, 1967b). Panikkar donne alors une explication sémantique se référant au mot *pressupose* en anglais, qui est écrit avec un p, mais qui est en fait sous, c'est-à-dire, le mot serait *pre-*

[57] The challenge of universality which is implied in one way in christian thought, has only two ways out: either, renouncing to understand and just trying to live in peaceful coexistence, or renouncing the essences, transcending the concepts, saying that beyond the concepts, beyond the understanding, may be still the thing under which I am, when I understand.

sub-pose, où « pose » signifie « position ». La position dans ce cas-là serait ce qu'il appelle la « coordonnée culturelle », déterminée par une « catégorie géographique » et « une catégorie historique ». Et il donne l'exemple : « [...] c'est comme être musulman, hindou à l'époque de Vatican II ou à une autre époque [...] » (Panikkar, 1967b). Toutefois, il faudrait, selon le professeur, « passer sous les apparences, même sous le temps et l'espace » pour découvrir, alors, « qu'il s'agit d'une présupposition ». A partir de ce moment, on aurait « une intuition qui est intérieure » - je pense qu'il voulait dire antérieure -, « qui précède, qui est l'anticipation. Comment pouvons-nous présupposer quelque chose ? » (Panikkar, 1967b). Et il répond lui-même comme suit :

> Je ne peux obtenir cette présupposition, cette anticipation, cette intuition avant tout, antérieur à tout, que lorsque je suis déjà là, ce n'est pas un truc, ce n'est pas quelque chose que je sais par d'autres moyens. Il est, je suis déjà là, et je partage également avec lui cette même présupposition (Panikkar, 1967b).[58]

Nous comprenons ici que Panikkar se réfère à une expérience, qui ne passerait pas nécessairement par l'intellect ou seulement par l'intellect. Il comprend que nous devons « partager quelque chose » avec l'autre personne afin de la comprendre et que le partage serait lié à une « expérience humaine ». Il se demande si une telle expérience serait « intelligible sans les concepts ». Sans le Logos ? Le professeur attire ensuite l'attention sur le fait que les concepts sont en eux-mêmes limités et qu'« il y a une prise de conscience qui ne peut pas être conceptualisée », parce que si c'est le cas, « il n'y a aucune possibilité de transcender le logos ». Et puis il y a le risque de tomber dans une « [...] orthodoxie et celui qui n'a pas ce concept, qui a une validité universelle, eh bien, il est du mauvais côté » (Panikkar, 1967b). Il ajoute : « vous pouvez être charitable avec lui ou ce que vous voulez, mais vous ne pouvez ni le comprendre ni l'accepter. Et puis viennent les vérités universelles, les déclarations universellement valables » (Panikkar, 1967b).

Panikkar cite comme référence sur le sujet le livre *The Future of Belief*, du philosophe canadien Leslie Dewart (1922-2009). Il raconte avoir pu rencontrer Dewart et lui exposer sa critique pour conclure que, finalement, le Canadien était d'accord avec lui. Une telle critique consiste dans le fait que l'auteur aurait déclaré que « toute conscience est toujours conceptuelle », alors que, pour Panikkar, « toute conscience humaine n'est pas conceptuelle ou conceptualisable » (Panikkar, 1967b).

[58] I can only get this presupposition, this anticipation, this intuition before everything anterior to everything only when I am already there, it is not a trick, it is not something which I know by others means. It is, I am already there, and I am also sharing with him that same presupposition.

L'impossibilité de conceptualiser serait le moyen « pour qu'un autre niveau de conscience puisse émerger sans rompre la continuité » (Panikkar, 1967b). Parce que, si tout était conceptualisable, un nouveau niveau de conscience surgirait lors de l'introduction d'un nouveau concept, sans qu'il y ait une sorte d'évolution par rapport au niveau de conscience ou au concept précédent.

> [...] si un nouveau degré de conscience signifie un nouveau concept, et si le concept est juste la chose et il n'y a aucune possibilité d'une expérience non conceptuelle, et une conscience non conceptuelle, alors, le nouveau concept, correspond à une chose nouvelle. Il n'y a pas de continuité. Même, si c'était le cas, comment puis-je savoir que le concept B, suit le concept A, qui se réfère au même problème ? (Panikkar, 1967b).[59]

Cette continuité ne serait possible que si nous pouvons accepter qu'il y ait « une conscience non conceptuelle » implicite dans le concept A, qui sera développée et deviendra plus tard concept B. De cette façon, il y aurait « un réel progrès » entre les deux concepts. Dans le cas du sujet étudié, Panikkar comprend que « si je comprends l'autre, je le fais passer sous un nouveau concept, parce qu'avant je ne le comprenais pas ». (Panikkar, 1967b).

L'enseignant pense alors que la conscience non conceptualisable « la plus importante » serait « l'autoconscience ». Parce que si l'on est conscient de soi-même, il ne serait pas possible de se conceptualiser. « Une conscience humaine et pas seulement psychologique, physiologique ou sensorielle » (Panikkar, 1967b). Il continue par une critique cinglante de Parménide et du principe de non-contradiction, qu'il développera plus tard dans des articles et des livres. Cette critique place le principe de non-contradiction, développé dans la pensée philosophique occidentale, dans une opposition au principe d'identité, plus aligné sur la pensée orientale.

Dans son cours, Panikkar adresse des critiques à des philosophes tels que Platon, Aristote, Descartes, Thomas d'Aquin, Kant et Hegel pour avoir associé la pensée à l'être et promulgué que « ce à quoi on ne peut pas penser, ne peut pas être » ou que « ce qui est contradictoire, ne peut pas être » (Panikkar, 1967). Ce passage est un peu confus dans la transcription, mais Panikkar postule que :

> Il ne s'agit pas de nier le principe de non-contradiction. C'est seulement la question d'être conscient que ce qui est n'a pas besoin de se manifester à moi […]. En effet, non. Mais le fait que je ne puisse pas penser comme quelque chose de réel ce qui est contradictoire, ne suit pas, […] qu'il n'ait pas besoin

[59] [...] if a new degree of consciousness means a new concept, and if concept is just the thing and there is no possibility of a non-conceptual experience, and a non-conceptual consciousness, then, the new concept, corresponds to a new thing. There is no continuity. Even, if it were so, how do I know it that the concept B, follows the concept A, that refers to the same problem? (Panikkar, 1967b).

> de me paraître, de sorte que je ne peux pas l'inclure dans mes catégories de pensée. (Panikkar, 1967).[60]

Afin d'illustrer sa position, il s'y réfère comme étant « notre propre conscience de soi ». Et à ce stade, il se réfère au philosophe Allemand, Martin Heidegger (1889-1976), dont la « réflexion moderne » pourrait apporter cette question. Panikkar affirme que lorsque nous sommes conscients de nous-mêmes, nous sommes également conscients qu'il n'est pas possible de nous inclure entièrement dans un concept. Cependant, il reste à faire « une distinction entre le sujet et l'objet », entre la conscience et soi-même. Et cette conscience évolue au fil du temps, au point où nous pouvons dire que nous nous connaissons mieux maintenant qu'avant. Et cela ne signifie pas que la conscience (Je) était fausse, mais que l'objet (ego) observé est en constante évolution.

> Cet ego, ici, évolue de A, à B et à C et, à chaque fois, je suis B je suis A et je suis C, et c'est correct. Je suis pleinement auto-conscient. Et pourtant, dans cette conscience de soi, je n'épuise mon Je. J'ai un concept de moi-même et, au même temps, il y a une conscience de moi qui n'est jamais mise dans des concepts - qui ne peuvent jamais être conceptualisés - qui est constante, transcendante, et qui permet précisément la croissance de la conscience, qui permet la croissance de devenir de plus en plus conscient sans perdre mon moi, mon identité (Panikkar, 1967b).[61]

Avec cette explication, nous comprenons qu'il est clair que la conception de la conscience décrite par Panikkar est directement liée au concept *ātmā* de la pensée hindoue. Comme on le voit dans nos recherches précédentes, le *Tattvabohdah,* « manuel d'introduction » aux concepts *d'Advaita* Vedanta[62], l'*Ātmā* est « l'Être », « la vraie nature du je », il est donc permanent, « toujours existant » *(satyam),* tandis que tout le reste est transitoire. Ce sont les différents rôles que nous représentons tout au long de la vie (père/mère, fils/fille, mari/femme, etc.) qui changent, qui se modifient à travers les différentes expériences. Le discernement est donc nécessaire – « la question de la vérité » (*tatvva-viveka*) - pour séparer ce qu'est réel de ce qui est transitoire, ou temporel, et continuer à représenter les différents rôles, conscients qu'ils sont transitoires et non notre

---

[60] It is not the question of denying the principle of non-contradiction. It is only the question on being aware that that what is does not need to manifest itself to me, […]. Indeed, not. But the fact that I cannot think as real something which is contradictory, does not follow, […] which does not need to appear to me, so that I cannot included it in my thinking categories.

[61] This ego, here, is growing from A, B and C and each time I am B I am A and I am C, and this is right. I am fully self-aware. And yet, in this self-awareness, I do not exhaust my I. I have a concept of myself and at the same time there is an awareness of myself which is never put into concepts - which can never be conceptualized - which is constantly, transcending, and which precisely allows the growth of consciousness, which allows the growth in becoming more and more aware without losing my I, my identity.

[62] Tradition de connaissance commencée « par Sankara, vers l'an 800 de notre époque » (Eliade, 1978).

véritable « soi ». L'*Ātmā* n'est pas le corps, dans aucune de ses dimensions possibles (dense, subtile et causale) ou dans un état d'éveil, de rêve ou de sommeil profond. L'*Ātmā* serait « la vraie nature du je [...] éternelle, immuable, absolue » (Śankaracarya, 2007, p. 43). Cette reconnaissance de *l'ātmā* comme la « vraie nature du je » est un facteur important parce qu'elle place les êtres humains au même niveau, reliés par cette essence. C'est donc un concept fondamental dans la pensée de Panikkar.

Dans le cours daté du 30 juin 1967, Panikkar divise les séances qui seront développés au cours du prochain mois et demande à l'un des étudiants d'écrire dans les colonnes le nom de l'auteur à présenter et l'étudiant qui se produira. Chaque jour se référait à un thème ou une période historique. Parmi les noms mentionnés figurent : les Pères de l'Église, Athanasius, Grégoire de Nise, les synoptiques, Saint Jean et Saint Paul, Mohamad, Thomas d'Aquin, Nicholas de Cuse, Thomas More, Ricci, Vivekananda, Gandhi, Pamakrishina, Tagore, Aurovindo, Wesley, Newman, James, Whitehead, Emerson, Heschel, Donne, John Wu, Bishop Ford, Berdyaev, Martin Buber, Bonhoeffer, Cuttat, Daniélou, Dag Hammarskjold, W. Smith, Karl Barth, United Nations, Paul Tillich, Gilbran, Baldwin, Gregory Baum, Lubac, Schletter, Jean XXIII, Schweitzer, Malcom X, John Edwards, Nichiren et la Bhagavad Gita.

L'enseignant reprend alors la question de la transcendance du Logos et déclare que, ce faisant, « nous pouvons parvenir à un certain accord et communion avec les autres sans les empiéger, mettre nos idées ou transformer leurs idées en nôtres » (Panikkar, 1967b). Il cite ensuite deux textes bibliques – Philippiens 2.7[63] et 2 Corinthiens 8.9[64] -, qui parlerait de ce genre de kénoses (se vider de sa propre volonté), que la tradition chrétienne n'aurait pas encore profondément expliquée ou interprétée. Ces passages pourraient donner aux élèves des indices sur la façon

> [...] d'être tous à tous, de comprendre tout le monde et d'être pour tout le monde universel. Mais, au prix du vide total, se dépouiller de la richesse conceptuelle. Les concepts ne sont pas universels, sont liés à la culture, à la période, au temps et à l'espace. Nous ne pouvons pas comprendre la propre compréhension des autres peuples d'eux-mêmes si nous ne transcendons pas les concepts et quand, en Philippiens et Corinthiens, nous constatons que Christ a vidé soi-même, ça peut nous donner une idée de ce qui est signifié (Panikkar, 1967b).[65]

[63] "**7** mais s'est dépouillé lui-même, en prenant une forme de serviteur, en devenant semblable aux hommes"

[64] "**8** Je ne dis pas cela pour donner un ordre, mais pour éprouver, par le zèle des autres, la sincérité de votre charité. **9** Car vous connaissez la grâce de notre Seigneur Jésus-Christ, qui pour vous s'est fait pauvre, de riche qu'il était, afin que par sa pauvreté vous fussiez enrichis."

[65] [...] to be all to all, to understand everybody and to be for everybody universal. But, with the price of total emptiness, stripping oneself of conceptual richness. Concepts are not universal, are tied down to the culture, to the period, to time and to space. We cannot understand other People's own understanding of

Et il poursuit en disant que ce n'est que si nous le faisons comme les enfants et que nous « transcendons les concepts et la pensée conceptuelle, que nous pourrons nous débarrasser de tout pré-concept » (Panikkar, 1967b).

Panikkar se réfère alors à l'introduction de son livre *The Unknown Christ of Hinduism* (1964), le résultat de sa thèse de doctorat en théologie. Dans cette publication, il cherche à

> […] montrer que toute rencontre, qui vaut le nom, doit précisément transcender tout ce qui appartient au domaine des idées, des concepts, et donc aussi de la philosophie et de la théologie. C'est seulement là que la vraie place du Christ en tant que figure universelle, sauveur, peut être trouvée et justifiée (Panikkar, 1967b).[66]

Ce livre est, en fait, une étape importante dans le travail de l'auteur qui lui a valu beaucoup de critiques. En ce qui concerne le sujet actuel, c'est important de se rappeler d'un concept clé dans l'œuvre de Panikkar qui traite de l'universalité du Christ. Il s'agit du concept de Christophanie[67].

Après cela, il passe à l'approche philosophique de la question.

---

themselves if we don't transcend the concepts and when in Philippians and Corinthians, we find that Christ emptied himself that may give a hint to us of what is meant.

[66] to show that any encounter Worth the name has precisely to transcend all that belongs to the realm of ideas, of concepts, and thus also of philosophy and theology. It is only there that the real place of Christ as universal figure, savior, can be found and justified.

[67] Une théorie selon laquelle, à travers une vision trinitaire et théandrique du Christ, il peut y avoir une rencontre avec Lui qui va au-delà de la doctrine chrétienne. Par conséquent, Christ ne serait plus un « monopole des chrétiens ». Il faudrait adopter une « vision contemplative » qui surmonte le Jésus historique et se tourne vers le Christ qui « ne se révèle que dans la rencontre personnelle de la foi », lorsque *la métanoïa* est produite et qui peut être « présente et active dans des aspects aussi divers qu'il y a des traditions religieuses » (Ver Panikkar, 2016).

2 UNE APPROCHE PHILOSOPHIQUE

Panikkar annonce qu'il entamera l'approche philosophique du sujet, car il est devenu clair que « la phénoménologie est nécessaire, mais pas suffisante ». Sans vouloir avoir la prétention de la définir, il dit comprendre la philosophie comme « un certain effort intellectuel pour venir à bout de la réalité ultime » (Panikkar, 1967b). Toutefois, il admet que l'approche philosophique pose un grave problème, car elle suppose de prendre au sérieux notre « condition humaine et notre capacité intellectuelle », sans nous soumettre à des « instances externes » (Panikkar, 1967b). À partir de là, il devra être « un vrai philosophe », sans se soucier des résultats de sa digression sur la question. Car, « celui qui n'est pas prêt à remettre en question sa propre foi n'est pas prêt et cesse d'une certaine manière d'être chrétien » (Panikkar, 1967b). Et chercher à se justifier à partir de quelque chose que nous savons déjà n'est seulement « pas la philosophie », mais est « ennuyeux ».

Il met alors son point de vue personnel et le dilemme qui l'afflige sur ce positionnement :

> Je me demande, comment puis-je appartenir à une secte, […] qui a existé dans le monde depuis vingt siècles, deux mille ans dans le coin du monde, pour être plus précis, quand l'humanité existe sur la terre au moins un demi-million d'années. Comment puis-je appartenir à une secte [...], qui a condamné toute autre personne qui n'appartient pas à cette secte, qui est apparue à l'humanité à seulement quelques minutes d'âge. Et, bien, deux mille ans devant 500 mille, ce n'est pas grand-chose. Comment puis-je être étranger à la grande majorité de l'humanité, dans le passé et même dans le présent et dans l'avenir. C'est un vrai problème personnel pour moi. En même temps, comment puis-je laisser disparaître ce dont je pense [...] être la vérité ? Comment puis-je ne pas prendre au sérieux mon engagement envers le Christ, ni mon amour pour Lui, ni mon obéissance à l'Église, ni mes idéaux chrétiens, ni ma loyauté envers mes propres engagements personnels ? Et celui qui ne voit pas le problème est innocent ou aveugle. La tension, le conflit[68] (Panikkar, 1967b)

Cette quasi-confession en dit long sur sa personne, son moment de vie et ses conflits internes, alors qu'il vient de quitter l'Opus Dei. En même temps, il y assume pleinement cet engagement académique important, celle d'un « vrai philosophe ». Et, sans

[68] I ask myself, how can I belong, to a sect, well, which has existed in the world for twenty centuries, two thousand years in the corner of t h e world, to be more precise, when humanity exist on earth at least half a million years. How can I belong to a sect […], which has condemned anyone else who does not belong to that sect, which appeared to humanity just a couple of minutes of age. Well, two thousand years in front of five hundred is not much. How can I be alien to the great bulk of humanity, in the past and even in the present and in the future. This is a real personal problem for me. At the same time, how can I let disappear what I think […] is the truth? How can I take not seriously my commitment to Christ, or my love to Him, or my obedience to the Church, or my Christian ideals or my loyalty to my own personal commitments? And he who does not see the problem is either innocent or blind. The tension, the conflict.

renoncer à sa conviction, il se met dans une position d'ouverture et de vulnérabilité, de fragilité, en acceptant la tension et le conflit inhérents à cette position. Il avertit ses élèves que s'ils veulent faire un peu de travail et recevoir un titre, ils sont « malhonnêtes avec eux-mêmes et avec la société », parce que l'effort philosophique exige un dévouement de toute la vie (Panikkar, 1967b).

Le cours suivant, le 2 juillet 1967, il commence à traiter de la question herméneutique dans le cadre de l'approche philosophique. Cette question a été développée, selon le plan du séminaire, sous trois aspects : a) La philosophie en tant qu'herméneutique ; b) Le langage et la conscience ; et c) La *transmythisation*. Nous nous occuperons du premier et du dernier ici, parce que la question la plus spécifique du langage sera abordée plus tard, lorsque nous aborderons le thème du pluralisme, et aussi parce que nous n'avons pas eu accès à ce thème à ce moment de la transcription.

2.1 La philosophie comme herméneutique

Panikkar rappelle aux élèves que le problème abordé dans la discipline liée à l'herméneutique, ne concerne pas les textes, le logos, qui est ce qui a été et est toujours en train d'être fait dans la modernité jusque-là. « Le problème qui a été étudié encore et encore et approfondi a été le problème de comprendre le texte, de comprendre le mot. La parole de Dieu et la cristallisation de cette parole » (Panikkar, 1967b). Mais, la question qu'il avait l'intention d'aborder est notamment l'application de l'herméneutique non au texte, mais à l'être humain.

Et il donne l'exemple d'une maison en feu, où il est nécessaire de décider entre sauver la seule copie restante dans le monde du Second Testament ou une femme âgée qui a déjà vécu sa vie. Selon lui, la seule façon pour la vie de cette femme d'avoir un plus grand poids que les Écritures est subordonnée au sentiment que nous aurions de la nécessité de la sauver.

Le problème qui se pose, alors, selon l'enseignant est celui de la compréhension de l'être humain, non pas par la « compréhension de la parole de Dieu, de la Parole, du Logos, comme dans la tradition Chrétienne occidentale », mais par le mythe. « Parce que la plupart des hommes d'autres religions, plus que les Occidentaux, [...] vivent encore dans le mythe » (Panikkar, 1967b). En étudiant le mythe, il est possible de « comprendre l'homme dans sa dimension la plus profonde – sa religiosité, sa compréhension de soi-

même, sa conscience » (Panikkar, 1967b). Et puis la question suivante se pose : « [...] comment puis-je partager la conscience de quelqu'un ? » (Panikkar, 1967b).

Pour commencer à répondre à la question, Panikkar dit qu'il pourrait utiliser un passage des *Upaniṣad* ou un autre texte hindou, mais qu'il a fini par choisir un passage de Saint Augustin. Sans donner la référence précise, il dit qu'un tel passage aiderait à

> [...] clarifier ou à illustrer la question et à nous demander comment nous pouvons voir le voyant, et nous sommes venus seulement au résultat que nous ne pouvons voir le voyant qu'en voyant avec lui et ne pas le voir, renonçant à toute sorte de vision de Dieu et de voir avec lui, étant une partie de ses yeux et n'essayant pas d'analyser sa recherche ou son œil scrutant, comme si nous étions dehors et en position de réifier, d'objectiver, et par cela, de tuer le Dieu vivant[69] (Panikkar, 1967b).

Selon lui, cette même attitude serait possible à l'égard des êtres humains et la façon d'accéder à la conscience de ceux avec qui on est en contact. C'est une attitude qui n'objective pas l'autre, parce que quand il s'agit de la « connaissance objective » il y a un changement de l'objet de connaissance. Il reste au contraire inchangé. Et il cite le principe d'incertitude, du physicien allemand Werner Heisenberg (1901-1976), décrit ainsi :

> Même si je pouvais voir l'autre homme objectivement, ça allait impliquer d'un côté, une modification à travers ma propre connaissance, et d'un autre côté, une transformation, parce que ce dont je connais c'est l'objet et non pas le sujet, lequel prétend être et indubitablement l'est. Nous n'essayons pas de comprendre maintenant le texte, ni le mot vivant ou écrit, mais un homme vivant dans toute sa complexité[70] (Panikkar, 1967b)

Cette pensée de la relation sujet-objet est en effet très présente dans son œuvre. Et pour illustrer ce que signifie « comprendre », il évoque la pensée de l'érudit Allemand Kurt Goldammer (1916-1997). Le phénoménologue a publié plusieurs livres, dont *Die Formenwelt des Religiösen : Grundriss der systematischen Religionswissenschaft* (1960), dont nous n'avons pas trouvé la traduction. Cependant, Panikkar souligne qu'il existe une traduction en anglais, mais pas de la partie du paragraphe qu'il aimerait citer et qu'il le fait librement en traduisant directement à partir de l'allemand.

> […] comprendre, c'est être immergé dans l'existence d'un autre, ayant renoncé pendant un certain temps partiellement ou pour le cas particulier, à sa propre existence. En tout cas, la compréhension est la rencontre entre les existences

[69] [...] clarify or illustrate the issue and ask ourselves how we can see the seer, and we came only to the result that we can see the seer only by seeing along with him and not seeing him, renouncing any kind of vision of God and seeing with him, being a part of his eyes and not trying to analyze his searching or scrutinizing eye as if we were somehow reifying, objectifying, and by this, killing the living God.

[70] Even if I could see the other man objectively, that would imply on one hand, a modification through my very knowledge, and on the other hand, a transformation, because what I know is the object and not the subject which he claims to be undoubtedly is. We don't try to understand now the text nor the living or written word but a living man in al1 his complexity.

> qui recherchent le contact et qu'au moins l'un d'eux désire pénétrer dans l'autre. Comprendre, c'est sortir de la simple position d'un spectateur. Cela signifie l'explosion de la distance afin d'atteindre une participation interne, même lorsque celui qui comprend n'aveugle en aucune façon celui qui est compris. Même s'il ne renonce pas à sa propre existence et sa direction et la considère comme absolue, dans cette phénoménologie religieuse-scientifique et tout engagement religieux-scientifique systématique, a sa tâche herméneutique de la relation existentielle du désir de comprendre[71] (Panikkar, 1967b).

Il est extrêmement important de bien identifier ce « désir de comprendre » l'autre, défini par Goldammer, puis qu'il est à la base de plusieurs développements de la pensée de Panikkar, en particulier en ce qui concerne le dialogue interreligieux. Mais pour l'instant, c'est à nous de souligner l'idée de l'auteur que la connaissance, dans ce cas, doit passer par la sphère de l'amour et ne pas se limiter à une relation sujet-objet.

Dans notre article *O conhecimento amoroso* advaita*: uma experiência mística em Raimon Panikkar* (2019)*,* nous avons pu développer cette idée plus profondément. Mais, de manière générale, ce qu'il appelle la « connaissance aimable » est lié à sa critique à la tendance à la départementalisation dans la pensée moderne occidentale. Il y montre une séparation entre la connaissance et l'amour, qui, selon lui, représenterait la « perte de l'innocence ». Il encourage alors le rétablissement d'une « nouvelle innocence », où l'amour et la connaissance vont de pair, et l'action est plus liée à l'essence originaire de l'être humain qu'à l'ego et à la pensée conceptuelle. (Panikkar, 2015b, p. 51). L'amour serait alors la vie elle-même en mouvement, en dehors du domaine exclusif de la raison. Ce que propose l'auteur, c'est une articulation non dualiste entre l'amour et la connaissance.

La connaissance aimable, dans la conception de Panikkar, suppose que « nous devenions ce dont nous connaissons », c'est-à-dire, c'est une essence ontologique de la connaissance humaine, qui doit être « un acte de l'Être tout entier » et non « [...] un dispositif purement épistémologique » (Panikkar, 2013, p. 370). C'est sa grande distinction par rapport à la cognition scientifique : « [...] l'amour est une partie intrinsèque de l'acte de savoir » (Panikkar, 2013, p. 370). Dans le cas, de la relation sujet-objet, ce que le professeur voudrait transmettre est le suivant :

---

[71] [...] to understand is to be immersed in the existence of another, having renounced for a time partially or for the particular case, to one's own existence. In any case, understanding is the encounter between existences which look for contact and which at least one of them desires to penetrate into the other. Understanding is the coming out of the mere position of a spectator. It means the blowing up of the distance in order to reach an internal participation, even when he who understands does not blind in any way he who is understood. Even if he does not give up his own existence and direction and considers it as absolute, in this every religious-scientific phenomenology and every systematic religious-scientific engagement, has its hermeneutic task from the existential relation of the desire to understand.

> Je ne peux comprendre l'autre que comme moi-même (*myself*). Mais ça c'est possible seulement, […] si l'autre me comprend aussi comme lui-même, que son soi-même (*himself*). Cela signifie une communication. Comprendre est possible seulement s'il y a la communion de soi au singulier. Et cela, est précisément l'amour, pas l'objet de l'amour[72] (Panikkar, 1967b).

Tout autre type de relation qui est inséré dans le « schéma sujet-objet » ne présuppose pas ce type d'amour et de compréhension que Panikkar propose. Et ce serait la grande force, mais aussi la principale faiblesse du monde occidental, qui, selon lui, se dispense de ces « relations objectives » afin que les entreprises, les écoles et les machines fonctionnent efficacement. Toutefois, le « danger » serait de « penser que cette pensée et les relations objectives » sont les seuls et les plus importantes au monde (Grassi, 2019).

Pourtant, il attire l'attention sur le fait qu'il ne s'agit pas de nier la pensée objective ou d'assumer une posture seulement « non objective », mais de surmonter le dualisme du « schéma sujet-objet » sans tomber dans un monisme. C'est-à-dire qu'il est nécessaire d'utiliser *«* l'intuition *advaita »,* la vision a-duale de la réalité. Cependant, il ajoute qu'il n'a pas le temps de développer ce sujet avec ses élèves (Panikkar, 1967b).

Panikkar souligne alors, qu'il n'y a pas de sujet, ni d'objet, sans relation. L'un n'existe pas sans l'autre, l'existence de l'un présuppose l'existence de l'autre. Et que, d'ailleurs, si nous regardons la perspective de l'objet, ce sera toujours aussi un sujet en soi. Si on va chercher le « sujet sans relation. [...] un sujet qui soit le dernier substrat de tout, indifférent, sans rapport » (Panikkar, 1967b). Selon lui, ce « sujet ultime » n'existe pas et cette prémisse, lorsqu'elle est acceptée, modifie la conception de la culture occidentale « de Parménide à Hegel ». Et il rajoute :

> Si ce que je dis est en quelque sorte vrai, cela implique d'une part qu'il n'y a pas de vérités perpétuelles, immuables, éternelles en tant qu'objets, mais que la vérité ne peut pas être objectivée une fois pour toutes. Il ne peut y avoir une déclaration objective sur la vérité qui puisse soutenir en soi la prétention d'être éternellement valide, perpétuelle, immuable. Et les conséquences ne doivent pas nous conduire à l'agnosticisme, ni au désespoir, mais bien au contraire, à un dynamisme vital. Du meilleur art créatif de savoir que nous sommes tous encore des pèlerins en devenir, responsables de l'avenir de tout, et si vous ne voulez pas me méprendre, je dirais même de Dieu (Panikkar, 1967b).[73]

---

[72] I can only understand the other as myself. But this is only possible, […] if the other understands me also as himself as his self. That means a communication. Understanding is only possible if there is communion of self in the singular. And this, precisely, is love, not the object of love.

[73] If what I am saying is somehow true, that implies on one hand, that there are not everlasting, immutable, eternal truths as objects, but the truth cannot be objectified once and f or all. There cannot be an objective statement about truth which can sustain in itself the claim to be eternally valid, everlasting, immutable. And the consequences of that should not lead us to agnosticism, or to despair but just the opposite, to a vital dynamism. Of the best creative art of knowing that we are all still pilgrims on the making, responsible for the future of everything, and if you wouldn't misunderstand me I would say even of God.

Cette déclaration se rapporte à une série de théories importantes dans le travail de l'auteur, que nous développerons plus loin. L'idée du « pluralisme de la vérité », qui sans tomber dans un relativisme promulgue une harmonie dans la diversité. La conception de l'être humain comme pèlerin *(homo viator)* vers la réalisation, la plénitude, le salut, ayant les religions comme voie et comme langage. Et la théorie selon laquelle nous sommes cocréateurs de la réalité, étant intrinsèquement liés aux dimensions divines et cosmiques, responsables de l'avenir de la planète. Ce dernier étant à la base de sa *vision cosmothéandrique*.

Mais le point principal que Panikkar entend souligner est qu'il n'est plus possible de « dire 'pour toujours', 'toujours', 'éternellement', 'perpétuellement' ». Et, selon lui, l'Occident a atteint ce stade de conscience « plus que partout ailleurs ». Et il donne alors l'exemple des « mariages chrétiens », où dans 70% des cas il y a de l'infidélité, ce que nous amène à penser que la « présupposition » de l'éternité doit être fausse. « Ils ont juste dit pour toujours et après une période, c'est qu'ils estiment que c'était en quelque sorte une erreur. Ils peuvent tenir bon, ils peuvent continuer, ils peuvent ne pas rompre le mariage, mais le problème est toujours très important » (Panikkar, 1967b). Cette pensée du professeur va, clairement, contre la doctrine de l'Église catholique, qui, dans son interprétation de l'Évangile de Marc, affirme « ce que Dieu a uni, que personne ne le sépare ! » (Mc 10, 1-12). Il démontre de nouveau ici son sentiment de liberté par rapport à la doctrine professée par le catholicisme, notamment à la suite de sa rupture avec l'Opus Dei.

La position de Panikkar nous renvoie également à la conception hindoue de la transitivité de tout, y compris des rôles que nous représentons dans la vie. Et aussi, à ce qu'il appelle la « relationnalité radicale », si souvent soulignée par lui, où rien ne peut être juste « ceci ou cela », « bien ou mal », ce qui selon lui « ne peut plus être soutenue philosophiquement » (Panikkar, 1967b).

Il revient alors à la question de l'amour :

> [...] plus je comprends le « Je », je comprends, ce soi qui est le mien et aussi qui est moi et aussi qui je peux appeler l'autre. Ce mouvement de croissance qui suppose qui embrasse et pourtant qui ne ferme pas les bras, c'est précisément l'amour. Le véritable amour, l'amour de l'amitié, l'amour qui n'est pas celui de la concupiscence selon la terminologie médiévale[74] (Panikkar, 1967b).

[74] [...] the more I understand the "I", I understand myself, that self which is mine and also which is me and also which we call the other. This movement of growth which assumes which embraces and yet does not close the arms, that is precisely love. The real love, the love of friendship, of the love which is not of concupiscence according to the medieval terminology.

Et aussi, le genre de compréhension à laquelle il se réfère fait partie de ce « mouvement de croissance » mentionné ci-dessus. Il ne s'agit pas de « s'enrichir par d'autres écoles, [...] pour saisir ce que nous n'avons pas encore et ainsi nous enrichir à travers ce genre de vol ou de pillage spirituel, intellectuel » (Panikkar, 1967b). C'est-à-dire, qu'il ne s'agit pas de traiter l'autre comme un objet qui est là pour me fournir des informations qui peuvent alimenter mon intellectualité et développer ma connaissance spirituelle.

Et Panikkar cite un exemple concernant la neuvième séance de la Conférence Générale de l'UNESCO qui s'est tenue à New Delhi en 1956, où les représentants des États-membres ont « pris conscience que le colonialisme était terminé » (Panikkar, 1967b).[75] Et que, comme il ne serait plus possible de « prendre plus de matières premières et anciennes d'Afrique et d'Asie », en connaissant maintenant la « richesse spirituelle » de ces continents, ils décident d'aller plutôt à la recherche de ce genre de richesse. « Et nous allons traduire les choses et nous allons constater qu'en Asie, vous avez le trésor de la spiritualité et maintenant tous les érudits y vont pour voler à nouveau sans payer les douanes cette fois » (Panikkar, 1967b). Il explique dans une note en son article de 1971, cité ci-dessus, que, lors de cette conférence à New Delhi, « il a été proposé par l'UNESCO el *Major Project on Mutual Appreciation of Cultural Values of the East and the West* » Il y rajoute aussi qu'il a eu « […] le privilège de collaborer à ce que ce projet soit un échange paritaire entre les apports spirituels et intellectuels de l'Est et de l'Ouest, empêchant la prédominance des apports occidentaux » (Panikkar, 2016, p.422). À ses élèves il dit que c'était « tout un projet pour un examen psychanalytique, pour ne pas blesser les sentiments de personne » et qu'il a été impressionné de constater que « toutes les nations en étaient d'accord » (Panikkar, 1967b). Il est donc devenu clair qu'ils « doivent reconnaître qu'il doit s'agir d'un trafic dans les deux sens et non pas seulement d'un trafic à sens unique de l'Occident essayant de connaître l'Orient, par cette appréhension active de connaissances très masculines et agressives » (Panikkar, 1967b). Il fait d'ailleurs très souvent cette comparaison entre une attitude féminine et masculine par rapport à la relation Orient-Occident, raison-amour, etc.

La compréhension doit donc être une « véritable assimilation » mutuelle « compréhension de soi (*understanding the self*), d'une auto-compréhension (*self understanding*). Pas d'auto-connaissance (*self-knowledge*) » (Panikkar, 1967b). Il ne

[75] Voir https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000263687.locale=fr

s'agit pas non plus d'une « compréhension des intentions des autres ». Cette compréhension de ce dont parle Panikkar est « [...] la conversion, c'est la communion, c'est partager, c'est être convaincu, grandir au point où ses vues sont mes vues, ses intérêts sont mes intérêts, sa compréhension est ma compréhension. La compréhension est tout simplement devenir » (Panikkar, 1967b). Il se demande toutefois si ce genre de compréhension, qui est aussi une conversion et un devenir de ce qui est compris, est effectivement possible :

> Puis-je partager la religiosité d'un autre homme pour que je puisse le comprendre ? Puis-je le comprendre dans ce sens de partager sa religiosité, d'être convaincu de son monde religieux, de partager sa propre compréhension de lui-même, de communiquer et d'entrer en communion avec lui ? [...] Puis-je partager la conscience des autres hommes ? Ce qui, dans notre cas, serait la religiosité d'un autre homme. Et si oui, seulement en perdant ma propre religiosité ? Ou, deuxièmement, la changer ? Ou, encore troisièmement, changer les convictions et la religiosité de l'autre homme ? Ou peut-être, la tuer. Cela signifie la déplacer, la détruire[76] (Panikkar, 1967b).

Et lui-même répond que :

> Si la compréhension est la croissance dans la conscience, et si la conscience est la croissance de l'être, c'est le dévoilement de l'être. C'est la découverte de ce qu'est l'être - le dévoilement, lever le voile - et ça c'est le sens ultime de la révélation. Si la rencontre avec l'autre ne m'est pas venue comme une sorte de révélation, pour que j'enlève mes chaussures et que je m'incline, il n'y a pas de vraie rencontre[77] (Panikkar, 1967b).

Ce dévoilement auquel il fait référence nous remets aussi aux *Upaniṣad* et le sens de maya (l'apparence du réel), où la révélation s'agit d'enlever le voile de l'illusion, de l'ignorance (avidya), pour pouvoir « […] 'atteindre' la réalité, la connaître, la 'rejoindre' […] » (Panikkar, 2005). De cette compréhension de l'autre comme révélation, permet à Panikkar de revenir à la question de l'herméneutique, en déclarant qu'il ne s'agit pas seulement d'une « interprétation de l'autre », mais d'un « processus de croissance mutuelle de la conscience » et de l'être (Panikkar, 1967b). Il attire l'attention sur le fait que cela est directement lié au processus de cocréation de la réalité dont nous avons parlé plus haut.

---

[76] May I share in other man's religiousness so that I may understand him? May I understand him in that sense of sharing his religiousness, of being convinced of his religious world, of sharing his own understanding of himself, of communicating and entering into communion with him? [...] May I share in other men's consciousness? Which in our case would be another Man's religiousness? And if yes, only by losing my own religiousness? Or, secondly, changing it? Or, still thirdly, changing the other man's convictions and religiousness? Or perhaps, killing it. That means displacing, destroying it.

[77] If understanding is growth in consciousness, and if consciousness is growth in being, it is the unveiling of being. It is the discovery of what being is - the unveiling, lifting up the veil - and that is the ultimate meaning of revelation. If the encounter with the other does not came to me as a kind of revelation, so that I just take my shoes off and bow down, there is no real encounter.

> Herméneutique n'est pas [...] interpréter quelque chose, qui était une énigme, là, quelque part, un puzzle que je dois déchiffrer. C'est cet être qui, par le fait même que je le dévoile et que je le découvre, et je le rencontre, par le fait même que toute rencontre mutuelle est une révélation. Et que par ce fait même le monde est créé et renouvelé et racheté et glorifié[78] (Panikkar, 1967b).

Et il conclut son cours du jour par un discours inspirant et conclusif sur l'herméneutique comme la conversion et la conscience comme religiosité :

> Herméneutique elle-même est la croissance historique. C'est pourquoi il s'applique à toute la méthodologie historique. Je ne peux pas comprendre le passé comme passé. Je ne peux pas comprendre la tradition comme quelque chose qui est remise ou transmise par le passé. Je ne peux même pas comprendre ma propre position précédente. Je dois changer, non seulement l'objet disparaît, mais aussi le sujet grandit, change, se déplace. C'est le sens réel à nouveau de la con-version, qui est de nous diriger pour tourner, vertere, vers le soleil, en Grec, à la plénitude, à tout, le totum, cette croissance vers la plénitude, cette croissance réelle dans l'être. C'est pourquoi la conscience est toujours la conscience religieuse et la religion n'est pas seulement une discipline ou juste une autre chose qui, en plus de beaucoup d'autres choses peuvent être traitées ou peuvent être cultivées. Où il y a la conscience, il y a cette religiosité[79] (Panikkar, 1967b).

Cette relation entre la conscience et la religiosité s'appuie dans la théorie particulièrement défendue par l'auteur, que la religiosité est inhérente à l'être ainsi que la conscience, comme on verra dans la prochaine partie.

Dans la leçon suivante, Panikkar demande que les élèves s'expriment et posent des questions, des critiques, etc. afin que la classe ne se transforme donc pas en long monologue. L'un des élèves lui demande donc de clarifier la distinction qu'il fait entre relativisme et relativité. Ce à quoi il répond que :

> Le relativisme signifie ou implique qu'il n'y a finalement pas de vérité. Tout dépend de la perspective qu'une chose équivaut à une autre si elle est vue sous une certaine lumière particulière. Le relativisme implique en fin de compte l'agnosticisme car nous ne pouvons pas savoir que tout est possible. [...] Le relativisme équivaut à ce renoncement à toute forme de revendication de vérité. C'est pourquoi, pas seulement la Christianité, mais beaucoup d'autres religions ont toujours seulement dit que le relativisme qui dilue tout ne peut pas être vrai. Et pourtant, si on écoute les gens qui sont convaincus, on découvre plus d'un grain de vérité en elle parce que si le relativisme est faux, à mon avis, le

---

[78] Hermeneutics is not […] interpreting something, which was a riddle, there, somewhere, a puzzle which I have to decipher. It's that being which by the very fact that I unveil it and I discover it, and I encounter it, by the very fact that any mutual encounter is a revelation. And that by this very fact the world is being created and renewed and redeemed and glorified.

[79] Hermeneutic itself is the historical growth. That's why it applies to the whole historical methodology. I cannot understand the past as past. I cannot understand tradition as something which is handed over or down from the past. I cannot even understand my own previous position. I have to change, not only the object disappears also the subject grows, changes, moves. That is the real meaning again of con-version, which is the directing ours elves to turn, vertere, towards the sun, in Greek, the wholeness, to the everything, the totum, this growth towards fulness, this real growth in being. That's why consciousness is always religious consciousness and religion is not just a discipline or just another thing which besides many other things can be dealt with or can be cultivated. Wherever there is consciousness, there's this religiousness.

> dogmatisme ou le dogmaticisme ou toute sorte d'absolutisme est aussi faux. [...]. Ceux qui croient que la vérité peut être en quelque sorte manœuvrer et manipulé et qui disent que la vérité est ici, il y a une objectivité partagée, sont également faux[80] (Panikkar, 1967b).

Pour présenter sa conception de la relativité, Panikkar mentionne qu'il y a « une controverse pathétique dans le monde et surtout aux États-Unis sur la question éthique ». Ce qui se présente comme une question où « les conservateurs craignent que si nous avons besoin de prendre une décision morale entièrement dépendante de la situation et des circonstances, alors il n'y a pas de règles objectives, pas de normes morales, il n'y a pas de bien ou de bonté nulle part » (Panikkar, 1967b). Il y a aussi, d'autre part, la crainte que, - s'il y a « une bonté quelque part » spécifique, une règle ou une norme qui peut nous conduire au bien, ou à un « royaume platonique », - cela pourrait détruire toute possibilité de conscience individuelle ou de décision.

La question est que la relativité suppose que tout est interconnecté. C'est-à-dire, « qu'il n'y a rien de tel qu'une chose isolée, un être, une déclaration ». Et il va plus loin en déclarant que « l'individu, même au sens étymologique du terme, est absurde ou totalement impossible » (Panikkar, 1967b). Par conséquent, « rien ne peut être absolutisé » ou isolé, parce que si cela se produit, cette connexion est coupée et la chose même disparaît, prend fin, meurt. « Et la sagesse consiste à trouver tous ces liens, ces racines, ces connections et la complexité de l'ensemble. Et toutes choses qui sont aussi spirituelles » (Panikkar, 1967b).

L'un des étudiants demande alors s'il croit en l'absolu, auquel il répond négativement, parce que ça veut dire que « absolutum » est une chose qui est « achevée, parfaite » et on pourrait aussi rajouter « terminée, finie » (Gaffiot, 2001, p. 10). Et il ajoute que :

> La grande, par exemple, hérésie de la spiritualité chrétienne à partir du dix-septième siècle a été de croire à la spiritualité individualiste, ce qui est faux précisément parce qu'elle coupe les liens constitutifs d'une personne. Une personne est toujours une relation constitutive, même Dieu n'est pas seul. Vous ne pouvez pas dire « je » ou être « je » sans un « tu ». Il n'y a pas de « tu »,

[80] Relativism means or implies that there is ultimately no truth. Everything depends on the perspective that one thing amounts to another if seen under a certain, particular light. Relativism implies ultimately agnosticism as we cannot know everything is possible. […] Relativism amounts to this renunciation of any kind of claim on truth. That's why, not only Christianity but very many other religions have always just said that relativism which waters down everything cannot be true. And yet, if you listen to the people who are convinced, you discover more than a grain of truth in it because if relativism is wrong, in my opinion, dogmatism or dogmaticism or any kind of absolutism is equally wrong. […] . Those who believe that truth can be somehow maneuvered and handled and manipulated and say the truth is here, there is a share objectivity, are equally wrong.

> alors il n'y a pas de « je », et ainsi de suite. Que tout est en société si vous voulez les rapporter[81] (Panikkar, 1967b).

Cette réponse de Panikkar fait clairement une référence au philosophe juif autrichien Martin Buber (1878-1965) et à son livre *Je et Tu*, cependant non mentionné par l'enseignant. Et, à notre avis, aussi à la synthèse de la « vérité » introduite par l'*Upaniṣad* exprimée dans l'expression *« Tat tvam asi »* - qui peut être traduite en français comme « Vous êtes Celui-là », « Vous êtes Cela », ou même comme « Ça c'est vous ». C'est le moment de la rencontre, de l'union *(yoga).* Le moment où on s'aperçoit que vous et moi sommes directement liés. Mais, cette relation, une fois de plus, ne peut pas être considérée d'une manière dualiste. L'indologue allemand Heinrich Zimmer (1890-1943) dit que « *Tat tvam asi* signifie : vous devez être conscient de l'identité de votre essence la plus intime avec la substance invisible de tout et de chacun », ce qui représente un retrait total de la sphère différenciée des apparences individualisées » (Zimmer, 2015, p. 261).

L'étudiant l'interroge donc sur la question de savoir si l'on peut dire que Dieu n'est pas absolu :

> Dieu pour commencer, n'est pas Dieu par Lui-même. La notion même de Dieu est déjà une notion relative. Dieu ne s'adore pas lui-même. Dieu est Dieu pour les créatures. Dieu ne s'appelle pas Dieu. Dieu dans son auto-conscience n'a pas d'auto-conscience d'être Dieu. Bien sûr que non. Par rapport à nous, il est Dieu. Ce nom même de Dieu - Dieu - le concept de Dieu, la notion de Dieu, en dehors sans ces relations, […] n'a aucun sens. [...] Comme le père sans enfants n'est pas père. [...] même en Dieu, il y a relativité. [...] la vie inter-trinitaire est une totale relativité […]. Il n'y a pas d'absolu[82] (Panikkar, 1967b).

Le professeur revient alors à la question de la phénoménologie de la religion comme étant le bon instrument pour traiter de la question proposée par la discipline, sans toutefois pouvoir « remplacer la philosophie ou la théologie et, encore moins, la religion » (Panikkar, 1967b). Le problème récurrent dans le milieu universitaire, est que les chercheurs « tombent amoureux de leurs propres disciplines », et en viennent à penser qu'elle est la seule légitime ou qui existe vraiment (Panikkar, 1967b). Il serait donc

---

[81] The great, for instance, heresy of Christian spirituality from the seventeenth century onwards has been to believe in the individualistic spirituality, which is wrong precisely because it cuts the constitutive ties of a person. A person is always c constitutive relationship, even God is not alone. You cannot say "I" or be "I" without a "thou". There is no thou, then there is no "I", and so on. That everything is society if you want, relate it.

[82] God to begin with, is not God for Himself. The very notion of God is already a relative notion. God does not worship Himself. God is God for the creatures. God does not call himself God. God in his self-consciousness has not self-consciousness of being God. Of course not. In relation to us he is God. That very name of God – God - the concept of God, the notion of God, outside without these relations, […] is meaningless. […] Like father without children is no father. […] even in God there is relativity. […] the inter-trinitarian life is sheer relativity […] There is no absolute.

important de comprendre que la question abordée ne peut être traitée que du point de vue d'une discipline ou d'une autre, mais qu'elle doit aussi inclure le point de vue de la religion, car il s'agit d'une question religieuse. Dans son livre *Religión y Religiones* (1965), il précise que cette question serait :

> [...] l'objet spécifique de la recherche philosophique : la religion comprise comme l'ensemble des pratiques et des croyances que l'homme considère comme menant à un objectif final. Ce que je dis, c'est que l'interprétation philosophique de la religion doit intégrer ce que les religions pensent d'elles-mêmes. Cela doit être réalisé non seulement par l'honnêteté humaine et scientifique, mais aussi parce que l'autocompréhension de la conscience religieuse appartient essentiellement au phénomène religieux[83] (Panikkar, 2016).

Une telle interprétation pose « [...] la philosophie moderne de la religion face à une difficulté presque insurmontable » (Panikkar, 2016). C'est à dire qu'elle laisse la philosophie de la religion dans une position où elle serait toujours rejetée par la religion, puis que

> [...] la philosophie et la religion semblent revendiquer la prétention à être ultime, comme quelque chose constitutif de leur nature même : la philosophie est la sagesse ou la science au sens ultime ou ce n'est pas la philosophie ; la religion se justifie par soi-même ou cesse d'être le chemin du salut qu'elle prétend être[84] (Panikkar, 2016).

Cette revendication pose la question « insurpassable » de l'impossibilité de l'existence d'« une philosophie de la religion acceptée par la même religion, qui soit à la fois une philosophie authentique » (Panikkar, 2016). D'un côté, « si la philosophie est au service de la religion, elle cesse d'être une philosophie » et, de l'autre côté, « si la religion doit obéir à la philosophie, ce n'est plus la religion » (Panikkar, 2016). L'acceptation d'une philosophie de la religion quelconque comme « véritablement universelle » aurait par conséquence un rejet encore plus grand. Et, dans l'autre sens, pour Panikkar (2016), elles doivent toutes les deux atteindre à la demande actuelle du pluralisme et de la multiculturalité.

> La philosophie aujourd'hui [...] doit s'agir d'une philosophie critique, c'est-à-dire d'une philosophie consciente de ses propres limites, de ses présupposés — dans la mesure du possible — et qui tienne compte à la fois du sujet et de l'objet du philosophe. En outre, elle doit être ultime dans un sens qui n'était pas nécessaire jusqu'à présent, c'est-à-dire de manière géographique et

83 […] objeto específico de la investigación filosófica: la religión entendida como el conjunto de prácticas y de credos que el hombre considera que lo conducen a una meta final. Lo que estoy diciendo es que la interpretación filosófica de la religión debe integrar lo que las religiones piensan de sí mismas. Esto debe conseguirse no solo por honestidad humana y científica, sino también porque la autocomprensión de la consciencia religiosa pertenece esencialmente al fenómeno religioso

84 […] tanto la filosofía como la religión parecen reclamar la pretensión de ultimidad como algo constitutivo de su misma naturaleza: la filosofía es sabiduría o ciencia en el sentido último o no es filosofía; la religión se justifica por sí misma o deja de ser aquel camino de salvación que pretende ser.

> multiculturelle. Jusqu'à aujourd'hui, les limites de validité d'une philosophie étaient en dentition à un certain domaine culturel ; actuellement, si la philosophie doit relever le défi que lui lance notre temps, elle ne peut échapper à la revendication exigeante d'une universalité aux dimensions globales. En même temps, précisément à cause de sa conscience critique, la religion doit essayer d'être universelle mais pas absolue. Il est bien conscient qu'il existe des choix fondamentaux, plusieurs perspectives possibles et peut-être même des modèles d'intelligibilité différents. Tout cela s'additionne pour soutenir que le pluralisme est aussi le destin de la philosophie[85] (Panikkar, 2016, p.406).

Et il va plus loin pour mettre en garde contre le fait que, de la même manière :

> [...] Si une rencontre de religion n'est pas une rencontre religieuse, ce n'est pas une rencontre de religions, mais une rencontre d'érudits, de théologiens, d'hommes d'Église parlant de procédures pour avoir une meilleure compréhension ou des conceptions ou d'avoir une communication mutuelle […][86] (Panikkar, 1967b).

Il a mieux développé cette idée plus tard, lorsqu'il a traité de la question du dialogue dialogique, dans son ouvrage *The Intrareligious Dialogue* (1978). Ce qui est évident pour l'instant c'est que, pour le Panikkar de 1967, la question de l'interprétation chrétienne de la religiosité des autres hommes est une « question religieuse » et « une question personnelle ». C'est une question importante pour le monde contemporain, où il y a une certaine convergence et, on dirait même une union, à plusieurs égards ; mais là où, cependant, la question de la rencontre religieuse reste, d'une certaine manière, isolée. Il affirme donc vouloir

> comprendre l'autre, parce que j'ai besoin de comprendre moi-même, parce que je suis lié à mener une vie pleinement humaine, qui est de vivre et d'aimer ensemble. [...] Nous sommes liés et c'est une honte pour la conscience religieuse que ce sentiment de solidarité soit beaucoup plus vivant aujourd'hui dans les domaines politique, économique et financier que dans le domaine religieux. La finance dans le monde d'aujourd'hui est une seule et même chose. [...] Sur le plan économique, le monde ne fait qu'un. [...] Vous pouvez être anti-communiste et pourtant avoir des relations économiques avec la Chine aujourd'hui. La conscience politique de l'unité se produit au Vietnam, au Congo ou au Katanga. Les gens y sont sensibles, d'une manière ou d'une autre.

---

[85] La filosofía hoy […] debe ser una filosofía crítica, esto es, una filosofía consciente de sus propios límites, de sus presupuestos —dentro de lo posible— y que tenga presente tanto el sujeto como el objeto del filosofar. Además, debe ser última en un sentido que hasta ahora no era necesario, es decir, de un modo geográfico y multicultural. Hasta hoy, los límites de validez de una filosofía se ceñían a una cierta área cultural; actualmente, si la filosofía ha de aceptar el desafío que le lanza nuestro tiempo, no puede eludir la exigente reclamación de una universalidad con dimensiones globales. Al mismo tiempo, precisamente a causa de su consciencia crítica, la religión debe intentar ser universal pero no absoluta. Es muy consciente de que existen opciones fundamentales, varias perspectivas posibles y quizá incluso modelos de inteligibilidad distintos. Todo ello suma para sostener que el pluralismo es también el destino de la filosofía.

[86] If an encounter of religion is not a religious encounter, then 1t is not an encounter of religions, but an encounter of scholars, of theologians, of churchmen speaking about procedures to have a better understanding or devises or of having a mutual communication […].

> Tout homme vivant aujourd'hui à la mesure des exigences de notre monde ne peut pas simplement être isolé[87] (Panikkar, 1967b).

La question de la compréhension et de la rencontre entre les religions et les cultures, dans l'œuvre de Panikkar, passe forcément par la question du mythe, ce qui nous emmène au dernier aspect de l'approche philosophique ici proposée par le professeur.

2.2 La *transmythisation*

La question du *mythos* est présente dans toute l'œuvre de Panikkar, au point d'être vu comme l'un de ses thèmes les plus fondamentaux qui pourrait donner une sorte d'unité à sa pensée si plurielle[88] (Palma, 2015). Mais, pour garder le sens de la chronologie, nous allons traiter le sujet en ce qui concerne la bibliographie qu'a donné le professeur pour cette discipline, bien que les articles qu'il a écrits jusqu'à 1971 (quand il l'a enseigné pour la deuxième fois), puis qu'ils offrent une approche plus profonde du sujet de la *transmythisation.*

La plupart de ses écrits au sujet du mythe jusqu'à cette période se trouve dans les ouvrages *Kultmysterium in Hinduismus und Chistendum* (1964), publié en français par les éditions Cerf en 1970, ayant par titre *Le mystère du culte : dans l'Hindouisme et le Christianisme* ; et *Myth, Faith and Hermeunitics*, publié par la suite en 1979 aux États-Unis par la Paulist Press[89]. Ce livre réunit plusieurs articles de l'auteur sur le sujet, publiés entre 1965 et 1974. Nous croyons qu'ils reflètent bien la pensée de Panikkar à l'époque.

Dans son cours du 21 juillet 1967, Panikkar a continué de traiter de la question de la *transmythisation*, qu'il avait abordée dans le cours précédent. Pour introduire le sujet, il rappelle qu'il a déjà parlé « du *logos*, du mythe, du symbole et de la parabole » (Panikkar, 1967b). Il faut d'abord tenter d'expliquer ce que l'auteur entend par ces termes, ce qui n'est pas clair dans la transcription des cours à laquelle nous avons eu accès.

---

[87] I want to understand the other, because I need to understand myself, because I am bound to lead a full human life which is living and loving together. […] We are bound together and it is a shame for the religious conscience that this sense of solidarity is much more alive today in political, economical and financial fields than in the religious field. The finance in the world today is one and the same. […] Economically the world is one. […] You can be anti-Communist and yet have economic relations with China today. Political awareness of unity it happens in Vietnam or in Congo or in Katanga. People are sensitive to it, in one way or other. Any man living today up to the exigencies of our world cannot just be isolated.

[88] Il a même créé des nouveaux termes sur le sujet : *mythologoumenon* et *mythophanie*. Voir Bielawski, 2014 et Pérez Prieto ; Meza Rueda, 2016.

[89] Il se trouve aussi dans sa Opera Ominia dans le volume IX –Mystère et herméneutique (Tome 1 – Mythe, symbole et culte et Tome 2 – Foi, herméneutique et parole), qui ont été publié en italien par JacaBook et en anglais par Orbis (2021).

Toutefois, nous allons nous concentrer, de façon brève, d'abord sur le sujet du mythe par rapport au logos et traiterons plus profondément du symbole et de la parole dans la partie prochaine, concernant le pluralisme religieux.

Pour Panikkar, le *logos* a un « double rôle irremplaçable » dans la philosophie, « celui d'illuminer, clarifier, et celui de critiquer, tester et contrôler » (Panikkar, 1979a, p. 343). Le logos ne pourrait, donc, pas accepter ce que lui contredit, ayant le « pouvoir du veto dans la philosophie » (Panikkar, 1979a, p. 343). Toutefois, il rajoute que le logos dans le sens présenté est limité, réduit à sa dimension intelligible, mais qu'il joue aussi un rôle de liaison entre ce qui est objective et le subjective (Panikkar, 1979a, p. 343-344).

Alors, contrairement à la conception « normalement acceptée » du mythe en tant que « type de narratif ou de traditions symboliques et d'imageries », Panikkar le comprends comme une « forme d'ouverture au mystère de la réalité en contraste avec toute forme d'approche logique »[90] (Palma, 2015, p. 204). C'est à dire qu'il le regarde comme un « contrepoint » au domaine du logos dans la pensée occidentale, qui mérite d'être regardé comme aussi important que ce dernier et en même temps d'une façon différente de la mythologie préexistante, puis que le regard rationnel ne serait pas alors adéquat.

Considéré le père fondateur de la mythologie comparée et de la *Religionswissenschaft* (science de la religion), l'allemand Max Müller (1823-1900)[91] pensait le mythe comme étant le résultat d'une « dynamique de mouvement » qui aurait son origine dans le langage. Selon Campos, commentateur de l'ouvrage *Introdução à Ciência da Religião* (2020)[92],

> [...] le mythe est né, selon Müller, d'un déplacement sémantique. En orbitant autour de la reconstruction de la mythologie indo-européenne antique à travers des comparaisons étymologiques et en se situant sur le terrain de la linguistique historique-comparative, le geste théorique de Max Müller consiste à postuler que l'homme primitif, à travers des épithètes métaphoriques, désignait des concepts abstraits par des traits concrets, et lorsque le sens originel de ces

[90] Para esta definição ele utiliza o termo *mythologoumenon (*Palma, 2015, p. 205*)*.

[91] Diplômé en philosophie par Friedrich Schelling ; en sanskrit, par Brockhaus à Leipzig ; en grammaire comparée, par Franz Bopp à Berlin ; à Avesta et à l'indianisme par Eugène Burnouf à Paris, Max Müller a enseigné à Oxford et à Strasbourg. [...] Il a été le fondateur de la Mythologie Comparée aux bases méthodologiques philologiques-linguistiques et, comme l'érudit Français mentionné ci-dessus, sa réflexion s'orbitait autour non pas d'un objet mais de trois : la pensée et le langage, conçus comme les deux faces d'une même réalité, à travers des études en Sciences du Langage ; le mythe, à travers une Mythologie Comparée ; et la religion, à travers des enquêtes en Science de la Religion. (Barros In : Müller, 2020, p. 9-10).

[92] Traduction en portugais de l'œuvre qui a pour titre original *Introduction to the Science of Religion* (Longmans, Green, and Co.,1899).

> épithètes a été obscurci ou oublié, ce déplacement de sens a conduit à l'apparition de mythes (Campos In : Müller, 2020, p. 219).[93]

C'est-à-dire que le mythe naîtrait d'une mauvaise compréhension ou peut-être d'une fausse herméneutique des métaphores descriptives des phénomènes transmises dans les traditions orales ou par ceux que Müller comprenait comme représentant 'l'homme primitif'. Et, en fait, la mythologie indo-européenne mentionnée ci-dessus est celle qui a donné naissance à ce qu'on comprend actuellement comme étant l'hindouisme.

C'est la même mythologie étudiée par Panikkar (2017b) qui affirme que la tradition hindoue a commencé dans la rencontre entre ce que l'on entend par l'invasion aryenne de langue indo-européenne, avec la population indigène d'origine de la vallée de l'Indus (ou Hindou), dans le nord de l'Inde, environ 2000 ans avant l'ère actuelle.[94] L'historien des religions et mythologiste roumain Mircea Eliade (1907-1986), indique aussi une origine indo-européenne ajoutée à une « symbiose » avec la population autochtone ; ce qui sera confirmé, même dans la langue sanskrit, qui a des phonèmes et des vocabulaires « non aryens ». Cet auteur démontre également une série de coïncidences entre la culture indo-européenne et la culture védique, telles que : la pratique de l'agriculture, l'économie pastorale, la structuration même de la société (qui a pu donner naissance au système de castes indien) et, bien sûr, les concepts religieux et les mythes très proches de ceux qui ont été proclamés plus tard à travers les Védas[95] (Eliade, 1978).

Les traces remontant à la culture populaire ne sont pas cachées par la tradition, mais sont valorisées et reconnues, y compris dans les Védas. Ces célébrations populaires auraient une caractéristique plus « chthonique » et « magique », des éléments qui se

---

[93] [...] o mito nasce, segundo Müller, de um deslocamento semântico. Orbitando em torno da reconstrução da mitologia indo-europeia antiga por meio de comparações etimológicas e situando-se no terreno da linguística histórico-comparativa, o gesto teórico de Max Müller consiste em postular que o homem primitivo, por meio de epítetos metafóricos, designava conceitos abstratos por traços concretos, e quando o sentido original desses epítetos era obscurecido ou esquecido, essa deslocação de significado acarretava o aparecimento dos mitos.

[94] L'hindouisme aurait également, selon l'auteur, ses origines dans la culture dravidienne, qui serait plus liée à la « culture méditerranéenne » et aujourd'hui située dans le sud de l'Inde. Mais, cela serait entré dans le Nord, par l'Iran. Pour Panikkar, « [...] le *pūjā* ou simple rituel d'adoration et de louange serait l'héritage dravidienne dans l'hindouisme. La spiritualité du yoga semble avoir son origine dans l'âme dravidienne plutôt que dans l'aryenne. (Panikkar, 2005). L'auteur n'exclut cependant pas les influences de la culture aryenne sur les origines de la tradition.

[95] Les *Vedas* apportent des messages qui ont d'abord été transmis oralement et, plus tard, à l'aide de transcriptions, subdivisé en quatre grandes collections (*Rg-Veda*, *Sāmā-veda*, *Yajur-veda* et *Atharva-veda*), écrites entre les années 2000 et 500 avant l'ère actuelle, la plus ancienne étant « entre 1500 et 1200 » jusqu'à la dernière, autour de l'an 600 avant l'ère actuelle (Panikkar, 2017c). Chacun de ces volumes contient des livres, qui transmettent des connaissances à travers « des hymnes, des rites sacrificiels, des interprétations allégoriques et des traités doctrinaux » (Panikkar, 2005, p.23), totalisant dix-huit mille livres. Les hymnes contenus dans ces volumes sont également connus sous le nom *de Samhita.* (Panikkar, 2017b).

réfèrent à la période pré-védique, mais qui se trouvent dans *l'Atharvaveda.*[96]. Panikkar croit « [...] que les *Védas* rassemblent la religiosité populaire, comme le prouvent tant de signes, et l'insèrent dans un symbolisme supérieur. Le populaire est le primaire » (Panikkar, 2005, p. 35). En bref, c'est cette conjonction d'éléments des cultures primitives et de la population aryenne qui donnera naissance aux *Védas.* Selon les mots de l'auteur : « ce qui est certain, c'est que dans l'hindouisme, les éléments chthoniques et gnostiques font partie de sa nature la plus profonde. Cela constitue sa richesse » (Panikkar, 2005).

Nous avons fait ce petit détour par l'Inde pour essayer de démontrer qu'en analysant la même tradition, Panikkar et Max Müller ont une conception différente de ce qui est le mythe. Pour Panikkar l'obscurité qui a sens plutôt négatif dans la conception de Müller fait partie du mythe, elle y est inhérente et ne doit pas être dissolue par le langage ou par la mythologie. Elle est ce dont il appelle *le mystère*. Selon lui :

> La soi-disant Renaissance n'a ni n'introduit ni ne réintroduit le mythe dans le monde européen ; elle ne provoquait qu'un reflet plus ou moins rationnel du mythe. Ainsi est née cette science hybride et même auto-contradictoire appelée *mythologie*. En fait, en raison de leur nature même, dès que l'on s'approche du *mythos* ayant par instrument le *logos*, le mythe ne peut que disparaître, tout comme l'obscurité n'est plus l'obscurité après que la lumière pénètre (Panikkar, 1979a, p. 39)[97].

Dans ce sens, la mythologie serait auto-contradictoire parce qu'elle représenterait « la mort du mythe », puisque le même ne peut pas être approché comme un objet, mais comme « un instrument de connaissance » et « une attitude humaine fondamentale », ainsi que le *logos* et pas en arrière ou devant. Il ne peut pas, donc, être « l'objet du *logos* » ni son « sujet d'analyse », car il serait alors « détruit ». Pour Panikkar, le mythe « demande l'innocence de l'ignorance » (Panikkar, 1979a, p. 39). Cette ignorance, pourtant, n'a pas une connotation négative. Au contraire, à notre avis, elle est liée à l'innocence ou à la « nouvelle innocence » plusieurs fois évoquée dans son œuvre comme un moyen d'accès au Mystère, à la Réalité au Tout, comme il le nomme souvent, qui n'est pas dans le domaine de la raison intellectuelle, mais plutôt au niveau de l'expérience.

La seule manière « acceptable » à son avis d'utiliser la mythologie serait autant que *mythos-legein*, c'est-à-dire de raconter « [...] le mythe, le dire, le mot intégral qui est à la fois *mythos* et *logos* » (Panikkar, 1979a, p. 39-40). De cette façon, la mythologie

---

[96] L'une des collections de livres qui composent les Védas.

[97] The so-called Renaissance neither introduced nor reintroduced myth to the European world; it only provoked a more or less rational reflection of myth. Thus that hybrid and even self-contraditory science called mythology was born. In fact, by virtue of their very natures, as soon as one approaches mythos with the instrument of the logos, myth can only disappear, just as darkness is no longer darkness after light penetrates.

serait en « harmonie avec le *logo-mythos*. Puis que le *logos* a aussi une connexion mythique » (Panikkar, 1979a, p. 345). À cette fin, il faudra quand même le croire et ainsi on pourra in fine « démytho-*logiser* » la « mitho-*logie* ».

La croyance est nécessaire, parce qu'en utilisant le logos, c'est à dire la pensée logique pour approcher le mythe, il se montrera forcément faux et parfois immoral. (Panikkar, 1979a, p. 40). Alors, la tendance de la démythologisation est de lui donner une morale pour qu'il devienne « vrai » ou bien intelligible, en remplaçant le *mythos* par le *logos* (Panikkar, 1970a, p. 174). Le résultat de ce processus est encore la disparition du mythe. « Un mythe démythifié n'est par définition plus un mythe. [...] certains démythifieraient pour atteindre la 'vérité', la vérité pure [...]. Ce processus tue le mythe [...]. Démythisation, donc, signifie extraire le concept du magma non formé et non discriminé du mythe [...] » (Panikkar, 1979a, p. 40).

Panikkar affirme dans *Myth, Faith and Hermeneneutics* (1979), qu'il ne faut pas confondre ce genre de démythisation mentionnée ci-dessus « avec la démythologisation bultmannienne », c'est à dire le concept crée par le théologien allemand Rudolf Bultmann (1884-1976) (Panikkar, 1979a, p. 40). Dans l'article *On the Problem of Demythologizing*, publié au *The Journal of Religions* par l'Université de Chicago, en 1962, celui déclare que ce qu'il comprend être la démythologisation c'est « une procédure herméneutique qui s'enquiert de la réalité mentionnée par des déclarations ou des textes mythologiques. Cela suppose que le mythe parle en effet d'une réalité, bien que d'une manière inadéquate » (Bultmann, 1962, p. 96). Le même article avait déjà été publié en 1961, dans un ouvrage intitulé *Il Problema della Demitizzazzione* dirigé par le philosophe italien Enrico Castelli (1900-1977), comme résultat de l'un de ses colloques (déjà mentionné) auxquels avaient participé Panikkar. Ce dernier a fait une communication sur *La demitologizzazzione nell'incontro tra Cristianesimo e Induismo*, où il « pose le problème de l'évangélisation missionnaire en des termes que l'on peut qualifier trans-bultmanniens » (Castelli, 1961, p. 179).

Toutefois, dans *Le mystère du culte* (1970a), Panikkar ne clarifie pas tellement cette distinction entre la démythisation et la démythologisation. Il utilise même les deux termes dans un seul paragraphe, comme ici :

> La <u>démythisation</u> préfère adapter le kérygme à l'homme, entendons l'homme moderne et « scientifique ». Elle peut avoir du succès en tant que méthode mais il ne serait pourtant pas surprenant que cette « technique » ne laissât se perdre une partie du message. Nous avons dit « technique », car la <u>démythologisation</u> est l'un des traits de la civilisation technique de notre temps. (Panikkar, 1970a, p. 172-173, emphase ajoutée).

De toute façon, la discussion qu'il suscite reste pertinente. Pour arriver au sens de la *transmythisation*, car il est clair que ce concept fait référence, et on pourrait dit qu'il s'oppose, au terme démythologisation (*Entmythologisierung*), crée par Bultmann, Panikkar (1970a) cite, alors, l'explication de ce dernier pour définir ce qu'il comprend par démythologisation (*Entmythologisierung*) dans une note de fin de page en allemand : « A proprement parler il s'agit d'un problème *d'herméneutique*, autrement dit d'interprétation de la Bible et du message de l'Église de telle manière qu'ils soient compris comme une parole adressée aux hommes (Bultmann In : Jaspers ; Bultmann, *Die Frage der Entmythologisierung*, Munich : R. Piper, 1954, p. 62) » Et il y ajoute son interprétation :

> L'essai de démythologisation part de l'idée que l'évangile est lié à une époque, le kérygme a été proclamé à des hommes d'autrefois, imbus d'une vue mythique du monde. Pour parvenir à interpréter intégralement le message et à en saisir de véritable contenu, il faudrait démythiser le kérygme lui-même, c'est-à-dire le débarrasser des formes mythiques de ce temps-là (Panikkar, 1970a, p. 171).

Or, il n'est pas très difficile de remarquer à quel point Panikkar n'est pas d'accord avec l'inadéquation du mythe telle qu'affirmée par Bultmann. Parce qu'en décrivant la démythologisation comme une caractéristique de ce qu'il appelle la « civilisation technique », il présuppose qui cette même civilisation s'occupe plus de changer son milieu par la voie du développement que de conduire l'être humain à se transformer et à faire la *metanoia* qu'il trouve si nécessaire au monde actuel et qui a été annoncé dans la message chrétienne. L'auteur se demande alors :

> Vaut-il la peine, ou est-il possible, de changer le monde, le milieu, la société ? […] le monde moderne aspire au développement. La démythisation relève de ce dernier esprit. On ne demande pas à l'homme de faire preuve de réceptivité, ou de disponibilité, mais on demande une traduction technique du message afin de que ce dernier soit bien compris. […] Le « mythe » actuel est la science. Voilà pourquoi nous oserons donc parler d'une transmythisation (Panikkar, 1970a, p. 172-173).

Dans ce sens-là, ce que Bultmann propose est une dynamique de métamorphoses du mythe, un genre de mobilité et de transformation qui peut aussi être identifié comme une « rémythisation », c'est-à-dire « la génération d'un nouveau mythe » ou bien le « régression du même mythe » dans un endroit et d'une façon différente (Palma, 2015, p. 217). Dans les mots de Panikkar, là « [...] où les mythes obsolètes et anachroniques cèdent à des mythes plus modernes et actuelles. Évidemment, ces nouveaux mythes, comme les vieux mythes - pour ceux qui y croyaient, ne sont pas considérés comme des mythes par

les nouveaux croyants » (Panikkar, 1979a, p. 298). D'une certaine façon, c'est une conception qui travaille - plutôt dans un sens négatif - le mythe, comme quelque chose qui doit être éliminée ou transformée dans une autre chose plus « logique ».

La transmythisation ou la rémythisation panikkariennes pense la transformation du mythe avec le logos à ses côtés et non sa disparition sous l'examen minutieux de la raison, comme dans le cas de la démythisation ou de la démythologisation bultmanienne. D'après le théologien portugais Alexandre Palma (1978-), dans son article *Mito e remitização em Raimon Panikkar* (2015), même si

> [...] l'irréductibilité susmentionnée n'est pas synonyme d'imperméabilité (totale) entre mythos et logos. Bien que situé, selon Panikkar, sur différents plans, il ne manque pas d'exister une communicabilité efficace ou une interférence entre eux. Ceci a été correctement capturé par l'herméneutique démythologisatrice [...] (Palma, 2015, p. 216)[98]

Toutefois, il remarque « [...] la lucidité avec laquelle Panikkar reconnaît la plasticité et la mobilité du mythe, heureusement codifié dans les néologismes panikkariens 'transmythisation' et 'rémythisation' », en rajoutant qu'« une telle vérification expose, de manière aiguë, les limites de tout projet ou idéal démythologisateur » (Palma, 2015, p. 218). Palma observe quand-même une incohérence dans la façon dont Panikkar utilise les termes « rémythisation » et « rémythologisation ». Son hypothèse est que la deuxième est utilisé quand il s'agit de faire opposition à la « démythologisation », mais que le premier serait plus cohérent avec sa critique vis-à-vis de la mythologie ; bien qu'avec sa proposition « de la réhabilitation du mythe en tant que forme spécifique et irréductible de contact avec la réalité et la reconnaissance de sa mobilité et de leur plasticité » (Palma, 2015, p. 217-218).

Panikkar (1970a), de son côté, défend que son concept de *transmythisation*, contrairement à la démythisation, « […] voudrait retrouver le sens premier, supra-logique, du mot *logos* » (p.174). C'est-à-dire, retrouver aussi le sens non seulement rationnel, qui dépend de la pensée « logique » et « scientifique », mais le logos autant que verbe parlé, écrit et écouté. Il faut aussi retrouver le sens symbolique du logos, qui dépasse son contenu, puis qu'il est aussi « une épiphanie, une communication, une révélation » (p. 174). Il évoque le sens retrouvé dans le mot dialogue (dia-*logos*), où le logos est en

[98] [...] a mencionada irredutibilidade não seja sinónimo de (total) impermeabilidade entre mythos e logos. Embora situados, segundo Panikkar, em planos distintos, nem por isso deixa de existir uma efetiva comunicabilidade ou interferência entre eles. Isto mesmo foi corretamente captado pela hermenêutica desmitologizadora.

relation, un pont entre deux (ou plusieurs) porteurs de ses propres mythes. Dans ce sens-là, le *logos*

> […] nous lie à celui qui parle, nous met en communion avec lui plutôt qu'avec la chose qui est dite. Le verbe se veut d'abord perçu, reçu ; ensuite seulement compris. Entendre le verbe, c'est d'abord écouter celui qui parle. […] L'acceptation du verbe ne dépend guère de l'analyse logique et « scientifique » de sa teneur, mais de l'accueil réservé à la personne de celui qui parle. Aussi, pour bien comprendre, il faut d'abord aimer (Panikkar, 1970a, p. 174).

On pourrait dire, finalement, qu'en utilisant le préfixe *trans* dans le terme transmythisation, Panikkar propose une utilisation du logos, d'une certaine manière, non pour « détruire » le mythe à travers le raisonnement du même, mais pour mettre le mythe et le logos dans une relation d'enrichissement mutuel ou, comme il certainement aimerait dire, dans une relation *adualiste* ou *advaita*.

De cette façon, on peut comprendre que la base du dialogue ne peut être que le mythe, ou bien encore le duo *logos-mythos*. Selon lui cela ne peut pas être « un processus artificiel », où le mythe est manipulé par le logos, mais un processus de *transmythisation*, qui doit se produire d'une manière « spontanée et naturelle ». C'est le récit d'une prise de conscience acquise que « le même mythe est partagé et, pour cette raison, on peut approfondir dans l'unité », non pas artificiellement, mais comme « un processus de vie » (Panikkar, 1967b). C'est une espèce de communion dans le mythe qui est parlé et écouté ayant le *logos* plutôt comme symbole, plus comme pont que comme filtre rationnel et logique. Parce que le

> [...] mythe veut dire ce qu'il *dit*. Quand on demande à un mythe ce que ça veut dire, il le dit. Le problème, c'est plutôt que nous avons une idée beaucoup trop limitée du *dit*, une conception beaucoup trop myope du *parler*, une notion beaucoup trop étroite du *mot* que le mythe dit et parle (Panikkar, 1979a, p. 44).[99]

Selon cette conception, les réserves vis-à-vis du mythe sont totalement liées à une recherche pour sa signification et, encore plus, pour sa vérité, quand en fait, pour celui qui croit, le mythe ne « cache » rien derrière, il « est le seul véhicule de la révélation, autrement dit, du message religieux » (Panikkar, 1970a, p. 178-179). Chercher la vérité « cachée » serait ce que la démythisation à l'intention de faire pour atteindre l'objective de ceux qui ne croit pas ou, encore mieux, qui ne « croit plus » au mythe autant que révélation. Toutefois,

[99] […] myth means to say what it *says*. When we ask a myth what it means to say, it says it. The problem, rather, is that we have much too limited idea of *saying*, a much too myopic conception of *speaking*, a much too narrow notion of the *word* that the myth says and speaks.

> […] il n'est pas vrai, même du point de vue phénoménologique, que l'homme qui se trouve au stade premier comprenne le mythe dans le sens de la deuxième perspective. […] celui qui accepte le mythe regarde le mythe non d'une manière naturaliste mais mythique. […] il n'en cherchera même pas l'explication cosmologique savante à la façon des « civilisés ». […] la mythologie prise au sens rationnel savant représente une absurdité, non seulement pour le scientifique, mais aussi et surtout pour les adeptes du mythe (Panikkar, 1970a, p. 178-179).

En cherchant la vérité cachée du mythe la pensée scientifique arriverait à en vider la substance, parce qu'il habite une autre dimension hors de la logique rationnelle, conceptuelle et même historique. Il se situe plutôt au niveau de l'expérience du sujet qu'y croit. De cette façon, ce que Panikkar (1970a) dit c'est qu'il faut sortir des « cadres rationnels » pour vraiment le comprendre, ou encore le vivre. Il faut aussi abandonner le jugement et reconnaître « que la réalité ne se laisse pas enfermer dans nos concepts que l'on peut faire sa place au mythe dans notre accès à la vérité », qui se trouve plutôt dans un « accord humain » que dans notre esprit individuel. « Pourtant, si l'on veut éviter l'écueil de l'irrationalisme, il faut tenir le mythe comme un moyen de participation à la réalité, moyen qui dépasse le simple domaine de la connaissance » (Panikkar, 1970a, p. 180-181).

Ce que la démythisation essaierait de faire de manière erronée c'est de « sauver la vérité » en prenant le mythe par son contenu. Le problème réside dans le fait que la vérité du mythe dans le sens conceptuel est « faible » (Panikkar, 1970a, p. 190). La vérité du mythe n'est pas historique, elle est plutôt dans la sphère du mystère. L'auteur va même dire qu'il est le « véhicule du *mysterium* ». La disparition du mythe implique dans la disparition du mystère et « vice et versa », l'un ne peut pas exister sans l'autre (Panikkar, 1979a, p. 41). C'est pour ça qu'il affirme que la démythisation est « la mort du mythe » et qu'il ne reste plus rien après, même si on peut « en extraire quelques vérités ou leçons morales » (Panikkar, 1979a, p. 44). Toutefois, l'être humain va toujours chercher des nouveaux mythes, parce qu'il « ne peut pas vivre sans mythes » (Panikkar, 1979a, p. 44). Les mythes font partie des expériences primordiales de l'être humain dans sa quête au sens de la vie et dans son élaboration sur une réalité qui le dépasse.

> [...] Toute expérience – sensorielle, intellectuelle ou spirituelle – fonctionne en fait comme un mythe. Pour commencer, il joue le même rôle et présente la même structure. [...] vous ne pouvez pas aller au-delà d'un mythe, tout comme vous ne pouvez pas aller au-delà de l'expérience. Si vous pouviez, vous perdiez à la fois le mythe et l'expérience. Ni l'un ni l'autre ne permet d'autres explications. Dès que vous expliquez un mythe, il cesse d'être mythe ; tout comme expliquer une expérience n'est plus l'expérience. [...] Toute

> démythologisation détruit le mythe car toute explication détruit l'expérience (Panikkar, 1979a, p. 296-297)[100].

Cela rappelle l'expérience de l'art, surtout de l'art contemporain, qui devrait être plutôt une expérience intégrale qu'une expérience rationnelle. Il ne s'agit pas d'une expérience qui se termine avec l'exécution de l'œuvre, mais qui est complétée par ceux et celles qui participent de l'expérience en regardant ce qui a été produit par l'artiste. C'est aussi une espèce de communion entre les mythes de l'artiste et ceux de son public. Dans ce genre d'expérience normalement il n'y a pas besoin d'une explication sur ce que l'artiste voulait dire ou voulait exprimer, ou encore mieux, une telle explication pourrait de fait gâcher l'expérience du public. Alors, la vérité dans ce cas-là n'a pas vraiment d'importance, ce qui importe c'est ce qu'on ressent pendant l'expérience. En ce moment de communion, quand il y a une vraie communion, quand l'art nous touche, touche nos émotions, il n'y a pas de séparation entre l'art, l'artiste et son public, ils sont comme immergés dans le même mythe. Et ça peut nous aider peut-être à comprendre quand Panikkar dit que :

> Le mythe et l'expérience présentent la même structure. [...] il n'y a pas de distance entre le sujet et l'objet. Vous êtes dans le mythe comme vous êtes dans l'expérience, vous vivez en eux, ou plutôt vous les vivez. Vous croyez au mythe comme vous croyez en l'expérience, sans être conscient que vous faites. [...] Lorsqu'ils sont visités par les *logos* en sondant leur validité ou leur justification, ils ne font que rétrocéder, ils reculent à un niveau plus profond, à une autre région encore intacte par la lumière envahissante de la raison critique ou de l'esprit rationnel (Panikkar, 1979a, p. 297)[101]

C'est-à-dire, qu'on est tellement immergé dans le mythe qu'on ne s'en rend même plus compte. Palma va ajouter que dans cette conception *panikkarienne* « on ne comprend *le* mythe, mais on se comprend *dans* le mythe », d'une manière plutôt participative, on le comprend parce qu'on y est dedans et pas parce que on se sent séparé (Palma, 2015, p. 206). C'est une compréhension, toutefois, qui n'est pas, comme on l'a dit avant, de l'ordre

---

[100] […] Any experience – sensory, intellectual or spiritual – in fact function as a myth. To begin with, it performs the same role and presents the same structure. […] you cannot go beyond a myth, just as you cannot go beyond experience. If you could, you would lose both the myth and the experience. Neither allows for further explanation. The moment you explain a myth it ceases to be myth; just as explaining an experience is no longer the experience. […] Any demythologization destroys the myth as any explanation destroys the experience.

[101] Both myth and experience present the same structure. […] there is no distance between the subject and the object. You are in the myth as you are in the experience, you live in them, or rather you live them. You believe in the myth as you believe in the experience, without being aware that you do. […] When visited by the logos probing their validity or justification, they simply retrocede, they recede to a deeper level, to another region still untouched by the invading light of critical reason or the rational mind. The relations between science and religion offer constant examples of such strategic retreats.

intellectuel objectif, mais d'un tout autre ordre. Un ordre qui passe pour le domaine de la foi.

Bettina Baümer (1940-), spécialiste de la religion Autrichienne et aussi une importante collaboratrice de Panikkar, a écrit un chapitre du livre *The Intercultural Challenge of Raimon Panikkar* sur l'herméneutique du mythe dans son œuvre. Elle affirme à ce sujet que le mythe dans sa compréhension propre « est transparent ». C'est-à-dire, alors, que

> […] nous ne voyons pas (un) mythe, nous voyons à travers (un) mythe. L'attitude appropriée est donc celle de la participation, du partage, de la communion dans nos mythes. L'approche n'est pas une analyse réflexive mais la foi, ce qui signifie accepter le mythe comme une réalité vivante et non comme un objet mort (Baümer, 1996, p. 165).

Pour Panikkar, la foi est une « connaissance libératrice ». Elle n'est pas rationnelle, mais - en même temps - elle n'est pas non plus irrationnelle. C'est comme une « vision ultime et irréductible » du mythe, qui ne dépend ni « des motifs ultérieurs ni des raisons extrinsèques pour y croire […] » (Panikkar, 1979a, p. 54-55). C'est une acceptation du mythe qui, contrairement à celle « d'un énoncé philosophique » qui « se fonde généralement sur une démarche de la raison », « […] repose sur un jugement sans autre fondement que celui qui consiste à le 'croire', ou à le considérer comme digne de foi » (Panikkar, 1970a, p. 190). Il le décrit de façon très claire dans ce passage :

> Un discours que j'« écoute » […] m'apporte le message, un mythe m'est raconté, et je « crois » en cette parole à cause de quelque chose qui s'est fait jour en moi, qu'il ne m'est guère possible de définir, ni même de ressentir. Cette foi n'est pas purement mythique, autrement dit, elle n'existe pas exclusivement en dehors du temps et dépourvue de tout contenu intellectuel. Cette foi me révèle un *logos* dans le mythe, une historicité, et même un événement, bien que celui-ci transcende le temps. Cette foi se rattache à une tradition et s'épanouit dans une communauté qui non seulement lui sert de cadre mais fait corps avec elle, étant elle-même objet de foi (Panikkar, 1970a, p. 191).

Il s'agit d'une foi qui n'exclut pas la raison, mais qui « révèle » une relation, qu'on pourrait dit en langage *panikkarienne*, *adualiste,* entre le mystère du mythe et la rationalité et l'historicité du logos. Il faut, pourtant, remarquer que Panikkar fait une distinction entre la croyance et la foi. Mais, ce qui nous importe en ce moment c'est de souligner l'importance donnée par l'auteur à la dimension de la foi, qui a, pour lui, un poids aussi important que la raison. Elle doit être considérée comme un élément de connaissance, pas seulement par la théologie, mais aussi par la philosophie, qui à son avis ne devraient jamais avoir été séparées. À son avis « la tâche de la philosophie est de laisser

l'impensé être, mais aussi de laisser la pensée en émerger, et dans cette opération, l'impensé n'est jamais épuisé » (Panikkar, 1979a, p. 346).

Reconnaître l'importance de la foi et du mythe dans sa conception lui paraît fondamentale pour la rencontre interreligieuse et pour le dialogue qui « doit être un approfondissement dans ma foi, une conscience de l'ensemble, un acte de foi, d'acceptation, d'amour, d'engagement » qui nous amène à accueillir « le mythe de l'autre » (Panikkar, 1967b). Qu'une fois de plus, il oppose à un processus qu'intellectuel ou rationnel, qui individualise et devient un obstacle à la communion.

> Ce n'est que lorsque nous croyons, que nous sommes entièrement d'accord. La communion en ce sens, dans laquelle la compréhension dans son sens profond a l'intention d'atteindre la communion, signifie précisément manger ou être ou aimer ou danser ensemble beaucoup plus que penser. [...] la pensée rationnelle, aussi importante qu'elle soit, individualise, sépare ; plus nous pensons, plus nous sommes originaux, plus nous sommes individuels, plus isolés et seuls. Plus nous pensons, [...] nous pouvons passer la communication ou passer l'information, mais pas la communion. Plus nous pensons, plus profondément nous allons penser, plus c'est notre propre création, notre propre enfant, notre propre construction, qui diffère de plus en plus, le plus originale qu'elle soit de l'autre. [...] Plus nous pensons au concept, plus c'est notre propre création originale […], plus je m'isole dans ce concept même, plus c'est ma propre possession, mon enfant personnel, qui diffère de l'autre[102] (Panikkar, 1967b).

Il est intéressant de remarquer comment un auteur qui a lui-même créé autant de nouveaux concepts et même des nouvelles expressions puisse penser comme cela. Est-ce que lui aussi se sentirait isolé ? D'après son journal *The Water of the Drop* (2018), il se sentait effectivement assez isolé du reste du monde à cette époque, même s'il y participait activement, comme nous allons le voir. Ce passage de 1969 l'illustre tout particulièrement :

> Il y a dans le monde peu de gens qui peuvent se tenir debout et vivre seuls, tout seuls, sans trop s'appuyer sur les autres ou spécialement sur les institutions. Il y a très peu de gens, en d'autres termes, qui trouvent leur identité en eux-mêmes et non pas en s'identifiant à un groupe (nous : la famille, la caste, le groupe, l'entreprise, le club, le parti, le pays, l'idéologie, l'église, etc.) ; très peu de gens qui peuvent vraiment conjuguer le *je* au lieu du *nous*. Nous prêtres, nous catholiques, nous les Indiens, nous avons instruit la classe, nous les intellectuels, nous ceci ou ce groupe ou l'élite (même nous le *sannyasin*[103]). Je pense que je me tiens dans le *je* et non pas le nous, et pas dans un certain sens

[102] Only when we believe, we agree totally. Communion in that sense in which understanding in its deeper meaning intends to reach communion means precisely eating or being or loving or dancing together much more than thinking. […] thinking, the rational thinking important as it is individualizing, separates; the more we think the more original we are, the more individual we are, the more isolated and alone. The more we think, […] we can pass communication or pass information, but not communion. The more we think, the deeper we are going to think, the more it is our own creation, our own child our own construction, which differs more and more the more original it is from the other. […] The more we think the concept, the more it is our own original creation [...], the more I isolate myself in that very concept, the more it is my own possession, my personal child, which differs from the other.

[103] « Retirant, ascétique, solitaire, souvent un moine errant. » (Panikkar, 2018, p. 333).

> individualiste, évidemment (l'égoïsme est un danger). Pour moi, une « vie de contemplation » signifie ceci : être concentré sur un *moi* qui transcende l'*ego* (Panikkar, 2018, p. 48).[104]

Panikkar voit cette individualisation de la pensée comme quelque chose de bien, comme un achèvement ou bien une transcendance de l'égo par un moi peut-être plus mystique. C'est-à-dire que sa pensée individualisée n'est pourtant pas individualiste et porte une sagesse que peut être utile au monde. Mais, apparemment cela ne vaut pas pour tout le monde… en tout cas pas ceux qui s'identifient à une religion ou groupe institutionnalisé, ce qui d'après lui ne serait plus son cas.

Il fait alors une relation entre les expressions anglaises qui ont comme sens la compréhension (*to agree*), l'entendement et leurs similaires en français (être d'accord). Ces dernières seraient plus liées au « royaume de la volonté, de l'amour, de l'activité, du cœur » qu'à l'intellect ; ayant son origine

> […] du français ancien, d'accord, agrégé, *gratus*, en latin, vous êtes agréable pour moi, ce qui signifie que je reçois gentiment ce que vous pouvez me donner. Se conformer, c'est voir l'ombre, la forme. Être en accord, c'est avoir de l'accord, un cœur induit par l'harmonie. *Harmos*, en raccord, pour s'emboîter ensemble, signifie harmonie, harmonisation, correspondance ; de correspondre, de répondre par conséquent, consentir ; coïncider, entièrement aligné avec, congruent [...][105] (Panikkar, 1967b).

Par conséquent, selon cette même prémisse, le processus de transmythisation devrait partir d'une attitude « passive, plus féminine », parce que la « culture occidentale », selon lui, serait masculine à l'excès, parce que basée sur des valeurs technocratiques. Il décrit cette attitude « plus féminine » comme étant une relation dans laquelle on se place dans une position où on peut « être prise et comprise par l'autre » (Panikkar, 1967b). Il s'agit d'une attitude « de sympathie, d'empathie et d'ouverture » pour « connaître l'autre », dans une sorte de « conversion qui ne doit pas signifier

---

[104] There are in the world few people who can stand on their own feet and live by themselves, on their own, without excessively leaning on others or specially on institutions. There are very few people, in other words, who find their identity within themselves and not by identifying with a group (we: family, caste, group, firm, club, party, country, ideology, church, etc.); very few people who can really conjugate the *I* instead of the *we*. We priests, we catholics, we Indians, we educated class, we intellectuals, we this or that group or elite (even we the sannyasin). I think I stand in the *I* and not the *we*, and not in some individualistic sense, obviously (egotism is danger). To me a 'life of contemplation' means this: being focused on an *I* that transcends the *ego*.

[105] from old French, agree, egree, gratus, in latin you are agreable to me, meaning I receive kindly what you may give to me. To be conformed is to see the shade, the form. To be in accordance with is to have accord, to a heart induced with harmony. Harmos, fitting, to fit together, means harmony, harmonise, correspondence; to respond, to answer accordingly, consent; coincide, entirely in line with, congruent […].

m'apporter l'autre, mais cette réorientation des deux vers l'ensemble, '*convertere*', se présenter, ensemble avec l'autre » (Panikkar, 1967b).[106]

Comment rendre possible cette conversion serait la tâche théologique qu'il se propose de mettre en œuvre : « [...] se mettre sous (*standing under*), être enraciné, au repos, se détendre dans la confiance que l'on a dans ces mythes qui ont été acceptés, qui sont assumés et crus par tous » (Panikkar, 1967b).

A partir de là, il aborde le sujet suivant, à savoir la méthode à employer dans son enquête théologique au sujet de l'interprétation chrétiennes de la religiosité des autres hommes. Cette méthode pourrait être, selon lui, valable pour toute l'humanité.

[106] Mais, avant de continuer, il faudra remarquer que cette affirmation concernant la nécessité d'une attitude plus féminine est utilisée par Panikkar à différents moments de son œuvre. Il s'agit toutefois d'un stéréotype de genre largement accepté à l'époque, mais qui est aujourd'hui contesté non seulement par le mouvement féministe, mais aussi par une grande partie de la littérature psychologique et même par des organismes internationaux. Cela est dû au fait qu'il renforce la croyance sexiste selon laquelle les hommes seraient plus rationnels et, par conséquent, mieux adaptés aux professions liées aux sciences exactes, alors que les femmes devraient faire partie de celles liées aux sciences humaines et sociales, par exemple. Cela vient aussi de l'idée que les femmes devraient être naturellement douces et passives, tandis que les hommes peuvent être plus agressifs et assertifs dans leurs positions.

3 L'ENQUETE THEOLOGIQUE

Afin de mieux comprendre l'approche théologique de la relation entre les chrétiens et les autres religiosités du monde proposée par Panikkar en 1967, il faut procéder à une brève contextualisation du sujet.

La discipline intitulée théologie des religions a émergé en Europe dans les années 1960 comme moyen de comprendre le christianisme désormais inséré dans un monde pluriel et ne pouvant plus maintenir sa conception de religion hégémonique et seule détentrice de la vérité salvatrice. Dans les années 1980, on l'a qualifié de théologie du pluralisme religieux. Trois paradigmes ont émergé à la suite de cette réflexion, cherchant à comprendre la pluralité religieuse, à partir d'une théologie chrétienne : l'exclusivisme ou l'ecclésiocentrisme, l'inclusivisme ou le christocentrisme, le pluralisme ou le théocentrisme. Le paramètre qui marque la démarcation entre chacun d'entre eux se joue essentiellement autour de la compréhension du rôle salvifique de Jésus-Christ, c'est-à-dire la compréhension christique.[107]

L'exclusivisme trouve son origine entre le III^{ème} et le IV^{ème} siècle, avec comme axiome « en dehors de l'Église il n'y a pas de salut » (« *extra ecclesiam nulla salus* ») et ayant comme principal objectif la conversion des « Juifs, schismatiques, païens et hérétiques ». Pour les exclusivistes, Dieu se révèle dans le christianisme, il est donc nécessaire de pratiquer le baptême et d'obéir aux « doctrines enseignées par l'Église catholique » (Panasiewicz, 2007, p. 128). Pour le théologien jésuite brésilien João Batista Libânio (1932-2014), le point de vue exclusif suppose « que, vivant honnêtement, c'est-à-dire celui qui, en fait, désire de tout son cœur se sauver, embrasserait l'Église » (Libanio selon Panasiewicz, 2007, p. 44). Selon l'autre théologien brésilien, Faustino Teixeira (1954-), « c'est une position qui lie la possibilité du salut à la connaissance explicite de Jésus-Christ et à l'appartenance à l'Église », qui serait « présente à la fois dans les sphères catholiques romaine et protestante ». C'était le paradigme en vigueur « parmi les théologiens catholiques », selon Teixeira, « jusqu'au concile Vatican II », ayant été parfois interrogé auparavant, tout restant hégémonique (Teixeira, 2012, p. 24).

[107] Pour un bon résumé des typologies, voir Haight, 2003, p. 459-460. Et aussi : Vigil, José Maria. *Teologia do pluralismo religioso*. São Paulo: Paulus, 2006; et Knitter, Paul. *Introdução à teologia das religiões*.São Paulo: Paulinas, 2009.

Actuellement, il serait plutôt limité aux mouvements les plus petits et les « plus conservateurs » (Teixeira, 2012, p. 21).[108]

L'inclusivisme a commencé dans les années 1960 avec la « théorie de la finition » (« de réalisation » ou « d'accomplissement »). Les théologiens Français, Jean Daniélou (1905-1974) et Henri de Lubac (1896-1991), et le Suisse Hans Urs von Balthasar (1905-1988) - ont ansi postulé que toutes les religions seraient « naturelles », tandis que la seule « surnaturelle » serait la chrétienne, puisque le fils de Dieu y serait devenu humain ; et avec la « théorie du Christ présent dans les religions », qui les rendrait « aussi surnaturelles ». Le théologien Allemand, Karl Rahner (1904-1984), est le principal représentant de cette deuxième théorie, parce qu'il a soutenu qu'il y a une présence mystérieuse du Christ dans toutes les religions, donc elles seraient finalement toutes surnaturelles. Il a aussi introduit la notion de « chrétiens anonymes », c'est-à-dire ceux qui vivent les valeurs chrétiennes, mais ne sont pas baptisés et ignorent souvent les préceptes évangéliques. Dans ce cas, il n'y a pas besoin de conversion ou d'appartenance à l'Église. On pourrait dire que l'axiome inclusiviste serait « seul Jésus sauve » et sa mission principale serait d'annoncer que Jésus est la référence salvifique (Panasiewicz, 2007, p. 129-130). Selon les mots de Faustino Teixeira,[109]

> La position inclusiviste a pour caractéristique l'attribution d'une valeur positive aux autres religions et sa reconnaissance comme des médiations salvatrices pour ses membres. Les religions du monde sont des voies de salut, mais comme elles impliquent le salut de Jésus-Christ. [...] La perspective inclusiviste est aujourd'hui certainement la plus adoptée parmi les théologiens catholiques, bien qu'elle envisage dans son même horizon christocentrique des positions diverses et contrastantes[110] (Teixeira, 2012, p. 29).

L'inclusivisme représente une avancée par rapport au paradigme exclusiviste concernant la reconnaissance des autres religions comme étant aussi des voies de salut. Cependant, il déplace le centre de la vérité salvifique de l'Église vers Jésus-Christ, en gardant dans la tradition chrétienne le dernier mot, car il a en lui le médiateur ultime entre

---

[108] Caldas (2017) n'est pas d'accord avec la déclaration de Teixeira et soutient que l'exclusivisme « prédomine toujours dans la plupart des cercles chrétiens ».

[109] Cette thèse est critiquée par les exclusivistes, car on pourrait inverser l'argument et affirmer que : « s'il y a des 'chrétiens anonymes', il peut aussi y avoir des 'musulmans anonymes' ou des 'bouddhistes anonymes' » (Caldas, 2017, p. 117).

[110] A posição inclusivista tem como traço de sua singularidade a atribuição de um valor positivo para as outras religiões e o seu reconhecimento como mediações salvíficas para seus membros. As religiões do mundo são caminhos de salvação, mas enquanto implicam a salvação de Jesus Cristo. […] A perspectiva inclusivista é hoje, certamente, a mais adotada entre os teólogos católicos, embora contemple em seu mesmo horizonte cristocêntrico posições diversas e contrastantes.

les êtres humains et Dieu. Et, selon Teixeira, « la position pluraliste apparaît exactement comme une réaction contre cette nouvelle indication [...] » (Teixeira, 2012, p. 112).

Le paradigme pluraliste est apparu dans les années 1980, avec la « révolution copernicienne en théologie », provoquée par le théologien Anglais John Hick (1922-2012). Une telle révolution serait la décentralisation de Jésus-Christ comme référence pour les paradigmes, donnant cette place de centralité à Dieu. Un espace a ensuite été ouvert pour discuter la présence salvatrice de Jésus dans le christianisme et d'autres religions, déplaçant « le centre des théologies des religions » de Jésus à Dieu. Selon le spécialiste des sciences des religions brésilien, Roberlei Panasiewicz (1966-), cela « signifie que Jésus-Christ n'est plus le seul et exclusif médiateur entre les êtres humains et Dieu, mais que chaque tradition religieuse a ses propres voies de salut » (Panasiewicz, 2007, p. 133). Certains représentants de ce paradigme sont : le théologien suisse Hans Küng (1928-2021) ; les étasuniens Paul Knitter (1939-) et Roger Haight (1936-) ; et Raimon Panikkar lui-même. Dans cette interprétation, « l'autonomie salvatrice » de chaque religion est reconnue et que si Jésus-Christ est le seul sauveur pour les chrétiens, il ne l'est pas nécessairement pour les autres religions. De l'avis des théologiens pluralistes, l'inclusivisme serait « insuffisant, car n'évaluant pas les autres traditions religieuses par elles-mêmes, mais toujours avec l'unité de mesure du christianisme », bloquant ainsi toute possibilité « d'un véritable dialogue interreligieux » (Teixeira, 2012, p. 113).[111]

Selon Haight,

> [...] la reconnaissance de l'influence salvifique universelle de Dieu transforme le pluralisme religieux en une situation positive, dans laquelle on peut en apprendre davantage sur la Réalité ultime et l'existence humaine que sur ce qui est disponible dans une seule tradition. D'une certaine manière, l'affirmation de la vérité des autres religions consiste en une extension de ce simple discernement du bon sens. Il est difficile de croire aujourd'hui qu'une seule religion est capable d'avoir la plénitude de la vérité sur la réalité suprême[112] (Haight, 2003, p. 485).

Le pluralisme affirme qu'il existe d'autres façons d'exprimer la vérité salvatrice, que Panikkar (1990) [113] appellera « pluralisme de la vérité ». Cependant, selon Haight, il

---

[111] Sur le statut du pluralisme religieux au Brésil et en Amérique latine, voir Teixeira, 2005, p. 30.

[112] [...] o reconhecimento da influência salvífica universal de Deus transforma o pluralismo religioso em uma situação positiva, na qual se pode aprender mais acerca da Realidade última e da existência humana do que o que se acha disponível em uma única tradição. De certa maneira, a afirmação da verdade das outras religiões consiste em uma extensão desse simples discernimento do senso comum. É difícil acreditar, hoje em dia, que uma única religião seja capaz de dispor da plenitude da verdade acerca da realidade suprema.

[113] Voir Panikkar ; Grassi (2020) pour la traduction en portugais.

existe « deux façons différentes de défendre une position pluraliste » : celle qui a comme « repère [...] une comparaison entre les religions, et Jésus avec d'autres médiations religieuses », c'est-à-dire qu'elle est basée sur une « imagination historique » ; et un autre qui est basé sur « une imagination métaphysique », rendant possible l'affirmation que « le Logos divin incarné en Jésus n'est ni identique ni limité par Jésus, mais peut être incarné dans d'autres médiations religieuses de l'histoire » (Haight, 2003, p. 459-460). Cette seconde position serait, selon lui, la position de Panikkar.

Il est intéressant pourtant de remarquer comment Panikkar a changé de point de vue pendant la courte période allant de 1964 à 1967. Au départ théologien qui pourrait se dire appartenant à une théologie plutôt inclusiviste il devient un professeur qui défend l'ouverture théologique à ce qu'on nommera plus tard le pluralisme religieux.

Comme nous n'avons pas eu accès à l'intégralité de la transcription du séminaire, nous avons cherché dans la bibliographie de l'auteur les textes qui auraient pu l'inspirer. Et nous avons trouvé trois ouvrages de la même époque qui touchent plus précisément au sujet concerné de la relation entre le christianisme et les autres religions dans une perspective théologique. Deux ont déjà été mentionnés : *The Relation of Christians to their Non-Christian Surroundings* (Londres, 1967)[114], *Kultmysterium in Hinduismus und Christentum* (Fribourg, 1964)[115] et un chapitre de livre qu'on a trouvé dans le volume III tome 1 de l'Opera Omnia (2015), *Christian Self-Consciousness and World Religions*, qui était originellement nommé *Christianity and World Religions* (Patiala, 1969).

Dans la conférence de 1964, il présente presque les mêmes arguments que dans le texte de 1969 avec des titres et un vocabulaire plus clérical et inclusivistes. Sur la question du dialogue il disait alors que « [...] ce n'est qu'en Christ que la communion est possible » et aussi que

> [...] ce n'est que dans le domaine du sacré qu'il y a un échange personnel, [...] ce n'est que lorsque les gens prient ensemble ou accomplissent une action sacrée qu'il y a une véritable communion. Les relations humaines, lorsqu'elles sont réduites à la sphère du profane, ne sont ni profondément humaines ni vraiment des relations, mais seulement des conventions culturelles, des surfaces, des sourires, des contacts superficiels, des règles « civilisées »[116] (Panikkar, 1967a, p.161).

[114] Il s'agit de la participation de Panikkar dans la Conférence sur « La Révélation Chrétienne et les religions non-Chrétiennes » qui a eu lieu du 25 au 28 novembre de 1964, dans le cadre du 38th International Eucharistic Congress à Bombai. Les résultats de la conférence ont été publié dans un ouvrage organisé par le théologien autrichien Joseph Neuner (1908-2009).

[115] Nous avons utilisé l'édition traduite en Français *Le mystère du culte : dans l'Hindouisme et le Christianisme* (Paris, Cerf, 1970).

[116] […] only in the realm of the sacred is there personal exchange, […] only when people pray together or perform a sacred action is there real communion. Human relations, when reduced to the sphere of the

Rappelons-nous que des années plus tard il a défendu la thèse d'une « sécularité sacrée ». Mais, en 1964, la même année où il a quitté l'Opus Dei, il parle de la communion (*koinonia*) naturelle « *dans, à travers, pour et à partir du* Christ » entre les chrétiens et les membres d'autres traditions.

> Ce n'est que si les chrétiens en sont conscients qu'ils peuvent, dans leur relation avec les soi-disant « non-chrétiens », se comporter de manière à ne pas abandonner ou réduire leur foi chrétienne d'une part, ni imposer leurs propres structures aux autres ou empiéter sur le monde en tant qu'étrangers avec d'autres buts et ambitions. La communion du chrétien avec le « monde non chrétien » n'est ni une relation non chrétienne, ni une relation neutre, ni une croyance artificielle, mais une réalité ontique basée sur la koinonia de chaque être en Christ[117] (Panikkar, 1967a, p.164).

Cette communion devrait se passer donc non par « la négation indirecte » de ce qui appartient aux autres religions du monde, ce qui serait une falsification d'une telle relation, « mais en affirmant que *le* Christ, que toutes les religions reconnaissent d'une manière ou d'une autre (Isvara[118], Tathagata[119], Seigneur...) trouve sa pleine ou du moins son épiphanie centrale en Jésus, le fils de Marie » (Panikkar, 1967a, p. 164-165). Il s'agit d'une médiation ontique[120] qui est présente dans tous les individus, puis que la rédemption du Christ a été pratiquée pour l'humanité entière et ne pas seulement pour « ceux qui lui reconnaissent consciemment ». De cette façon, aussi le devoir de tous les êtres humains « de travailler, de continuer, d'appliquer, de réaliser... la rédemption du monde ; [...] car un appel commun leur est venu, l'appel de la diaconie, du service dans la rédemption du monde » (Panikkar, 1967a, p. 165). De cette compréhension, plus tard, surgira l'expression « royaumecentrisme », où le salut est exclusif au Royaume de Dieu.

Même si nous ne sommes pas d'accord avec une telle application d'une définition chrétienne de rédemption comme étant également vraie pour toute l'humanité, puis que cela représente une preuve d'un côté inclusiviste propre à l'auteur, on doit quand-même remarquer qu'on trouve ici les prémisses d'une pensée qui sera développée plus tard par l'auteur dans son projet pour la paix.

---

profane, are neither deeply human nor really relations, but only cultural conventions, surfaces, smiles, shallow contacts, "civilized" rules.

[117] Only if Christians are aware of this can they, in their relation with the so-called "non-Christians", so behave as not to abandon or whittle away their Christian faith on the one hand, nor impose their own structures on others or encroach on the world as aliens and foreigners with other aims and ambitions. The fellowship of the Christian with the "non-Christian world" is neither a non-Christian nor a neutral relation, nor an artificial make-belief, but an ontic reality based on the koinonia of every being in Christ.

[118] Dans l'hindouisme, « le Seigneur de l'univers et le mainteneur de tout ordre créé » (Panikkar, 2005).

[119] Un appellatif pour Bouddha.

[120] De l'être concret, de l'expérience.

> Cela semble être l'attitude chrétienne fondamentale à l'égard de l'environnement dit non chrétien, ou, dans un contexte plus large, *vis-à-vis* du monde : non pas celle de coexister avec le monde, mais celle de la pro-existence pour le monde représentant tout le devant Dieu dans l'action, la contemplation et l'amour. L'Église n'a pas à convertir le monde – avant la fin du temps (Jean 8,6-7) – mais à se tenir là devant Dieu comme un « signe élevé parmi les peuples », et à rédimer le cosmos[121] (Panikkar, 1967a, p. 173).

Panikkar continue sa conférence en disant que c'est le rôle des chrétiens de révéler la soi-disant vérité aux non-chrétiens, de la présence du Christ comme « quelque chose qui est déjà là, qui est à l'œuvre avant que le messager ne vienne [...] » (Panikkar, 1967a, p. 167-168). A un autre moment il dit que « le chrétien témoigne simplement d'une nouvelle dimension, cachée ou inconnue, de la même réalité. Il n'a ni à condamner ni à fuir, mais à assumer et à aller plus loin » (Panikkar, 1967a, p. 171). Et en utilisant, encore une fois, la métaphore hindoue du serpent et de la corde, il affirme que :

> [...] le chrétien doit révéler qu'il n'y a pas de serpent là-bas, et dire aux gens qu'ils ne doivent pas avoir peur et qu'ils doivent se débarrasser de toutes les peurs et de toutes les angoisses ; de dire qu'il ne ressemble qu'à un serpent ; que l'apparence, l'apparence réelle peut parfois être celle de Krishna, ou de la société, ou de l'homme, ou d'une idole, mais en réalité c'est une corde, une simple corde et même une corde de salut[122] (Panikkar, 1967a, p. 168).

Cela démontre une idée de supériorité chrétienne par rapport aux autres religions et même par rapport à la religion de son père, l'hindouisme, qui est devenue dans quelques années sa deuxième appartenance religieuse. Pour conclure ce discours « inclusiviste », qui est tout à fait en accord avec la théologie de l'accomplissement évoquée ci-dessus, Panikkar proclame la phrase qui a été répétée plusieurs fois ailleurs rappelant que le Christ n'avait pas eu l'intention de fonder une religion :

> [...] mais d'accomplir toute justice (Matthieu 3.15) et d'amener à sa plénitude toutes les religions du monde. [...] Le Christianisme en Inde, pour prendre un exemple, ne devrait pas être une religion importée, à part entière et hautement développée, mais l'Hindouisme lui-même *converti* – ou l'Islam, ou le Bouddhisme, quel qu'il soit. Il faut ajouter immédiatement que cet Hindouisme converti est, substantiellement, le même que l'ancien et pourtant quelque chose de différent, une nouvelle créature. Le processus de conversion implique une mort et une résurrection, mais, tout comme le Christ ressuscité ou le baptisé est le même qu'auparavant et pourtant est un être nouveau, de même l'Hindouisme converti est le véritable Hindouisme ressuscité [...] l'Église amène toute religion vraie et authentique à son *accomplissement* par un

[121] This seems to be the fundamental Christian attitude regarding the so-called non-Christian surroundings, or, in a broader context, *vis-à-vis* the world: not that of coexisting with the world, but one of pro-existence for the world standing for the whole cosmos before God in action, contemplation and love. The Church has not to convert the world – before time comes to an end (John 8.6-7) – but to stand there before God as a "sign raised up among the peoples" and redeem the cosmos.

[122] […] the Christian has to reveal that there is no snake there, and to tell the people that they should not be afraid and should cast off all fears and anxieties; to say that it only looks like a snake; that the appearance, the real appearance may sometimes be that of Krishna, or of society, or of man, or of an idol, but in reality it is a rope, a simple rope and indeed a rope of salvation.

> processus de mort et de résurrection, qui est le vrai sens de la conversion : le vrai Christianisme étant l'accomplissement *par la conversion* de toute religion [...][123] (Panikkar, 1967a, p. 168-169).

On ne sait pas ce que Panikkar, 5 années plus tard a pu penser de son discours, mais un indice assez concret qu'il ne le partageait plus tout à fait est le fait que ce texte n'a pas été publié dans son *Opera Omnia* jusqu'à présent. Nous allons donc essayer de faire une reconstitution de son approche théologique durant son séjour à Harvard.

Dans le cours du 21 juillet 1967, Panikkar a conclu son approche philosophique, notamment en ce qui concerne la *transmythisation* et est passe à l'analyse de la théologie comme la troisième approche de la question proposée par la discipline. Mais, avant de commencer à entrer proprement dans le sujet, il annonce qu'il va laisser du côté la question anthropologique (déjà été mentionnée à son avis) et celle d'une nouvelle herméneutique. Son introduction est déjà assez claire sur l'insuffisance d'une telle approche.

Panikkar affirme que les méthodes utilisées jusqu'à présent, tant par la philosophie que par la théologie et même par la sociologie et la science de la religion *(Religionswissenchaft),* constituent des méthodes « qui ne doivent pas être écartées », mais qui sont limitées pour « la compréhension de la religiosité humaine » (Panikkar, 1967b). La sociologie de la religion, la méthode la plus largement utilisée - selon lui - aux États-Unis, par exemple, serait en mesure de « discerner la dynamique des mouvements religieux », mais pas d'expliquer « [...] ni le coût, ni l'urgence, ni même la liberté de ce mouvement, de cette dynamique de l'évolution religieuse de l'humanité » (Panikkar, 1967b). La philosophie, d'autre part,

> […] n'est pas tout à fait satisfaisante, tout d'abord parce qu'il y a beaucoup de philosophes et de systèmes philosophiques, et nous ne pouvons pas a priori se défaire de quelqu'un d'entre eux, et deuxièmement, parce que la réponse philosophique la plus profonde possible ne pourra probablement pas non plus rendre compte de ce que la religion représente. Ce que la religiosité humaine prétend être par sa propre revendication[124] (Panikkar, 1967b).

---

[123] […] but to fulfill all justice (Matt. 3.15) and to bring to its fullness every religion of the world. […] Christianity in India, to take one example, should not be an imported, fully-fledged and highly developed religion, but Hinduism itself *converted* – or Islam, or Buddhism, whatever it may be. It has to be added immediately that this converted Hinduism is, substantially, the same as the old one and yet something different, a new creature. The process of conversion implies a death and resurrection, but, just as the risen Christ or the baptized person is the same as previously and yet is a new being, likewise converted Hinduism is the true risen Hinduism […] the Church brings every true and authentic religion to its *fulfilment* through a process of death and resurrection, which is the true meaning of conversion: real Christianity being the *fulfilment through conversion* of every religion […].

[124] [...] is not completely satisfactory, first of all because there are very many philosophers and philosophical systems, and we cannot a priori discard anyone of them, and secondly, because the deepest possible philosophical answer will probably also not give account of what religion stands for. What human religiousness claims to be by its very claim.

La science de la religion, lorsque traite la religion comme « un objet scientifique », ne devient pas une méthode totalement satisfaisante pour traiter cette question, parce que pour Panikkar la religion est dans un « royaume dans lequel la science n'est pas encore entrée » et que « peut-être, la dernière chose qui peut être réduite à une étude scientifique est précisément, que ce soit en bien ou en mal, la religion » (Panikkar, 1967b).

En ce qui concerne la théologie, Panikkar a changé d'avis par rapport à ce qu'il a publié dans l'un de ses premiers livres*, Humanismo y Cruz* (1963), lorsqu'il la défendait comme une discipline universelle qui, par conséquent, devrait nécessairement être représentée à l'université : « [...] la théologie est le seul dénominateur commun pour une formation intégralement humaine » (Panikkar, 1963, p. 99). Dans son cours de 1967, toutefois, il considère la théologie comme une méthode insuffisante pour comprendre la religiosité humaine, étant donné que la théologie pratiquée à l'époque a toujours été celle d'une religion spécifique.

> […] la théologie d'une religion particulière n'est pas valable a priori pour une autre religion, nous pouvons avoir une théologie rigide totalement valide, merveilleuse et ouverte du Christianisme, mais cette théologie du Christianisme ne peut pas être appliquée sans d'autres qualifications à un objet qui n'est pas précisément le Christianisme, et d'identifier le Christianisme avec la religion est une hypothèse qui devrait être prouvée; et la même chose pourrait être dite de l'Islam, du Bouddhisme, de n'importe quelle ou de toute autre tradition religieuse. D'autre part, nous ne pouvons pas avoir une théologie des religions valable pour toutes les religions à moins que nous ne connaissions ces religions. Et nous ne pouvons pas connaître ces religions, à moins que nous ne nous convertissions à ces formes de la religiosité humaine et que nous voyions ces religiosités dès l'intérieur[125] (Panikkar, 1967b).

En faisant une critique à ce qu'il appelle « une théologie des religions », Panikkar commence à entrer dans la sphère de ce qu'il appellera plus tard la méthode interculturelle. Ce pont est donc d'une grande importance pour le développement de notre recherche. Car cette même approche sera utilisée par l'auteur pour développer, un peu plus tard, sa théorie du dialogue intra-religieux.

> Je dois commencer par trouver une base dans laquelle je me communique vraiment et entre en communion avec n'importe quel autre homme, je dois élargir les frontières, les limites de la conscience de mon ego afin que dans

[125] [...] the theology of a particular religion, is not valid a priori for another religion, we may have a totally valid rigid wonderful, and open theology of Christianity, but this theology of Christianity cannot be applied without further qualifications to an object which is not precisely Christianity, and to identify Christianity with religion is an assumption which should be proved; and the same could be said from Islam, Buddhism, anything or any other religious traditions. On the other hand we cannot have a theology of religions valid for all religions unless we know those religions. And we cannot know those religions, unless we are converted to those forms of human religiousness and see that religiousness from within.

> cette compréhension de moi-même, j'inclue, embrasse, comprenne l'autre (Panikkar, 1967b)[126].

Cette compréhension de l'autre à partir de la façon dont il se présente fait également partie d'une théologie plus ouverte, en particulier en ce moment historique. Et, selon elle, il serait « également faux » de regarder toutes les autres méthodes comme étant dans l'erreur ; la question principale est de savoir reconnaître ses propres présuppositions, la première étant celle de penser que « nous avons des présuppositions », ce qui pourrait aussi dire que « l'absence de présupposés n'est pas possible et d'autre part n'est pas concluante quant à l'objectif » (Panikkar, 1967b).

Dans l'introduction du premier texte, il revient sur l'approche anthropologique de la question théologique, en la nommant « théologie anthropologique». Il justifie cela comme étant la perspective nécessaire pour résoudre la question spécifique de la relation entre chrétiens et non-chrétiens, mais aussi

> [...] de beaucoup d'autres problèmes actuels, parce que le nouveau degré de conscience qui émerge dans la phase actuelle de l'évolution ou de l'involution de l'humanité vers son but rend une réflexion sur lui-même indispensable à l'homme. Nous ne pouvons plus entrer en contact avec les « choses » elles-mêmes sans que nos attitudes subjectives colorent notre jugement[127] (Panikkar, 1967b, p.143).

Coïncidence ou non, ce terme « caractérise également la théologie de Karl Rahner (ou « anthropologie transcendantale »), qui « a inventé le terme « existentiel surnaturel » pour parler de cette expérience, dont la prémisse est « que tout être humain, par le fait de la création, a un existentiel (naturel) comme référence originelle au mystère absolu, mais que Dieu, par une initiative libre et gratuite, élève au niveau de la communion avec son mystère trinitaire personnel (surnaturel) » (Panasiewicz, 2007, p. 130). En d'autres termes, il « indique une structure anthropologique (existentielle) de Dieu », qui « est donnée dans l'ordre concret actuel du salut... à toute personne, sans distinction de sexe, de couleur ou de degré social et économique, en vue de sa communion intime avec la Trinité [...]. Cela fait de l'être humain [...] par nature [...] appelé à l'intimité de Dieu » (Panasiewicz, 2007, p. 130).

---

[126] I have to start in finding a basis in which I really communicate and enter in communion with any other man, I have to expand the borders, the limits of my ego consciousness so that in that understanding of myself I also include, embrace, understand the other.

[127] […] to many other present-day problems, because the new degree of consciousness that is emerging in the present stage of the evolution or involution of mankind towards its goal makes a reflection on himself indispensable to man. We can no longer enter into contact with "things" themselves without our subjective attitudes colouring our judgement.

Panikkar réaffirme l'impossibilité de l'épochè dans une telle théologie. Le théologien colombien José Luis Meza Rueda (1969-) constate dans sa thèse *La antropología de Raimon Panikkar : y su contribución a la antropología teológica cristiana* (2009), que cette théologie anthropologique

> […] ne veux pas construire un discours qui se conforme à des aspects partiels de la réalité humaine, mais à ce qui se cache derrière sa totalité. De cette façon, il considère à la fois l'immanence et la transcendance de l'homme, à la fois son « horizontalité » et sa « verticalité » faisant de la relation trine Dieu-Homme-Monde un nœud sur lequel sa réflexion s'arrête[128] (Meza Rueda, 2009, p. 11).

L'auteur colombien fait ainsi directement référence à ce que Panikkar nommera ultérieurement de « vision cosmothéandrique », mais qui était déjà présente comme une intuition dans ses écrits à l'époque concernée par notre recherche. Néanmoins, ce terme a été approfondi ensuite par l'auteur dans une publication de 1993, *The Cosmotheandric Experience : Emerging religious consciousness* (New York : Maryknoll Orbis).

Cette théologie sera aussi la base de l'anthropologie interculturelle que Panikkar développera dans la période suivante à Santa Barbara, et qu'on traitera dans le chapitre suivant.

En revenant à la conférence à l'origine du texte, *The Relation of Christians to their Non-Christian Surroundings* (Londres, 1967), Panikkar commence par s'interroger sur le titre même en rappelant à son public l'ancienne « tension entre l'inclusivité et l'exclusivité », présente dans le christianisme depuis son apparition. Il s'agit véritablement selon lui d'une tension « entre la réalisation de l'identité de soi par l'affirmation (de soi) ou par la négation (de l'autre) » (Panikkar, 2015a, p. 186). Il pense alors que de s'adresser aux autres religions dans un sens négatif par rapport au christianisme est « offensif et inacceptable ». L'excuse d'un « colonialisme théologique » n'est pas suffisante et doit être crainte, parce que d'un côté « […] nous ne pouvons pas mettre dans le même sac tous les types de religions qui, d'un certain point de vue, peuvent différer beaucoup plus les unes des autres que n'importe laquelle d'entre elles diffère de la religion chrétienne » et, d'un l'autre côté « pour ceux qui considèrent le christianisme comme la seule vraie religion, l'expression 'non-chrétien' revient à dire que les autres religions sont de fausses religions » (Panikkar, 1967a, p. 144-145).

[128] No desea construir un discurso que se conforme con aspectos parciales de la realidad humana, sino que está detrás de su totalidad. De esta forma, considera tanto la inmanencia como la trascendencia del hombre, tanto su "horizontalidad" como su "verticalidad" haciendo de la relación trina Dios-Hombre-Mundo un nodo sobre el cual se cierne su reflexión.

Mais, il trouve aussi une raison qui touche au cœur du christianisme : « […] si les 'autres' religions sont des religions 'non chrétiennes', le christianisme n'est qu'une religion parmi d'autres, et si tel est le cas, il est arbitraire de faire d'une religion *le* centre de référence » (Panikkar, 1967a, p. 144). De façon que :

> [...] les religions non chrétiennes ne peuvent pas être décrites ainsi, parce que, d'un point de vue chrétien, on est obligé de reconnaître non seulement que le Christ est déjà là, mais aussi que, de différentes manières et degrés, elles appartiennent et s'intègrent dans l'économie chrétienne du salut[129] (Panikkar, 1967a, p. 144-145).

Il est intéressant à remarquer que Panikkar reconnait la différence et la valeur existant dans les autres religions, mais il les intègre à « l'économie chrétienne » en consonance avec le Concile Vatican II, où plusieurs théologiens parlait que les religions ont des « valeurs salvifiques », mais pas d'« autonomie salvifique ». C'est-à-dire qu'elles peuvent sauver, mais pas indépendamment du Christ, puis qu'elles en ont des valeurs soi-disant christiques cachés.

Ce qui reste certain à son avis est que la rencontre entre les religions et leur convivialité n'est plus évitable, et que c'est une question importante pour l'humanité, que soit développé ce qu'il appellera l'« œcuménisme œcuménique ». Une façon de démontrer que le dialogue doit aller au-delà du christianisme et aussi comprendre toutes les religions.

> Si l'*œcuménisme* vise à établir une communauté chrétienne mondiale sans condamner a priori les différentes confessions chrétiennes, l'œcuménisme œcuménique vise à l'harmonie religieuse au sein de la famille humaine sans aucun réductionnisme minimaliste à une religiosité abstraite, sans vie et dépourvue de traditions humaines[130] (Panikkar, 2015a, note, p. 185).

C'est aussi une autre manière de dire que l'expérience religieuse ne peut pas être monopolisée par une seule religion, ni qu'une religion détient le pouvoir unique de la vérité. Un autre aspect critique est l'expérience de « l'exclusivité et/ou de la supériorité » qui ne doit pas être un paramètre pour conclure que toute autres religions doivent être condamnées. « Nous devons prendre les religions dans toute leur complexité existentielle » (Panikkar, 2015a, p. 186-187). Ce le temps de « repenser » tout ça en se rendant compte de la réalité actuelle de l'être humain. Le « principe de continuité » ne doit pas surmonter

---

[129] non-Christian religions cannot be so described, because, from a Christian point of view, one is forced to recognize not only that Christ is already there, but also that in different ways and degrees they do belong to and fit into the Christian Economy of salvation.

[130] If *ecumenism* aims at establishing a worldwide Christian community without a priori condemning the different Christian confessions, *ecumenical ecumenism* aims at the religious harmony within the human family without any minimalist reductionism to an abstract religiousness, lifeless and devoid of human traditions.

le « principe de rénovation et de croissance ». Il est donc important « d'assimiler des nouveaux éléments », de rejeter les vieux et de trouver des nouvelles réponses à la question (Panikkar, 2015a, p. 186-187).

Ces réponses, d'après Panikkar, peuvent d'ailleurs se poser au sein même du christianisme si on considère que « l'Église, sur la terre, est en pèlerinage » et qu'un « pluralisme chrétien est possible » (Panikkar, 2015a, p. 188). Même si Jésus Christ n'a pas laissé très clairement son avis sur d'autres traditions, il est allé « majestueusement au-delà des limites de la religiosité de ses compagnons juifs » et il a déclaré plusieurs fois :

> qu'il a d'autres brebis que les apôtres ne connaissent pas ; que celui qui n'est pas contre eux est de leur côté; que le Fils de l'Homme est juge de toutes les nations et de tous les peuples ; que tout ce qui est fait aux plus petits lui est fait. [...] Il ordonne à son peuple d'aller dans toutes les nations [...][131] (Panikkar, 2015a, p. 189).

Il présente donc dans le séminaire et aussi dans le texte de 1967 trois points importants pour l'approche théologique de la question principale, qui sont : a) L'évolution de « l'auto-compréhension chrétienne » ; b) Les trois niveaux de dialogue ; et c) Les trois axiomes chrétiens.

3.1 L'évolution de « l'auto-compréhension chrétienne »

Dans le texte *Christian Self-Consciousness and World Religions*, Panikkar a fait une distinction de l'évolution de « l'auto-compréhension chrétienne » sur les autres religions à travers cinq périodes successives depuis le début de son histoire ; chaque période a été attachée à une catégorie : « le témoignage, la conversion, la croisade, la mission et le dialogue » (Panikkar, 2015a, p. 192). Les variations sont basées sur la dimension de la foi par rapport à la figure de Jésus : si « considéré l'homme simple, ou le Messie des Juifs, ou le Logos cosmique » (Panikkar, 2015a, p. 194).

Lors de la première période, les Apologistes étaient « occupés, en gros, à établir les principes chrétiens sans un dialogue directe ou même préoccupation pour ceux qui n'étaient pas chrétiens », d'un côté, parce que le christianisme n'était pas encore considéré une religion, c'était plutôt la « découverte » du Christ comme « appartenant à tous », « […] juif ou grec, citoyens libre ou esclaves, hommes et femmes, et d'être également convenable pour n'importe qui, dans n'importe qu'elle religions

[131] that he has other sheep that the apostles do not know; that he who is not against them is on their side; that the Son of Man is judge of all nations and peoples; that whatever is done to the littlest ones is done to him. […] He commands his people to go to all nations […].

d'appartenance » (Panikkar, 2015a, p. 196). Les chrétiens ne se voyaient pas comme des religieux et religieuses et étaient plus souvent considérés comme des athées ou des sans religion. De toute façon, il y avait quand-même une forte aversion « contre d'autres forme de religiosité » (Panikkar, 2015a, p. 198).

La deuxième période a été marqué par la séparation entre le Dieu chrétien et la doctrine de la Trinité. La chrétienté est devenue une religion. Alors, il y a eu une conversion massive et le christianisme a gagné beaucoup de pouvoir, donc « la relation du christianisme avec les autres religions a commencé à prendre le caractère de la meilleure religion vis-à-vis de les imparfaites, d'où les fausses. Pourtant, le dialogue s'est poursuivi et la confrontation a été juste » (Panikkar, 2015a, p. 200). Il faut quand-même nous demander juste pour qui ? Panikkar n'est pas suffisamment clair.

La croisade entre le christianisme et l'islam constitue la troisième période pendant laquelle « la religion et la politique n'étaient pas seulement en relation, mais presque identifiées l'une avec l'autre » (Panikkar, 2015a, p. 201). Durant cette période, le christianisme est la seule "vraie religion" et la seule voie de salut ; « les autres ne sont pas simplement des non-chrétiens, mais des 'infidèles' », et l'identité chrétienne est affirmée à travers l'opposition à tout ce qui est différent et à la domination du « monde ensemble avec l'Empire – et de le faire, sans aucun doute, au nom de la justice, de la paix, de la compréhension et même du salut » (Panikkar, 2015a, p. 201).

La quatrième période est celle des missions, où se produit la rencontre de l'Europe chrétienne avec de nouvelles civilisations et leurs différentes traditions. Le but des missions, d'après Panikkar, n'est plus seulement de « tuer les corps » et d'envahir de nouveaux territoires, mais de « supprimer le mal des autres religions » (Panikkar, 2015a, p. 202). L'objectif principal aurait été « la condamnation, sans trouver de place pour les autres religions dans l'économie chrétienne du salut » (Panikkar, 2015a, p. 202).

A partir de la dernière période jusqu'aujourd'hui, il y a eu un changement radical de perspective tant dans le christianisme que dans les soi-disant « religions du monde » et « le mot de passe », selon Panikkar, c'« est le dialogue ». Pourtant, il faut que ce dialogue ne soit pas un dialogue du type stratégique comme certains veulent le réduire, mais « [...] une action religieuse, un acte sacré, un rite par lequel l'Homme reconnaît, d'une part, son insuffisance individuelle, et d'autre part, sa parenté constitutive avec ses semblables afin d'être pleinement lui-même » (Panikkar, 2015a, p. 203).

Dans le christianisme, l'attitude vers les autres religions a changé et les qualificatifs employés sont passés « d''infidèles perfides' à des 'frères aimables' »,

notamment à partir des « initiatives du Conseil Mondial des Églises » et pendant les papautés de Jean XXII, Paul VI et Jean-Paul II (Panikkar, 2015a, p. 203). De toute façon, la théologie, en dépit des efforts de ce qu'on appelle la « théologie de la religion », ce que Panikkar nomine « la conscience chrétienne » n'a pas été suffisant pour créer « une théologie de la religion capable d'embrasser et de rendre compte des religions du monde. [...] ce que nous avons, ce sont des théologies des religions, pas une théologie [...] capable d'embrasser de l'intérieur les différentes facettes de plus d'une tradition religieuse » (Panikkar, 2015a, p. 203). Dans ce sens-là, l'auteur critique la façon dont la chrétienté s'était, à l'époque, toujours fermée aux idées plus progressistes par rapport à l'exclusivité et à « la place des religions du monde dans l'économie du salut chrétien » (Panikkar, 2015a, p. 203). Il est clair qu'il se sent inclus dans cette catégorie des penseurs qui ne sont pas compris par la majorité de ses contemporains et rajoute qu'il est « un devoir de la théologie chrétienne contemporaine » d'y réfléchir (Panikkar, 2015a, p. 203).

Pour faire un bilan de l'évolution de la relation entre le christianisme et les autres religions, Panikkar cite comme idées principales : l'universalité du message chrétien, l'impossibilité de coexistence ; la conscience qu'une relation positive doit être établie ; l'idée de destruction des autres religions ; puis, de la conversion comme « une découverte de quelque chose » qui était cachée en soi ; « la figure centrale du Christ comme le Seigneur ; et, finalement, « la *fertilisation-croisée* des religions » (Panikkar, 2015a, p. 205). Ce qu'on a nommé surtout à partir du Concile Vatican II le dialogue interreligieux.

3.2 Les trois niveaux de dialogue

Dans le même article, Panikkar fait la distinction entre les « trois niveaux sur lesquels le dialogue peut se poursuivre » et qui « peuvent être trouvés dans pratiquement toutes les traditions religieuses » : le niveau du Mystère, des sacrements, et de la religion. Ces mêmes termes équivalent, dans la tradition chrétienne, au Christ, à l'Église et à la chrétienté (Panikkar, 2015a, p. 206).

Au premier niveau, on trouve l'équivalent à Dieu dans les plus grandes religions du monde, comme : Shiva dans l'hindouisme, Allah dans l'islam, etc. ; mais, Panikkar inclus aussi les dieux du marxisme, de l'humanisme et de la philosophie, ce qui démontre déjà à l'époque son ouverture à intégrer d'autres convictions dans le dialogue. Ce niveau alors correspond au :

> […] principe suprême non pas tant qu'il est en soi, mais tel qu'il se manifeste à nous. Selon la croyance chrétienne, à ce niveau, le Seigneur est partout,

> envahissant tout et transcendant l'univers entier ; ce Seigneur exerce sa seigneurie dans et à travers toutes les agences possibles, en particulier les religions du monde[132] (Panikkar, 2015a, p. 208)

Le second niveau correspond à la « communauté 'mystérique' » qui est l'intermédiaire entre la figure du premier niveau et les membres de la même communauté. C'est-à-dire, dans ce sens-là, qu'il ne s'agit pas d'un lieu, mais de : « une structure sacramentelle de la réalité, un terrain historique commun à tous les êtres humains, et une dimension humaine profonde qui est le noyau le plus vrai de toute existence authentique » (Panikkar, 2015a, p. 209). Cette dimension est très importante, d'après Panikkar, pour les relations entre le christianisme et les religions du monde, parce que dans l'ancienne affirmation « en dehors de l'Église, il n'y a pas de salut », l'Église physique n'est pas « *le lieu* du salut », mais « partout où le salut a lieu, là *il y a* l'Église ». Et ça peut se passer dans des différents « chemins » choisis par l'humanité pour leur « pèlerinage » vers « la lumière, la vérité et la bonté », « car il y a la grâce en dehors de l'Église, et la grâce – par sa définition très chrétienne – est l'instrument du salut » (Panikkar, 2015a, p. 209-210).

Finalement, le troisième niveau et celui qui nous intéresse le plus dans cette recherche, est « [...] le niveau de la religion en tant qu'élément culturel, en tant que facteur façonnant la vie culturelle avec ses lois [...], ses rites et son approche des différents événements de la vie, etc. » (Panikkar, 2015a, p. 211). Le sujet de la distinction entre religion et culture dans la pensée *panikkarienne* sera traitée plus profondément plus loin, mais pour l'instant ce qui est important est de démontrer que, pour l'auteur, la religion et la culture sont en relation profonde, et que l'une ne peut exister sans l'autre :

> [...] la religion ne se réfère pas nécessairement seulement à un ensemble de croyances et de pratiques d'un type presque artificiel, mais elle peut signifier un mode de vie qui imprègne toute la gamme de l'expérience humaine – des principes intellectuels universels aux manifestations sociales concrètes. [...] quelle que soit l'origine qu'une religion a pu avoir, et quelle que soit la transcendance qu'elle peut prétendre posséder, c'est aussi une configuration culturelle et sociologique avec des règles, des réglementations culturelles, des exigences sociales, etc.[133] (Panikkar, 2015a, p. 211).

---

[132] […] the supreme principle not so much as it is in itself, but as it manifests itself to us. According to Christian belief, at this level, the Lord is everywhere, pervading everything and transcending the whole universe; this Lord exercises his lordship in and through all possible agencies, especially the world religions.

[133] […] religion does not necessarily refer only to a set of beliefs and practices of an almost artificial kind, but it can mean a way of life pervading the entire range of human experience – from universal, intellectual tenets down to concrete social manifestations. […] whatever origin a religion may have had, and whatever transcendence it may claim to possess, it is also a cultural and sociological setup with rules, cultural regulations, social demands, and the like.

Deux documents ont été publiés par le Conseil pontifical pour le dialogue religieux, - « anciennement le Secrétariat pour les non-chrétiens », pour lesquels Panikkar aurait participé lors du Concile Vatican II - *Dialogue et mission* (1984) et *Dialogue et annonce* (1991). Ces textes, « expliquent le dialogue interreligieux dans une perspective catholique ». Le premier d'entre eux « signale quatre formes de dialogue interreligieux, qui sont également rassemblées » dans le deuxième document.

> [...] les quatre niveaux de rencontre avec leurs formes respectives de dialogue que le catholicisme et, plus largement, le christianisme ont cherché à atteindre sont les suivants :
> a) le niveau existentiel : présence et témoignage ;
> b) le niveau mystique : la prière et la contemplation ;
> c) le niveau éthique : libération et promotion de l'être humain ;
> d) le niveau théologique : enrichissement et application du patrimoine religieux[134] (Panasiewicz, 2003, p. 41).

Il est bien possible que les trois niveaux mentionnés par Panikkar soient des bases de ces quatre niveaux présentés plus tard par l'Église, puis qu'il était dans le milieu des discussions à ce sujet. Dans ce cas-là, on pourrait faire l'exercice de mettre en relation ses trois niveaux avec les derniers : le niveau du Mystère, dans le niveau mystique ; celui des sacrements, dans le niveau théologique ou existentiel ; et le niveau de la religion dans le niveau éthique. Et c'est plutôt ce niveau-là qui nous intéresse le plus dans cette recherche, puis qu'il s'agit d'un type de dialogue qui est attaché au quotidien et à la société dans le sens plus large.

Les lois morales, les symboles, la liturgie et les éléments qui la composent « sont des expressions et des manifestations d'une certaine vision religieuse du monde, mais elles ne constituent pas le cœur du message religieux, car elles sont teintées des présomptions cosmologiques, anthropologiques ou simplement sociales d'un groupe humain particulier » (Panikkar, 2015a, p. 212). On devrait savoir remarquer la différence entre les premières et les derniers, mais les séparer constituent une erreur dans sa conception.

Panikkar lui-même se demande cependant si les religions – en particulier le christianisme – seraient prêtes à renoncer à « ce qui constitue son autoidentification en tant que religion ? » et de reconnaître « [...] d'autres formes de culte, de mariage, de lois,

---

[134] [...] os quatro níveis de encontro com suas respectivas formas de diálogo que o catolicismo e, de maneira mais ampla, o cristianismo tem buscado concretizar são: a) nível existencial: presença e testemunho; b) nível místico: oração e contemplação; c) nível ético: libertação e promoção do ser humano; d) nível teológico: enriquecimento e aplicação dos patrimônios religiosos.

de codes éthiques, etc. – c'est-à-dire pour la reconnaissance d'autres rites religieux dans leur plein droit ? » (Panikkar, 2015a, p. 212). Et tout cela dans un souci de dialogue et de compréhension mutuelle ? Pour lui, « le dialogue qui a été officiellement ouvert de nos jours porte très souvent avec lui le « fardeau » d'un organisme existant [...] qui ne peut préserver son identité qu'en se différenciant des autres organismes religieux » (Panikkar, 2015a, p.212). De cette façon, son « objectif est actuellement celui de parler de l'auto-conscience chrétienne, et de démontrer que la tradition peut sûrement continuer […] à travers son ouverture aux religions du monde » (Panikkar, 2015a, p. 214).

3.3 Les trois axiomes chrétiens

Avant d'aborder la question des trois axiomes chrétiens, il faut répondre à la question de qu'est un chrétien dans la vision de Panikkar ? Pour lui « les chrétiens n'ont pas *le monopole de la bonté* » ni « de la vérité » soit-elle « religieuse ou surnaturelle ». « La plupart des soi-disant vérités chrétiennes se trouvent dans d'autres religions ». Et il rajoute que « nulle part dans les Écritures chrétiennes il n'est dit que Dieu n'a pas parlé aux 'autres', ou qu'il ne s'est pas occupé de ses 'autres' enfants (Jean 10.16) ». C'est-à-dire que la « proclamation d'exclusivité » et du « monopole du salut » ne sont pas justifiable. Ça ne sert, à son avis, qu'aux activités missionnaires, qui ont comme seul objectif le salut humain (Panikkar, 1967a, p. 145-147).

Il conclut en disant qu'« un chrétien est simplement un collaborateur conscient du Christ dans sa triple fonction de création, de rédemption et de glorification du monde » à travers de l'action basée sur « la foi, l'espoir et la charité » (Panikkar, 1967a, p. 147). Sans entrer pour le moment dans la question de la signification de chacune de ses actions, nous pouvons donc passer aux trois axiomes chrétiens dans leur rapport avec d'autres religions : « la possibilité du salut », « l'universalité de la foi » et « la singularité du Seigneur » (Panikkar, 2015a, p. 214-222).

Pour Panikkar, Dieu veut le salut pour toute l'humanité et ne pas seulement pour quelques personnes. Il serait donc injuste que les chemins vers le salut ne soient pas ouverts à toutes les personnes, sans distinctions. Ces chemins sont notamment les religions du monde, qui sont les seuls agents proclamant être capables de sauver l'homme, c'est-à-dire de lui offrir « la capacité d'atteindre la plénitude humaine », [...] le sens total de sa vie, qu'elle s'appelle Dieu, le ciel, l'humanité, la justice, l'anéantissement, l'absurdité ou quoi que ce soit d'autre » (Panikkar, 2015a, p. 214-216).

> [...] si un système, une idéologie ou un modèle de pensée quelconque prétend apporter le salut à l'homme, cela aussi devrait être considéré comme une « religion » pour ceux qui, de bonne foi, les suivent. Les humanismes chrétiens, et les différents types de marxisme, de matérialisme, etc. sont en ce sens toutes des religions, offrant un milieu dans lequel la vie humaine s'accomplit selon sa nature même[135] (Panikkar, 2015a, p. 215)

Selon le spécialiste des études religieuses, Brent Nongbri (1977-), en dépit du sens commun sur la signification de la religion « [...] les érudits ont eu (et continuent d'avoir) une période extrêmement difficile à se mettre d'accord sur une définition de la religion ». Ces « luttes pour trouver une définition inclusive appropriée ont conduit à des débats apparemment sans fin sur la question de savoir si le confucianisme, le marxisme, le nazisme ou un certain nombre d'autres 'ismes' devraient être considérés comme des religions » (Nongbri, 2013, p. 162). Panikkar était de ceux qui croyait que oui.

Dans son, *Before Religion: A History of a Modern Concept*, Nongbri explore également « les tactiques que certains chrétiens 'orthodoxes' […] employaient pour gérer les différences [...] » à l'époque prémoderne. Comme ils

> ont commencé à rencontrer des groupes de personnes que les érudits modernes désigneraient comme membres d'autres religions (comme les manichéens, les musulmans et les bouddhistes), ils ont développé des façons d'interpréter les « autres » peuples, dont aucune n'impliquait la catégorie de religion. Dans certains cas, ces chrétiens « orthodoxes » ont incorporé des personnes qu'ils considéraient comme étrangères d'une manière ou d'une autre dans des cadres bibliques dans lesquels tous les autres (c'est-à-dire à la fois des types différents de chrétiens et ce que la plupart des gens modernes appelleraient des non-chrétiens) étaient des chrétiens déviants ou des hérétiques[136] (Nogbri, 2013, p.7).

D'où aussi le sens péjoratif de l'expression « non-chrétiens ».

Un autre argument utilisé par Panikkar pour défendre son point de vue sur le salut est qu'il serait

> assez *maladroit* de supposer que, pour atteindre la plénitude de mon être, je dois mépriser ou jeter ma tradition personnelle, nier mes propres antécédents et suivre une autre religion qui ne m'est connue que de l'extérieur et qui n'a pas de racines dans mon âme ni dans mon peuple[137] (Panikkar, 2015a, p. 215).

---

[135] […] if any system, ideology, or whatever thought pattern claims to bring salvation to Man, this, too, should be considered as a "religion" for those who, in good faith, follow it. Christian humanisms, and the various types of Marxism, materialism, and so on are in this sense all religions, offering a milieu in which human life fulfills itself according to its very nature.

[136] began to encounter groups of people whom modern scholars would designate as members of other religions (such as Manichaeans , Muslims , and Buddhists) , they developed ways of interpreting " other " peoples , none of which involved the category of religion . In some cases , these " orthodox " Christians incorporated people they regarded as somehow alien into biblical frameworks in which all others (that is , both different kinds of Christians and what most modern people would call non - Christians) were deviant Christians , or heretics

[137] [...] quite *awkward* to assume that, in order to reach the fullness of my being, I have to despise or throw away my personal tradition, to deny my own background and follow another religion that is known to me only from the outside and has no roots in my soul nor in my people.

D'après lui, c'est ce que le christianisme demande aux gens. Panikkar rappelle qu'il ne faut cependant pas oublier qu'il existe des fausses religions, du charlatanisme, etc. ; et, qu'à la fin ce n'est pas la religion qui sauve, mais « la grâce du Seigneur » (Panikkar, 2015a, p. 215).

> Si j'espère être sauvé non pas à cause de moi-même, mais à cause de Dieu, je ne peux faire aucune distinction entre l'espoir que Dieu *me* sauvera et l'espoir qu'il sauvera également les *autres*. [...] et je n'ai aucune raison de douter du salut des autres plus que du mien. Un homme de houe [...] « sait » lui-même être entre les mains de Dieu, mais il « sait » tout aussi bien que tout le monde est dans la même situation, et que le fait qu'il soit autorisé à espérer en Dieu ne fait pas de lui une personne privilégiée [...][138] (Panikkar, 1967a, p. 155).

Le deuxième axiome part du principe que toutes les religions sont d'accord sur le fait que « le salut est le résultat d'un acte de foi » (Panikkar, 2015a, p. 215-216). Ici nous faisons une parenthèse pour expliquer qu'est-ce que c'est que la foi chez Panikkar, tout en essayant de rester dans le contexte de l'époque concernée et en faisant la distinction entre la foi et les croyances, un trait important pour comprendre sa pensée.

Pour Panikkar, la foi est l'essence du message salvifique, de la recherche de sens, c'est-à-dire qu'elle est une partie « constitutive » de l'être humain. Plus tard, dans son œuvre, il l'a définie comme « un acte de notre être nu et complet qui nous jette dans le transcendant en vertu d'une attraction mystérieuse et d'une invitation de ce même transcendant, dans l'immanence de notre cœur » (Panikkar, 2005). C'est une action instinctive et naturelle de l'être humain qui cherche le sens de la vie, le salut, dans quelque chose qui le dépasse et en même temps l'habite. Transcendance et immanence en relation *advaita* au centre de l'être, qui fait simplement confiance, pas nécessairement à quelque chose ou à quelqu'un, mais à l'« ouverture existentielle au Mystère » (Panikkar, 2013, p.131) ou dans « une relation ontologique avec l'Absolu » (Pérez Prieto ; Meza Rueda, 2016, p. 122).

La foi est permanente, mais elle transite avec les êtres humains là où ils choisissent ce qui est le meilleur chemin pour leur pèlerinage. Elle est présente, partout où il y a recherche de « l'union », qui est l'essence même de l'humanité. Les doctrines, les « dogmes et les articles de foi » sont donc d'un autre ordre. Ce sont des « symboles de la foi », ce

---

[138] If I hope to be saved not because of myself, but because of God, I cannot make any distinction between the hope that God will save *me* and the hope that he will equally save *others*. […] and I have no ground whatsoever to doubt of the salvation of others more than of my own. A man of hoe […] "knows" himself to be in God's hands, but he "knows" equally well that everybody is in the same situation, and that the fact that he is allowed to hope in God does not make him a privileged person […].

qui, dans la vision *panikkarienne*, est ce que l'on entend par croyance (Pérez Prieto ; Meza Rueda, 2016).

La croyance sera alors associée à un « contenu intellectuel de la foi » (Panikkar, 2005). Et en tant que tel, elle est « susceptible d'autres interprétations, peu importe à quel point 'nous' les considérons comme erronées » (Panikkar, 2013, p. 305). Car elle se rapporte à un objet déterminé, tandis que la foi n'a pas d'objet. La foi, pour Panikkar, est antérieure à la croyance, c'est-à-dire à la raison, à la « pensée », bien qu'elle ne soit pas irrationnelle ; elle inclut la raison, mais c'est un autre type de connaissance (Panikkar, 2017a). C'est une « pure conscience » qui n'a pas encore été « articulée » dans des dogmes et des doctrines. C'est une « ouverture » à l'inconnu, qui permet d'être « conscient de notre ignorance » (Panikkar, 2013). Cet inconnu est ce qui génère notre propre existence, qui nous a été donnée gratuitement.

La croyance en l'existence d'un Dieu, d'un Créateur, ou de quoi que ce soit d'autre, est déjà un produit de la raison et de l'intellect. Un « symbole de foi » et non pas la foi elle-même, qui serait plutôt liée à ce que le théologien uruguayen Juan Luis Segundo (1925-1996) appelle la « foi anthropologique », qui « a pour fonction de structurer de manière significative l'existence » (Segundo, 1985, p. 32) et dont Panikkar pense être inhérente à l'être humain. Cette perspective est importante, y compris pour inclure dans le dialogue ceux qui se disent athées ou n'ont pas de religion. La foi en sa propre existence, dans le présent de l'existence, n'exige pas nécessairement la croyance en un Dieu.

Ce type de « foi anthropologique » se distingue de ce que l'on entend par foi « religieuse » ou théologique, qui se développe dans la relation avec le transcendant et qui est un approfondissement de cette expérience, également connue sous le nom de religiosité ou « expérience de Dieu ». « Elle élève la structure évaluative, présente dans l'être humain – la foi anthropologique – à la sphère transcendantale et permet de donner un sens nouveau » (Panasiewicz, 2013, p. 601).

Revenant sur sa distinction entre foi et croyance, le philosophe espagnol Marià Corbí (1932-) rappelle une image utilisée par les mystiques, qui fait la distinction entre le vin et le verre, où « la foi est le vin » et « la croyance est la coupe qui la contient », la manière dont la foi sera exprimée (Corbí, 2010, p. 15).

Pour Panikkar, la place de la croyance réside dans l'élaboration de ce que signifie ce « don de l'existence » : d'où vient-il, qui nous l'a donné ? Ces questions trouveraient une réponse à travers des croyances, qui deviennent des « traductions culturelles ou des interprétations de la foi ». Par conséquent, elles ne seront comprises que par « ceux qui

croient aussi », formant ainsi une communauté qui croit que ce sont les réponses aux questions essentielles (Panikkar, 2013, p. 307). La religion institutionnelle sera alors la représentation de cet ensemble de croyances, exprimées par des dogmes et des doctrines. La croyance, cependant, n'exclut pas la foi et vice versa, ce n'est ni mieux ni pire, les deux sont intrinsèquement liés.

Selon lui, le dialogue interreligieux « naît de la croyance », en tant qu'expression de la foi, c'est le langage de la foi, le langage qui a été créé à partir du contexte culturel dans lequel ce groupe d'êtres humains s'est inséré. Les religions sont donc des expressions de la foi, des symboles de la foi. Pour cette raison, Panikkar dira aussi qu'« un dialogue religieux » doit être « compris comme une rencontre entre les religions dans le domaine de la religion elle-même, c'est-à-dire dans la sphère de la foi » (Panikkar, 2016).

Ce sens-là, Panikkar l'affirmait déjà en 1964, en pleine discussion au Concile Vatican II :

> [...] la vraie foi n'est pas quelque chose qui divise les hommes, ce n'est pas quelque chose qui divise l'humanité en groupes et factions, mais quelque chose qui les unit et les conduit à trouver une unité profonde. C'est par et à travers ma foi personnelle que je partage la foi d'un autre croyant, et que j'assume même la « non-foi » d'un « incroyant ». C'est parce que j'ai la foi que je peux comprendre – et assumer – la foi des autres et même « pas de foi » du tout. [...] Ce n'est que d'un point de vue purement rationnel que la pluralité des croyances est un scandale, parce qu'elle est incompréhensible ; alors que d'un point de vue supérieur, la vraie pluralité a sa place. Si la foi est ce qu'elle prétend être, elle devrait être aussi tolérante que Dieu lui-même : un homme de foi, précisément à cause de sa foi, fera confiance au Dieu qui fait si merveilleusement confiance aux hommes et au cosmos [...][139] (Panikkar, 1967a, p. 153)

Le point est justement cette dimension constitutive et existentielle de l'être humain qui, s'ouvrent à une transcendance, sans être dans le royaume des orthodoxies (adhérence aux doctrines), mais dans celui de ce qu'il a nommé ultérieurement de l'orthopraxie. Un concept de la foi qui dépasse la doctrine et la moralité en considérant que la personne humaine est aussi un acteur de son propre « chemin de salut ». La foi, donc, n'est pas tant une doctrine ou une morale qu'« un acte fondamental » et « authentique », « qui nous ouvre à la possibilité de perfection » (Panikkar, 1979a, p.

[139] […] real faith is not something that divides men, it is not something that cuts mankind up into groups and factions, but something which unites them and leads them to find a profound unity. It is by and through my personal faith that I share in the faith of another believer, and assume even the "non-faith" of an "unbeliever". It is because I have faith that I can understand – and assume – others' faith and even "no faith" at all. […] It is only from a merely rational point of view that plurality of beliefs is a scandal, because it is incomprehensible; whereas from a higher point of view true plurality has its place. If faith is what it claims to be, it should be as tolerant as God himself: a man of faith, precisely because of his faith, will trust the God who trusts men and the cosmos so wonderfully […].

188). C'est un acte de foi qui est disponible à toute l'humanité indépendamment de leur croyance, où même de leur non-croyance. Une attitude qui gère une « tolérance positive » chez les chrétiens et une auto-conscience qui purifie leur « complexe de supériorité » (Panikkar, 1967a, p. 154).

Cette attitude est aussi décrite par Panikkar comme un « acte d'espoir », c'est à dire « une joie et une paix inexprimables que Dieu soit le Seigneur de tous, la fin de tout, l'aimant de tout être […] » (Panikkar, 1967a, p. 156). Cet acte donne au chrétien « la bonne perspective et corrige cette distorsion de la situation réelle qui a été la cause de tant de choses, d'une mauvaise approche du monde en général et dans l'activité missionnaire en particulier » (Panikkar, 1967a, p. 156). Ici, encore une fois, il critique les missions en rappelant aux chrétiens que l'attitude nécessaire est un acte de foi, d'espoir, mais aussi d'amour par rapport au monde, de la même façon qu'ils le font vers Dieu :

> [...] et à cause de cela n'a pas l'intention de « convertir » ou « transformer » ou « changer » le monde. [...] (il) est un acte véritablement théologique, c'est-à-dire une action définitive, une action qui a sa propre justification et qui n'a pas besoin de chercher d'autres fins ou des intentions cachées. [...] Seul cet acte triple et intégral de foi, d'espérance et de charité donnera la pleine mesure de la vocation chrétienne et nous libérera de toutes sortes de complexes et d'angoisses, ainsi que des préjugés, des rancunes et des jalousies à l'égard du monde[140] (Panikkar, 1967a, p. 159).

L'acte d'amour est la même charité exprimée par le deuxième commandement du Seconde Testament « Tu aimeras ton prochain comme toi-même » (Matthieu 22 : 37-39). Pour Panikkar,

> [...] c'est tellement un seul et même amour, que, d'une part, la théologie montre et l'expérience confirme que nous ne pouvons pas aimer Dieu si nous n'aimons pas notre prochain : comment pouvons-nous vraiment nous consacrer à Dieu si nous méprisons ce qu'il aime – et il aime tout ce qui existe, car l'existence elle-même n'est rien d'autre que, pour ainsi dire, une cristallisation d'un acte divin d'amour. L'expérience confirme également que tout amour factieux et exclusif de Dieu, qui exclut l'humanité, dégénère en fausse religiosité et en égoïsme odieux [...][141] (Panikkar, 1967a, p. 157).

Et c'est aussi cette attitude aimante que doit être consacrée dans les relations entre les chrétiens et les « non-chrétiens », parce que la façon d'être « uni à Dieu qui ne veut

---

[140] […] and because of this does not intend either to "convert" or "transform" or "change" the world. […] (it) is a truly theological act, i.e. a definitive action, an action which has its own justification and does not need to look for further ends or hidden intentions. […] Only this threefold and integral act of faith, hope and charity will give the full measure of the Christian vocation and set us free form all kinds of complexes and anxieties, as well as from prejudices, grudges and jealousies regarding the world.

[141] […] It is so much one and the same love, that, on the one hand , theology shows and experience confirms that we cannot love God if we do not love our neighbour: how can we really consecrate ourselves to God if we despise what he loves – and he loves all that exists, as existence itself is nothing but, as it were, a crystallization of a divine act of love. Experience also confirms that any factiously exclusive love of God, which excludes mankind, degenerates into false religiousness and odious selfishness […].

pas la mort du pécheur, mais sa conversion et sa vie » (Panikkar, 1967a, p. 158). Il faut nous rappeler quand-même que cette conversion dont il parle n'est pas forcément une conversion au christianisme mais une « *metanoia* non seulement comme une conversion dans le sens de changer d'avis, mais aussi comme surmonter le niveau mental » (Panikkar, 2015a, p. 205).

Toutefois, Panikkar rajoute le troisième axiome chrétien, qui sera aussi un point sensible de son œuvre autant que théologien pluraliste : « la singularité du Seigneur » représenté par le Christ, qui serait une présence cachée dans toutes les traditions et aussi dans tous les êtres humains, où se manifeste ce dont il appelle une christophanie.

> [...] le Christ est également universel et n'est pas une *idole* pour le culte d'un clan particulier ou une simple *avatâra* pour le bénéfice privé des chrétiens. [...] Si chaque être en tant qu'être est une Christophanie, il n'y a pas de relation réelle en dehors ou indépendante du Christ ; il n'y a pas de communication sans Christ et, par conséquent, pas de « relation humaine » dont le Christ est absent[142] (Panikkar, 1967a, p. 160).

La christophanie est un concept de christologie crée par Panikkar avec l'objectif de favoriser le progrès du dialogue interreligieux. Une théorie selon laquelle, à travers une vision trinitaire et théandrique du Christ, il peut y avoir une rencontre avec Lui qui va au-delà de la doctrine chrétienne. Par conséquent, le Christ ne serait plus le « monopole des chrétiens ». Il faut adopter une « vision contemplative » qui surmonte le Jésus historique et se tourne vers le Christ qui « ne se révèle que dans la rencontre personnelle de la foi », lorsque la *métanoïa* est produite et qui peut être « présente et active dans des aspects aussi divers qu'il existe des traditions religieuses » (Panikkar, 2015a). Ce point est sensible, parce que la défense de « la singularité du Seigneur », perçue comme le Christ, ne fait pas de Panikkar un théologien pluraliste, mais, au mieux, un inclusiviste ouvert. Cependant, en 1964, il disait déjà que :

> Nous ne pouvons pas limiter le Christ à un personnage historique. Faire cela impliquerait de nier sa divinité. Pour commencer, le Christ n'est pas une personne historique ; sa personne est la personne divine, qui assume en elle toute l'histoire, mais qui n'est pas « épuisée » dans le temps[143] (Panikkar, 1967a, p. 163).

---

[142] […] Christ is equally universal and not an *idol* for the worship of a particular clan or a mere *avatâra* for the private benefit of Christians. […] If every being qua being is a Christophany, there is no real relation outside or independent of Christ; there is no communication without Christ and, in consequence, no "human relation" from which Christ is absent.

[143] We cannot limit Christ to an historical figure. To do this would imply denying his divinity. To begin with, Christ is not an historical person; his person is the divine person, who assumes in himself all history, but who is not "exhausted" in time."

Dans ce sens, le théologien brésilien Faustino Teixeira considère que, « la christophanie consiste donc à une ouverture à la réalité plus large de l'Esprit, ce qui implique une véritable ouverture au dialogue avec les autres religions » (Teixeira, 2012, p.123-124). La question fondamentale abordée par Panikkar à ce moment est celle de l'universalité du Christ en tant que seul médiateur présent dans toutes les traditions.

À cette époque Panikkar défendait toujours la thèse polémique de son doctorat en théologie, publié en 1971, *El Cristo desconocido del hinduísmo*. Face à plusieurs « malentendus » (selon Panikkar) concernant cette thèse, il a décidé de la réviser et de la republier près de 30 ans plus tard. Le sujet consistait sur la présence du Christ comme « [...] le Mystère qui s'est manifesté dans le Christ est présent, efficace, bien que caché et inconnu, dans les religions du monde aussi » (Panikkar, 2015a, p. 218). Pour défendre son point de vue face aux plusieurs critiques et pour garder sa pensée théologique dans le paradigme pluraliste (comme on verra plus tard), il disait alors que :

> La difficulté philosophique d'accepter cette affirmation peut résider dans le fait que le principe d'individuation est généralement pris d'une manière très étroite, sinon matérialiste. [...] nous devons reconnaître que le principe de l'individuation se situe bien au-delà du domaine de la manifestation, de l'apparence. De même, lorsque nous disons que le Mystère qui s'est révélé en Jésus est également présent [...] dans toute religion, nous ne supposons pas que les atomes, ou la chair, ou les pensées de Jésus sont présents partout. Nous ne disons pas que Jésus de Nazareth est le prototype universel [...]. Nous disons que ce qui fait *Jésus-Christ* n'est absent dans aucune religion authentique, et toute religion peut découvrir en Christ un équivalent homéomorphe à son propre noyau le plus intime, s'aidant – au cas où – à approfondir, améliorer et accomplir sa propre perspicacité de base[144] (Panikkar, 2015a, p. 218-219).

Et, conformément ce qu'on a vu avant, cette présence ne peut pas être restreinte aux traditions religieuses, car elle appartient au niveau ontologique et existentielle de tous les êtres humains.

> Le Mystère est présent partout. Dans n'importe quelle situation, dans n'importe quel être humain, dans n'importe quelle rencontre, dans n'importe quoi, il y a toujours plus que ce qui rencontre l'œil ; il y a toujours une présence mystérieuse, une instance supérieure, une réalité supérieure. Rien n'est épuisé par ce qui peut être vu au niveau de l'apparence[145] (Panikkar, 2015a, p. 219).

---

[144] The philosophical difficulty in accepting this statement may lie in the fact that the principle of individuation is generally taken in a very narrow, if not materialistic, way. […] […] we have to recognize that the principle of individuation lies much beyond the realm of manifestation, of appearance. Similarly, when we say that the Mystery that revealed itself in Jesus is also present […] in any religion, we are not assuming that the atoms, or flesh, or thoughts of Jesus are present everywhere. We do not say that Jesus of Nazareth is the universal prototype, […]. We say that what makes Jesus *Christ* is not absent in any authentic religion, and any religion can discover in Christ a homeomorphic equivalent to its own innermost core, helping itself – in case – to deepen, improve, and fulfill its own basic insight.

[145] The Mystery is present everywhere. In any given situation, in any human being, in any encounter, in anything, there always is more that what meets the eye; there is always a mysterious presence, a superior instance, a higher reality. Nothing is exhausted by what can be seen at the level of appearance.

La fonction fondamentale de la théologie serait justement de détecter cette présence mystérique, ce que d'après lui « demande la collaboration avec des théologiens de toutes les religions » (Panikkar, 2015a, p. 219). C'est-à-dire qu'il faut l'acceptation du pluralisme religieux, ce qui n'a pas toujours été évident dans le christianisme, parce que dans les moments plus décisifs de son histoire « […] il s'agit du même problème, montrant le même dynamisme, trouvant la même solution, et tout cela pour la même raison » (Panikkar, 2015a, p. 221).

Selon Panikkar, pendant tous les conciles, de celui de Calcédoine jusqu'à celui du Vatican, le problème du dogme se présente de différentes façon comme la condition sine qua non pour le salut; le dynamisme est toujours celui de « la croissance de l'Église hors certains murs », qui à la fin deviennent « insupportable, aussi, quand trop de gens vivent *extra muros*, en dehors des murs, comme appartenant à des mondes différents » ; les solutions sont toujours entre l'évolution des « positions anciennes » et « un compromis pour sauver la continuité » ; et, finalement, « la même raison », qui est « l'identification [...] de la foi chrétienne, avec un culte, une doctrine, une philosophie, une culture – ou une religion particulière » (Panikkar, 2015a, p. 221-222). Tout cela empêcherait, d'après lui, l'acceptation du pluralisme religieux comme une réalité et du christianisme comme « une religion à part les autres, à juger et à évaluer sur ses propres mérites, et à s'engager avec eux dans la simulation de la santé, dans la nouvelle situation dans laquelle se trouve l'humanité aujourd'hui » (Panikkar, 2015a, p. 222). Et cela aussi serait un travail dont

> toute une théologie des religions du monde est nécessaire pour voir comment ce kérygme peut être annoncé. Un traité complet sur les sacrements cosmiques, sur l'Écriture sainte du monde et leur signification plus complète dans le Christ, etc., sont des exigences urgentes de la théologie de notre temps, qui ne peut plus vivre dans un splendide isolement ou dans un apartheid fier ou timide[146] (Panikkar, 1967a, p. 168).

Et comme il l'a écrit à de nombreuses reprises, une telle théologie devrait être enracinée dans les mêmes religions dont elle parle, puis que

> l'expérience du Mystère ne cesse d'être un besoin pour toute personne consciemment religieuse, et [...] les choses qui ont été exprimées ici en termes chrétiens pourraient être exprimées dans une autre terminologie religieuse, ou même au moyen de concepts purement humanistes ou laïques[147] (Panikkar, 2015a, p. 220).

[146] A whole theology of the religions of the world is needed in order to see how this kerygma can be announced. A complete treatise on the cosmic sacraments, on the holy Scripture of the world and their fuller meaning in Christ, etc., are urgent requirements of the theology of our times, which can no longer live in splendid isolation or in proud or shy apartheid.

[147] the experience of the Mystery does not cease being a need for any consciously religious person, and […] the things that have been here expressed in Christian terms could be expressed in some other religious terminology, or even by means of purely humanistic or secular concepts.

Nous allons maintenant passer d'une période où Panikkar parlait toujours à des gens appartenant au spectre religieux chrétien à une autre où il commence une étape plus séculière de sa vie personnelle et professionnelle.

Ses dernières années ont été marqués par un changement radical de vie et on commence à en voir des reflets aussi dans sa pensée, même s'il semble être encore dans une phase de transition entre un inclusivisme ouvert et le pluralisme, entre l'Inde et les États-Unis, entre le prêtre et le professeur, etc. « Indien mais pas de l'Inde, dans l'Église mais pas de l'Église » (Panikkar, 2018, p. 49). Cela apparait évident dans plusieurs passages de son journal.

A l'évêque de Bénarès, Patrick Paul D'Souza (1928-2014), qui lui a demandé ce qu'il attendait de lui, Panikkar a répondu qu'il attendait « une réforme à l'intérieur, [...] des structures » de l'Église avec « des pas audacieux nécessaires pour la 'nouveauté de vie' que le Christ nous demande ». Il attendait aussi « à des pas discrets mais précis dans l'œcuménisme pour commencer et en collaboration avec tous les hommes de la volonté de Dieu » (Panikkar, 2018, p. 49).

En octobre 1968, lors de sa période en Inde, il a écrit sur la difficulté que lui posaient sa personnalité multiple ainsi que ses expériences à Harvard et à l'Opus Dei :

> Trop de choses, trop de mondes, de cultures, d'environnements, de langues, de religions, de gens ! Dois-je me retenir, me limiter ? Est-ce que j'ai peut-être trop de *moi* ? Puis-je tous les gérer ? […] Je suis prêtre, et ici mes domaines d'activité sont pratiquement opposés : le Vatican, Bénarès, Rome, Cambridge, l'Espagne, etc. Ce n'est pas ce que je voulais. Le danger n'est pas non plus le danger de la schizophrénie spirituelle, déchirée par de tels mondes spirituels. Quelle image de moi-même dois-je projeter ? Tout dépend de mon environnement. Ce n'est pas que je fasse semblant, mais quand je sens ou pense que je dois agir en tant qu'Indien, que prêtre, que philosophe ou quoi que ce soit d'autre, je ne peux pas m'en empêcher, j'agis et j'écris en conséquence. Peut-être était-ce l'effet cathartique de Harvard – celui de me permettre de m'exprimer tel que je suis. Et c'est précisément ici que mon *moi* ne doit pas devenir un obstacle. Bien que j'aie été exploité par le passé par l'Opus Dei, aujourd'hui, je ne dois plus permettre à aucune institution ou personne de le faire – que ce soit à Harvard ou ici à Béna...rès ![148] […] (Panikkar, 2018, p. 45-46).

[148] Too many things, too many 'worlds', cultures, environments, languages, religions, people! Should I hold back, limit myself? Do I perhaps have too many *mes*? Can I manage them all? […] I am a priest, and here my fields of activity are practically contrasting: the Vatican, Varanasi, Rome, Cambridge, Spain, etc. This is not what I intended. Nor is the dangerous the dangerous of spiritual schizophrenia, torn by such spiritual worlds. What image of myself should I project? It all depends on my environment. It is not that I pretend, yet when I feel or think I must act as an Indian, a priest, a philosopher or anything else, I cannot help it, I act and write accordingly. Maybe it was the cathartic effect of Harvard – that of allowing me to express myself as I am. And it is precisely here that my I must not become an obstacle. Though in the past I have been exploited by Opus Dei, today I must not allow any institution or person to do so any more – whether at Harvard or here in Vara…asi!

Dans un autre passage daté de juillet 1969, il revient sur l'activité intense de sa vie, en déménageant de pays plusieurs fois et, maintenant, de vivre entre les États-Unis et l'Inde et de comment cela a affecté sa personnalité, la façon dont il est reconnu et sa solitude :

> Certains me connaissent comme prêtre, d'autres comme Espagnol, d'autres comme Indien, d'autres comme savant, d'autres comme philosophe, d'autres comme théologien, d'autres comme indologue, d'autres comme *sadhu*, d'autres comme une personne plutôt inhabituelle, etc. Je n'ai personne en qui je puisse refléter toute ma personnalité, telle que je suis vraiment […][149] (Panikkar, 2018, p. 47).

Quelques temps après, en août 1970, il réfléchissait encore sur ses différents rôles et son ouverture au monde dans le sens le plus large.

> Une chose doit être claire : je dois suivre une ligne droite et simple. J'appelle cela une vocation théandrique, ce qui signifie que je ne peux pas m'identifier à être un professeur, ou à être un *sannyasin* et pourtant les deux dimensions sont dans ma vie, comme prêtre et prophète, laïque et sacrée. Cela signifie que mon « domaine sociologique » ne peut pas être seulement « l'Église » ou « l'Université », mais le monde en général, j'aimerais dire, même si je sais que c'est insensé et impossible[150] (Panikkar, 2018, p. 58).

Ces déclarations montrent une véritable crise d'identité traversée par un Panikkar qui a quitté l'Opus Dei quelques années auparavant, a plongé dans les mystères de la spiritualité hindoue, est devenu professeur d'une des universités les plus prestigieuses au monde, où il sentait qu'il avait un grand impact, mais où il se sentait déraciné et toujours très seul (Panikkar, 2018, p. 50).

Elles apportent aussi au moins trois points assez importants : son identification déjà avec une sécularité sacrée, son inadéquation et avec la religion et avec le milieu académique et sa volonté de pouvoir atteindre un public plus large afin d'avoir un impact dans la société, même s'il trouve que cela est finalement impossible. En même temps, il se demande si sa carrière comme professeur n'est en train d'atteindre sa fin et qu'il pourrait finalement devenir

> un gourou, un sage, un homme privé, un simple écrivain, un prêtre, un prophète, un homme pauvre et insensé, mais libre, détaché, joyeux et prêt à aider, à planter la graine là où c'était nécessaire. [...] un homme privé et non un homme public, membre d'une institution – peut-être un moine, un homme qui

[149] Some know me as a priest, others as a Spaniard, other as an Indian, others as a scientist, others as a philosopher, others as a theologist, others as an Indologist, others as a *sadhu*, others as a rather unusual person, etc. I have no-one in whom I can reflect my whole personality, as I really am. […].

[150] One thing should be clear: I have to follow a straight and single line. I call it theandric vocation, which means that I cannot identify with being a professor, or with being a *sannyasin* and yet both dimensions are in my life, like priest and prophet, secular and sacred. This means that my 'sociological field' cannot only be the 'Church' or the 'University', but the world at large, I would like to say, though I know it is foolish and impossible.

> s'attaque au monde entier, qui co-rachète le cosmos, qui répand la bonne nouvelle, au moins par sa présence, sa vie, ses idées (Panikkar, 2018, p. 53).

On verra que non, car il enseignera encore durant 17 ans attaché à une autre institution universitaire, mais d'une certaine manière, il jouera tous ces rôles jusqu'à la fin de sa vie.

PARTIE II DE 1972 A 1982 (UCSB) : LES ÉTUDES INTERCULTURELLES DES TRADITIONS RELIGIEUSES

Si à Harvard Panikkar était toujours spécialisé dans le domaine de la Théologie et surtout de la Théologie Comparée, quand il commence à enseigner à l'Université de Californie Santa Barbara (UCSB), il s'insère plus profondément dans ce qu'on appelle aux États-Unis les Études Religieuses (Religious Studies) et plus spécifiquement dans les études interculturelles sur la religion (cross-cultural studies of religion).

Il a été invité par l'indologue nord-américain, Gerald J. Larson (1938-2019), qu'il a connu en Inde quelques années auparavant, à la fin des années 1960, lorsque Larson faisait son post-doctorat à Bénarès. Panikkar enseignait déjà à Harvard, mais gardait aussi une résidence en Inde, où il passait la moitié de l'année et où il organisait « un groupe de discussion multiculturel » avec des participant venant de plusieurs régions du monde « (France, Allemagne, Grèce, Italie, Japon, Corée du Sud, l'Espagne, le Sri Lanka, les États-Unis et divers États de l'Inde) » et « qui se réunissait une fois par semaine » (Larson, 2014, p.9). Cette « expérience multireligieuse » lui a tellement marqué, en particulier de voir comment Panikkar « avait la capacité inhabituelle de converser, du moins chez les Européens et les Indiens, dans leurs diverses langues maternelles (anglais, français, allemand, italien, hindi, tamoul et malayalam) » et par la mise en pratique de « son célèbre commentaire, aujourd'hui presque cliché, à savoir : 'J'ai commencé en tant que chrétien, j'ai découvert que j'étais hindou et je suis revenu en tant que bouddhiste sans cesser d'être chrétien' » (Larson, 2014, p. 9).

Ces « conversations intenses » ce sont passés pendant l'année académique 1968-1969 et quand Larson « a rejoint la faculté d'Études Religieuses de l'Université de Californie, à Santa Barbara, et est devenu président du département en 1970-71 », il a eu « l'excellente idée » d'inviter Panikkar à y enseigner aussi. Cependant, tout le monde n'a pas trouvé cette idée excellente.

> Sa nomination fut controversée. Certains étaient persuadés que c'était une erreur de la part du département […] d'embaucher un prêtre catholique romain dans un établissement laïc financé par l'État […]. D'autres […] que c'était une erreur d'embaucher n'importe quel théologien, de n'importe quelle tradition religieuse, puisqu'une université laïque doit être responsable pour avoir maintenu une distinction prudente entre la religion et l'État[151] (Larson, 2014, p. 10).

[151] His was a controversial appointment. Some were persuaded that it was a mistake for the department of religious studies to hire a Roman Catholic priest in a secular, state-funded research university like the University of California. Others were persuaded that it was a mistake to hire any sort of theologian,

Larson pensait différemment, et a été suivi par « une majorité d'autres »,

> […] que la présence d'un intellectuel de premier ordre avec une formation scientifique démontrable, fondée sur une tradition religieuse particulière avec une profondeur théologique, croyant en une tradition, mais tout à fait capable d'engager d'autres traditions dans une façon critique et sophistiquée, largement publiée avec un réputation, et clairement différent des universitaires américains conventionnels, serait le genre de nomination extraordinaire qui signalerait que les Études Religieuses à l'UCSB prendraient un nouveau tournant dans l'étude académique de la religion[152] (Larson, 2014, p. 10).

Ce moment a été également très important « dans l'histoire du département » qui venait de naître, parce qu'ils devraient le transformer dans un programme « de premier ordre » au niveau national. La nomination de Panikkar, en outre, a été « une première étape cruciale dans notre nouvel intérêt pour l'interculturalité et le travail interdisciplinaire dans l'étude de la religion » (Larson, 2014, p. 10).

Panikkar y est resté pendant seize ans et il

> […] était très populaire auprès des étudiants de premier cycle qui étaient étonnés de sa capacité charismatique à présenter la spiritualité hindoue, bouddhiste et chrétienne d'une manière qui prend au sérieux la riche spiritualité de chaque tradition, en mettant l'accent sur les perspectives interculturelles comparatives sans perdre de vue les différences profondes entre les diverses traditions. Aux cycles supérieurs, il encouragea la recherche scientifique rigoureuse en accordant une attention particulière aux textes dans leurs langues originales (latin, grec, sanskrit védique et sanskrit classique, allemand, français, etc.). Il se rendit clairement compte, cependant, que la précision académique et l'immersion dans les textes originaux n'étaient que le début d'un travail sérieux en études religieuses. Ce qui comptait vraiment pour un doctorat en Études Religieuses, c'était la perspicacité critique ainsi qu'une réflexion originale sur le sens de la quête spirituelle dans les traditions examinées[153] (Larson, 2014, p. 11).

Panikkar a enseigné à l'UCSB de 1972 à 1987, à travers des « cours magistraux de premier cycle et des séminaires d'études supérieures ». Son assistante de recherche

---

regardless of the religious tradition involved, since a secular university must be responsible for maintaining a careful distinction between religion and the state.

[152] That the presence of a first-rate intellectual with demonstrable scholarly training, grounded in a particular religious tradition with theological depth as a believer in one tradition but fully capable of engaging other traditions in a critical and sophisticated manner, widely published with an international reputation, and clearly different from conventional American academics, would be the sort of extraordinary appointment that would signal that religious studies at UCSB would be taking a new turn in the academic study of religion.

[153] was quite popularwith undergraduate students who were amazed at his charismatic ability to present Hindu, Buddhist and Christian spirituality in ways that took seriously the rich spirituality in each tradition, stressing comparative crosscultural insights without losing sight of profound differences between various traditions. On the graduate level he encouraged rigorous scholarly research with careful attention to texts in their original languages (Latin, Greek, Vedic Sanskrit and Classical Sanskrit, German, French, and so forth). He clearly realized, however, that scholarly precision and immersion in original texts was only the beginning of serious work in religious studies. What really mattered for a doctorate in religious studies was critical insight along with original reflection into the meaning of the spiritual quest in the traditions under scrutiny.

pendant toute cette période était l'espagnole, Maria del Carmen Tapia (1925-), (Larson, 2014, p. 10) elle aussi une ex-membre de l'Opus Dei et ancienne assistante personnelle de son leader, Jose Maria Escrivá. Elle a cependant quitté l'organisation peu après Panikkar.

Durant l'année universitaire 1971-1972, un comité, incluant des professeurs ainsi que des étudiants de premier et de deuxième cycle, a été constitué pour revoir le programme en Études Religieuses au niveau du premier cycle. Ce travail de révision a été complété à l'automne 1973. Le programme du deuxième cycle a aussi commencé à être révisé à la même période et, d'après l'histoire du Département d'Études Religieuses, cette révision était due à :

> l'autocritique continue du département, la parution du rapport Welch (une publication de l'Académie Américaine de Religion qui remettait en question la validité du programme d'études supérieures du département) et l'ajout de Raimundo Panikkar au corps professoral à temps plein en janvier 1972 [...][154] (UCSB, website).

Les résultats de ces discussions étaient l'émergence d'

> un consensus [...] qu'il serait souhaitable, si possible de :
> - préciser la description de l'intention du programme d'études supérieures afin que les étudiants potentiels aient une idée plus claire du type de travail poursuivi en études religieuses à l'UCSB ;
> - concevoir des domaines de travail spéciaux qui reflètent les forces particulières de la faculté d'études religieuses de l'UCSB ; et
> - façonner les programmes spéciaux d'études religieuses de manière à permettre une utilisation optimale des ressources apparentées à l'UCSB – ces dernières incluant des éléments tels que le corps professoral dans d'autres départements, les possibilités d'étude des langues à l'UCSB, les ressources de la bibliothèque, etc.[155] (UCSB, website).

Panikkar a participé à ces discussions de manière assez intense comme nous allons le voir.

Le changement initial le plus important a été le changement d'intitulé du programme doctoral en « Études Interculturelles et Interdisciplinaires en Religion » et sa division « en trois domaines ou parcours pour une concentration spéciale : Études

---

[154] Continuing self-criticism by the department, the appearance of the Welch report (a publication of the American Academy of Religion that questioned the validity of the Department's graduate program) and the addition of Raimundo Panikkar to the full-time faculty in January of 1972 […].

[155] a consensus [...] that it would be desirable, if possible: - to sharpen the description of the intention of the graduate program so that prospective students would have a clearer impression of the kind of work being pursued in Religious Studies at UCSB; - to devise areas of special work which reflected the particular strengths of the UCSB faculty in Religious Studies; and - to shape the special programs in Religious Studies in a way that would allow optimal use of cognate resources at UCSB — the latter including such elements as faculty in other departments, possibilities for language-study at UCSB, library resources, etc.

Interculturelles des Traditions Religieuses », dont « Panikkar et Gerald J. Larson ont assumé la coordination » ; Sociologie de la Religion, assumée par Thomas F. O'Dea et Robert Michaelsen ; et Études Coordonnées en Religion et en Sciences Humaines, coordonnées par W. Richard Comstock et Walter Capps (UCSB Website). « Les exigences pour le nouveau programme de doctorat comprenaient : français et allemand (et pour les études interculturelles une langue fondamentale supplémentaire, classique ou moderne) » (UCSB Website).

Dans un mémo adressé « au sous-comité sur le programme d'études interculturelles », Panikkar a listé quelques-unes des idées de base qui sous-tendent les Études Religieuses :

> 1. La religion n'est ni une préoccupation sectaire ni une préoccupation non académique. Il s'agit plutôt d'un des problèmes humains les plus fondamentaux et, en tant que tel, il s'agit en fin de compte d'une question anthropologique.
> 2. La religion n'est pas seulement une question du passé et donc de l'histoire, mais aussi une question brûlante du présent dans laquelle convergent la plupart des préoccupations humaines ultimes.
> 3. Aucune tradition religieuse concrète, et même pas de problèmes religieux concrets, ne peuvent être traités et compris de manière adéquate si le cadre fourni par une seule tradition religieuse n'est pas élargi par au moins une autre.
> 4. Le Département d'Études Religieuses s'attache à fournir les outils nécessaires à la compréhension de la dimension religieuse actuelle de l'homme et pour cela il a besoin de :
> a) Étudier les principales tendances de la problématique religieuse contemporaine (en particulier aux États-Unis), tant d'un point de vue philosophique que sociologique, y compris [...] la connaissance historique de base.
> b) Connaître les sources et le développement de la tradition euro-américaine (principalement chrétienne), y compris les disciplines théologiques standard.
> c) Une compréhension détaillée des différentes traditions religieuses de l'humanité dans leurs propres termes et avec des critères herméneutiques critiques.
> 5. Le programme de maîtrise et de doctorat se concentrera sur des domaines spécifiques [...]
> 6. L'un de ces domaines est l'Étude Interculturelle des Traditions Religieuses, qui sera guidée par les considérations supplémentaires suivantes :
> a) […] la connaissance d'au moins deux traditions différentes de l'Histoire des Religions et de leurs langues respectives.
> b) […] attention […] aux problèmes méthodologiques spécifiques des études interculturelles.
> c) […] relier les deux traditions choisies, tant entre elles qu'avec la situation religieuse actuelle, afin de contribuer à une philosophie ou à une théologie de la religion qui engloberait l'éventail de l'expérience étudiée et pas seulement le domaine, jusqu'ici plus limité, d'un seul phylum de la religiosité de l'homme. [...]

> 7. Le cours d'études supérieures mettrait l'accent (entre autres) sur : f) les études naissantes en anthropologie interculturelle[156] (Panikkar, 1972 ?, p.1-2).

C'est à partir de cette note que Panikkar a créé un séminaire qui s'est déroulé de 1972 à 1984 sur l'*Anthropologie Interculturelle de la Religion*, dans lequel il a enseigné plusieurs disciplines :

1972 – *Méthodologie et Mythes Primordiaux*

1973 – *Symboles Fondamentaux*

1974 – *Le problème herméneutique dans le monde contemporain et Phénoménologie comme méthode diatopique*

1975 – *Dialogue et Dialectique et Les symboles de l'Ultime*

1976 – *Le nom et le symbole du Christ en tant que problème interculturel*

1982 – *Les dimensions de la religion*

1984 – *Quelques symboles interculturels fondamentaux*

Dans cette partie, nous allons analyser deux d'entre elles, en commençant par la *Méthodologie*, pour savoir de quoi s'agit la méthodologie dans l'anthropologie interculturelle de la religion. Puis, la recherche passera par un séminaire sur *La sémantique dans le pluralisme religieux : le problème du Nom*, qui démontre la théologie du pluralisme religieux actualisé dans la vision de Panikkar, où nous allons aussi traiter de la discipline *Le nom et le symbole du Christ en tant que problème interculturel*. L'objectif final d'en arriver à la méthode interculturelle qu'il a développé pour les études

---

[156] […] some of the basic ideas undergirding Religious Studies are: 1. Religion is neither a sectarian or a non-academic concern. It is rather one of the most fundamental human problems and as such it is ultimately an anthropological issue. 2. Religion is not only a matter of the past and thus of History, but also a present burning question in which most of the ultimate human concerns converge. 3. No concrete religious tradition and not even concrete religious problems can be today adequately handled and understood if the framework provided by a single religious tradition is not enlarged by at least another one.The Department of Religious Studies addresses itself to providing the tools for understanding the present-day religious dimension of man and for this it requires: a) to study the main trends of the contemporary religious problematic (specially in the US) , both from a philosophical and a sociological point of view, including […] the basic historical knowledge. b) To know the sources the sources and development of the European-American (mainly Christian) tradition, including the standard theological disciplines. c) A detailed understanding of the different religious traditions of mankind in their own terms and with critical hermeneutical criteria. 5. The Program of M.A. and PhD will concentrate on specific areas […] 6. One of these areas is the Cross-Cultural Studies of Religious Traditions which will be guided by the following supplementary considerations: a) Stress will be laid upon the knowledge of at least two different traditions in the History of Religions and their respective languages. b) Attention will be given to the specific methodological problems in Cross-Cultural Studies. c) Attempts will be made in relating the two chosen traditions, both among themselves and with the present-day religious situation in order to contribute toward a philosophy or theology of relion which would encompass the range of experience under study and not only the, until now, more limited field of one single phylum of man's religiousness. Graduate course would emphasize (among other things): f) incipient studies in cross-cultural anthropology.

religieuses, dans un séminaire qui discutait la situation de telles études aux États-Unis et à l'UCSB, appelé *La Nature des Études Religieuses*.

4 L'ANTHROPOLOGIE INTERCULTURELLE DE LA RELIGION

Le séminaire d'Anthropologie Interculturelle de la Religion, est décrit de la manière suivante :

> Une image intégrale de l'homme d'aujourd'hui doit tenir compte non seulement des résultats des sciences naturelles et de la culture occidentale, mais aussi de l'expérience universelle de l'humanité dans son ensemble, telle qu'elle s'exprime dans les différentes traditions religieuses du monde. Approche interdisciplinaire vers une anthropologie intégrale[157] (Panikkar, 1972a, p. 1)

Le document qui contient le syllabus de la discipline *Méthodologie*, qui fait partie du séminaire dit aussi que « les études interculturelles posent des problèmes méthodologiques appropriés, à la fois en raison de l'approche thématique d'aujourd'hui et de l'impossibilité d'un terrain neutre a priori » (Panikkar, 1972a, p. 1).

Dans une note manuscrite par rapport à une autre discipline du séminaire, Panikkar a écrit :

> La nouvelle approche méthodique
> Contrairement à d'autres matières (qui permettent une certaine objectivité : approche objective), l'Étude des Hommes ne peut pas être abordée de cette manière car la compréhension de soi de l'Homme appartient aussi à ce qu'est l'Homme. Ainsi, nous ne pouvons pas étudier l'Homme indépendamment de ce que l'Homme pense – ou plutôt croit – être. Afin de comprendre cette croyance, nous devons la partager – d'une manière ou d'une autre. Nous devons comprendre comment l'homme se comprend lui-même, parce que ce comment appartient aussi au quoi – ou plutôt au qui – l'homme est[158] (Panikkar, 1975).

C'est en ayant ça en tête que Panikkar va développer tout au long de cette période à Santa Barbara ce dont il a appelé une méthode interculturelle. Cependant, avant d'entrer dans la question de la méthodologie proprement dite, il faudra comprendre ce qu'il voulait dire par une « anthropologie interculturelle de la religion », en commençant par sa conception de la religion.

4.1 *Homos religiosus*

[157] An integral image of man today has to take into account not only the results of natural sciences and of western culture, but has to integrate also the universal experience of mankind at large as expressed in the different religious traditions of the world. Interdisciplinary approach towards an integral anthropology.

[158] The new methodical approach
Unlike other subject matters (which allow for a certain objectivity: objective approach, the Study of Men cannot be approached in this way because Man's self-understanding belongs also to what Man is. Thus we cannot study Man independently of what Man thinks – rather believes – to be. In order to understand that belief we have to share in it – in one way or another. We have to understand how man understands himself, because this how belongs also to the what – rather to the who – man is.

Dans l'un de ses livres le plus connus, *The Intrareligious Dialogue*, publié pour la première fois en 1978, Panikkar relie la religion à cinq modèles, qu'il utilise comme une sorte de métaphore pour comprendre les phénomènes religieux et les formes possibles de rencontre entre les religions et leurs adeptes. Il s'agit du « modèle géographique » (qui compare les religions aux chemins qui mènent au sommet d'une montagne), du « modèle physique » (où chaque religion est comme une couleur de l'arc-en-ciel), du « modèle géométrique » (qui les relie aux différentes topologies), du « modèle mystique » (basé sur le silence de la rencontre) et du « modèle anthropologique » (qui relie les religions à l'être humain et ses différents types de langues et de langages). Ce dernier qui a été exploré dans le séminaire et par conséquence aussi ici.

Dans le livre publié pour la première fois en 1964, *Religione e religioni* et dans *l'Opera Omnia* paru en espagnol en 2016, Panikkar écrit que la religion est intrinsèquement liée à l'essence de l'être humain. Il s'agit d'un « élément anthropologique » qui, d'un point de vue objectif, est une « valeur culturelle » qui s'exprime à travers des « phénomènes » (rituels, doctrines, croyances, expériences, etc.) ; c'est-à-dire un « produit humain qui appartient [...] aux réalisations dont la nature humaine est capable » (Panikkar, 2016, p. 65). Et, d'un point de vue subjectif, c'est une « caractéristique humaine » qui servira de point de départ « à toutes les manifestations religieuses » (Panikkar, 2016, p. 65).

Il se réfère aussi à cette dimension religieuse de l'être humain comme « religiosité », c'est-à-dire « cette attitude de l'être humain qui est conscient de sa 'reconnexion' avec toute la Réalité, à la fois divine et cosmique et humaine, et qui se cristallise en formes dépendantes des cultures dans lesquelles on vit » (Panikkar, 2005).[159] C'est donc une référence directe à la relation de sa vision cosmothéandrique, puisqu'elle « reconnecte » l'être humain non seulement à une divinité, mais aux trois dimensions, qui selon lui constituent la totalité : Dieu-Homme-Cosmos. Elle est aussi intrinsèquement liée au contexte culturel dans lequel s'insère.

> La « religion » est devenue synonyme de religion organisée, d'institution sociale, généralement dotée d'une structure idéologique dogmatique, et a perdu le sens originel de la « religiosité » en tant que dimension humaine et le sens étymologique de « ce qui lie », voire « relie », l'esprit à l'âme et au corps, que ce soit dans l'individu ou dans la société ; cette « force », cette « énergie », cette « impulsion » qui lie et « relie » les hommes entre eux et aussi avec la terre et l'univers entier ; ce « désir », « aspiration », « attraction »... qui nous

[159] L'auteur prend soin de distinguer la « religiosité » du « religionisme » (concept sociologique d'appartenance) et de la « religiologie », qui représente pour lui le sens « doctrinal » de la religion (Panikkar, 2016).

> pousse à rétablir un lien avec le Mystère, l'Infini, l'Invisible, l'Abîme, le Néant, Dieu... (Pannikar, 2011, pos. 6033).[160]

En ce sens, on pourrait dire que la religiosité est le « lien » même, celui qui relie les trois dimensions de la réalité, de l'être humain, qui est un « être itinérant », en devenir, un pèlerin vers la « réalisation ». C'est, d'une part, un individu qui est en relation avec son propre être, par « l'intellect, la volonté et le sentiment » et, d'autre part, qui est en relation avec les autres de manière « sociale, tellurique et cosmique » (Panikkar, 2016, p. 71).

Pour les auteurs du *Diccionario Panikkariano*, les théologiens Vicentino Pérez Prieto (1954-) et José Luis Meza Rueda, Panikkar situe « le phénomène religieux » comme quelque chose qui « n'appartient pas à l'ordre logique de la pensée, mais à celui de la croyance, du sens. S'il n'y a pas de communication à ce niveau religieux, on ne peut pas vraiment comprendre non seulement une religion, mais encore moins une culture » (Pérez Prieto ; Meza Rueda, 2016, p. 231). En fait, pour Panikkar, la religion est à la fois essence, langue et valeur culturelle pour les êtres humains.

Il s'appuie sur l'affirmation aristotélicienne selon laquelle l'être humain « est un animal religieux » ("*homos est animal religiosum*"), ce qui aurait été confirmé par l'histoire des religions, lorsqu'elle démontre qu'« il n'y a jamais eu de peuples sans religion ». Cette nature religieuse de l'être humain serait liée à la recherche perpétuelle de réponses aux « questions essentielles » et au sens de la vie (Panikkar, 2016, p. 27). De telles questions seraient, par conséquence, la graine fondamentale pour donner naissance au dialogue entre les êtres humains. Elles « génèrent la communication la plus profonde entre les êtres ; fruit d'un appel intérieur, ils aspirent toujours au dialogue » (Panikkar, 2008a, p. 7-8). C'est aussi pourquoi l'être humain

> [...] ne peut pas vivre, au sens le plus profond et vaste du terme, sans religion. Le destin de l'humanité dépend du fait qu'un sentiment religieux véritable à la fois relie (*religat*) les hommes à la réalité dans son ensemble et préserve leur liberté (*ontonomie*) (Panikkar, 2008a, p. 16-17).

Cela se produit parce que la religiosité est quelque chose d'inhérent à l'être humain qui, par conséquent, ne peut pas être laissé de côté lors du dialogue. Cette religiosité

---

[160] "Religión" ha llegado a ser sinónimo de religión organizada, institución social, por lo general con una estructura ideológica dogmática, y ha perdido el sentido primigenio de "religiosidad" como dimensión humana y el sentido etimológico de "lo que liga", más aún "religa", el espíritu con el alma y con el cuerpo, ya sea en el individuo o en la sociedad; esa "fuerza", "energia", "impulso" que liga y "religa" a los hombres entre ellos y también con la tierra y el universo entero; aquel "anhelo", "aspiración", "atracción"... que nos empuja a restablecer un vínculo con el Misterio, lo Infinito, lo Invisible, el Abismo, la Nada, Dios...

essentielle, que l'on peut aussi appeler foi - distincte de la croyance, comme on a vu - est le domaine même où le dialogue a lieu (ou devrait avoir lieu), puisqu'il s'agit d'un « aspect anthropologique », qui pousse l'être humain dans son pèlerinage à la recherche d'un « salut », qui finit par le conduire à la découverte des autres pèlerins. Selon Panikkar :

> Il n'y a pas de religion universelle, et il n'est pas souhaitable d'en rechercher une ; mais nous ne pouvons pas ne pas reconnaître une religiosité humaine, une religiosité propre à l'homme, qui se nourrit de différences qui doivent entrer dans un dialogue mutuel sur la base de cet exemple commun (Panikkar, 2016, p. 565).[161]

Lorsque la plongée dans sa propre religiosité se produit, cette rencontre devient une révélation de l'autre en soi, générant un dialogue interne (intra) et favorisant une « fécondation mutuelle » entre les traditions.

En même temps que les êtres humains dépendent de la religion, ou plutôt de la religiosité, pour se connecter avec leurs pairs, leur liberté d'action reste inchangée. Bien qu'elle ne puisse être déconnectée de sa dimension contextuelle historique, sociale et culturelle, la dimension de la religiosité est, par conséquence, un « élément constitutif » de l'être humain, « lequel est un réseau de relations » et, à travers le dialogue intrareligieux, « transcende les niveaux purement sociologiques et historiques », s'inscrivant davantage dans le « domaine de l'anthropologie philosophique » (Panikkar, 1999, xviii) :

> […] notre nature humaine qui nous appelle à découvrir en nous-mêmes tout le monde humain et aussi toute la réalité. Nous sommes constitutivement ouverts – non seulement parce que l'univers entier peut nous pénétrer, mais aussi parce que nous pouvons imprégner toute la réalité (Panikkar, 1999, xviii).[162]

Il s'agit donc d'une dimension à la fois interne et externe, transcendante et immanente, qui nous renvoie à l'idée *panikkarienne* (ou bien hindoue), de l'*atmabrahman*, la relation *advaita* de l'être humain avec la divinité, qui l'habite et le dépasse aussi.

> La religion que l'homme peut découvrir et trouver dans le monde extérieur est aussi au plus profond de sa nature. Le Dieu des hauteurs et la religion de l'extérieur rencontrent, dans l'homme religieux, le Dieu qui procède du bas et la religion de l'intérieur. L'homme, en outre, reconnaît le Dieu transcendant et accepte la religion extérieure parce qu'il ressent, découvre, expérimente... car il croit qu'il est le même Dieu auquel il appartient, et c'est la même religion dont il ressent le besoin. L'homme a soif de Dieu et a besoin de religion, parce

[161] No existe una religión universal, ni es deseable buscarla; pero no podemos dejar de reconocer una religiosidad humana, una religiosidad propia del Hombre, que se nutre de diferencias que necesitan entrar en un diálogo mutuo sobre la base de aquella instancia común.

[162] It is our human nature that beckons to discover within ourselves the whole human world and also the entire reality. We are constitutively open – not only because the whole universe can penetrate us, but also because we can permeate all of reality.

> que cette soif et ce besoin sont des éléments constitutifs de son être (Panikkar, 2016, p. 128).[163]

Et c'est cette « soif » humaine de la rencontre avec la divinité – qui peut aussi être représentée par le sentiment de plénitude, d'accomplissement ou de salut de certaines traditions – qui conduit les hommes et les femmes à faire le pèlerinage, selon Panikkar, et aussi à être « *homo viator* ». Prendre conscience de sa propre contingence, de son imperfection, conduirait l'être humain à l'itinérance et « la religion participe à ce caractère particulier et itinérant de l'être humain » (Panikkar, 2016, p. 124).

Cette condition de pèlerin, vers ce qui est défini comme destin, est donc aussi constitutive de l'être humain. Un voyage « au centre de soi », qui nous amène aussi au dialogue intrareligieux. Un dialogue qui se fait intérieurement, à partir des expériences vécues dans les relations à l'autre.

Mais pour voyager, il faut savoir communiquer et, souvent, parler une autre langue que la sienne propre. Par conséquent, Panikkar définit également l'être humain comme *homo loquens* : la religion devient son langage, ce qui l'aide à atteindre sa destination finale, le moyen, le chemin.

C'est à travers le langage que les êtres humains se rapprochent les uns des autres et partagent leurs découvertes, sur des questions fondamentales, sur leur recherche du sens de la vie. On pourrait dire que le langage est le seul moyen d'apporter de la subjectivité humaine à une autre personne. Pour Panikkar, les religions sont aussi une expression de cet « univers symbolique ». Par conséquence, « du point de vue interne à chaque langue et à chaque religion, cela n'a pas de sens de dire qu'une langue est plus parfaite qu'une autre, car on peut dire avec sa langue (comme avec sa propre religion) tout ce que l'on ressent et a besoin de dire » (Panikkar, 1999, p. 19).

Selon l'anthropologue brésilien Carlos Alberto Steil,

> Lorsque nous comparons la religion avec le langage, nous sommes amenés à la penser comme une totalité ouverte à la communication avec d'autres totalités et soumise à de multiples influences extérieures. Bien que les religions puissent être considérées comme un monde en soi, comme les langues, elles n'existent pas de manière isolée, mais s'influencent mutuellement, sans nécessairement perdre leur propre identité. Du point de vue interne, chaque langue ou religion, cela n'a guère de sens de dire qu'une langue ou une religion est plus parfaite

[163] La religión que el hombre puede descubrir y encontrar en el mundo externo está también en las profundidades de su naturaleza. El Dios de las alturas y la religión del exterior se encuentran, en el hombre religioso, con el Dios que procede del fondo y la religión de lo interior. El hombre, además, reconoce al Dios trascendente y acepta la religión exterior porque siente, descubre, experimenta… porque cree que aquel es el mismo Dios al que pertenece, y esta es la misma religión cuya necesidad siente. El hombre tiene sed de Dios y necesidad de religión porque esta sed y esta necesidad son elementos constitutivos de su ser.

> qu'une autre, puisque ses membres peuvent exprimer dans leur propre langue ou religion ce qu'ils estiment avoir besoin d'être exprimé[164] (Steil, 1993, p. 30).

C'est en grande partie parce que, bien qu'étant une « langue culturelle », la religion serait liée à la recherche de sens, de salut, ou même à la propre conception de la vérité. Selon la théologienne indienne Clemens Mendonca (1949-), dans la vision *panikkarienne* :

> La religion, […], n'est pas le monopole des religions, mais elle est le souffle de vie de l'être. Les religions sont des voies vers le salut. […] Le salut est ici compris comme tout ce qui est considéré comme la fin, le but, la destination ou le destin de l'humanité. Les gens suivent une religion particulière parce qu'ils croient qu'ils y trouveront l'accomplissement ultime de leur vie. Panikkar souligne qu'il y a, en dernière analyse, autant de religions que d'êtres humains. Il appelle ce caractère personnel de la religion « religiosité ». […] Le monde des religions est un monde de symboles, et le langage religieux est fondamentalement un langage symbolique. Selon Panikkar, dans notre contexte actuel, tout symbole, qui n'a de sens que pour un groupe de personnes, est forcément sectaire, impropre au culte (en particulier le culte chrétien, qui, en raison de sa nature même, possède une prétention à l'universalité) (Mendonca, 2008, p. 30-31).[165]

La notion de religion de Panikkar, décrite par Mendonca, renforce l'idée que l'être humain serait un microcosme de l'univers et que, par conséquent, « il y a autant de religions qu'il y a d'êtres humains », se référant à la « religiosité » qui serait dans l'essence même de l'être humain et, aussi, que différentes interprétations sont possibles, y compris concernant la tradition elle-même (Mendonça, 2008, p. 30). En d'autres termes, d'une certaine manière, ce chemin serait construit à la fois intérieurement et extérieurement par l'individu, dans la relation entre sa religiosité essentielle et les expressions (langages) avec lesquelles il est en contact tout au long de sa vie.

> La totalité des moyens – la vérité et les actes, les idées et les faits, la contemplation et l'action – avec lesquels l'homme construit son chemin vers Dieu est la religion ; le chemin existentiel par lequel l'homme arrive à Dieu, ou

---

[164] Ao compararmos a religião com a linguagem, somos levados à pensá-la como uma totalidade aberta à comunicação com outras totalidades e sujeita a múltiplas influências externas. Embora as religiões possam ser vistas como um mundo em si, à semelhança das línguas, elas não existem isoladas, mas influenciam umas às outras, sem necessariamente perder suas identidades próprias. Do ponto de vista interno de cada língua ou religião, faz pouco sentido dizer que uma língua ou religião é mais perfeita do que a outra, uma vez que seus membros podem expressar na sua própria língua ou religião aquilo que sentem que é preciso expressar

[165] Religion, according to Panikkar, is not the monopoly of religions but is the life-breath of being. Religions are ways to salvation. Any *way* relies on certain intellectual assumptions and also has a pragmatic side - a certain practical commitment. Salvation here is understood as whatever is considered to be the end, goal, destination or destiny of humankind. People follow a particular religion because they believe that they will find in it the ultimate fulfillment of their lives. Panikkar points out that there are, in the final analysis, as many religions as there are human beings. He calls this personal character of religion "religiousness". […] The world of religions is a world of symbols, and religious language is basically symbolic language. According to Panikkar in our present context any symbol, which is meaningful only for a group of people, is bound to be sectarian, unfit for worship, (especially Christian worship, which due to its very nature possesses a claim to universality).

> atteint la plénitude de son être, est la religion. Puisque l'homme est un être rationnel et qu'il agit librement – quelle que soit l'interprétation de la liberté humaine – la religion comprend une doctrine et une praxis, c'est-à-dire une éthique (selon le sens philosophique exact du mot). De plus, puisque l'homme est un pèlerin sur le chemin du retour vers Dieu, le début et la fin de son existence terrestre, le chemin même qu'il emprunte est la religion (Panikkar, 2016, p. 64).[166]

Nous avons ici une explication *panikkarienne* plutôt catholique du salut comme un « retour à Dieu », qui apporte des éléments importants : la religion comme l'ensemble des « vérités et des actes, des idées et des faits, de la contemplation et de l'action » de l'être humain pour atteindre son but (élément interne) et comme une « éthique », ou un ensemble de « doctrines et de pratiques » (élément externe) (Panikkar, 2016, p. 64).

Panikkar donne une série de définitions de la religion tout au long de son œuvre, mais pour l'instant on gardera cette synthèse : « une religion est un ensemble de pratiques et/ou de doctrines, [...] dans lequel *on croit* qu'elle conduira à la libération ou à la plénitude de l'être » (Panikkar, 1999, p. 106). L'accent qu'il met sur la « croyance » est d'une importance fondamentale, car la croyance a une participation importante dans l'accomplissement de ce chemin. En d'autres termes, les croyances sont les « moyens [...] offert à travers les différentes religions de l'humanité » afin que l'être humain puisse atteindre son but (Panikkar, 2016, p. 64).

Mais ce n'est pas la forme, mais l'essence de ce qui est dit, du message salvifique qui est transmis, à travers les dogmes et les doctrines d'une certaine religion, qui peut effectivement conduire l'être humain à atteindre son but. « Les religions sont des vêtements différents d'une seule et même essence, et c'est cette réalité elle-même qui nous sauve, pas la forme extérieure. » (Panikkar, 2016). En fin de compte, c'est le retour à l'essence, la réalisation de la religiosité, du divin qui habite l'être humain - qu'il soit connu sous le nom d'*ātman*, de Christ, de Dao, de l'Être, du Bouddha, etc. - qui compte vraiment.

Dans tous les cas, nous savons que ces vêtements ont été le moyen le plus recherché par les êtres humains pour atteindre leur but et, par conséquent, il est nécessaire de les respecter comme des chemins légitimes, même s'ils ne sont pas les seuls possibles.

---

[166] La totalidad de los medios — verdad y actos, ideas y hechos, contemplación y acción — con los que el hombre construye su camino de retorno a Dios es religión; el camino existencial por el que el hombre llega a Dios, o alcanza la plenitud de su ser, es religión. Puesto que el hombre es un ser racional y actúa libremente — comoquiera que se entienda la libertad humana —, la religión comprende una doctrina y una praxis, esto es, una ética (según el exacto significado filosófico de la palabra). Además, siendo el hombre un peregrino en su camino de retorno a Dios, principio y final de su existencia terrena, el mismo camino por el que camina es religión.

Il attire toutefois l'attention sur la validité des différents chemins existants, qui, comme les langues, ne sont ni plus ni moins parfaits que d'autres, mais doivent être « parcourus avec sincérité et dévouement ». Il met également en évidence l'impossibilité d'une voie exclusive de salut, car cela rendrait les êtres humains qui n'ont aucun contact avec cette voie incapables de se sauver eux-mêmes.

> [...] toute religion, même avec la prétention exclusive d'être l'unique pourvoyeur du salut universel, doit être capable d'admettre que, même là où elle n'a pas encore été en mesure d'étendre son influence géographiquement, il peut et doit exister d'autres religions qui, avec plus ou moins de succès, sont également valables comme moyens d'atteindre le même but ; sinon, le reste de l'humanité ne pourrait pas être sauvé du tout (Panikkar, 2016, p. 162).[167]

La vision exclusiviste s'effondre lorsque les religions sont toutes considérées comme des voies de salut. Or n'est-ce pas un « souhait de Dieu » que tous les êtres humains soient sauvés ? Cette métaphore du chemin aide aussi à déconstruire certains fanatismes et exclusivismes fondamentalistes, peu propices au dialogue interreligieux.

La rencontre religieuse, pour Panikkar, est une rencontre qui a lieu lorsque nous relions notre essence « religieuse », à travers un pèlerinage qui est à la fois : extérieur, c'est-à-dire aller à la rencontre de l'autre, l'autre tradition à connaître et à approfondir dans une autre langage, une autre langue ; et intérieure, aller « au centre de soi » et s'immerger dans sa propre essence, en revisitant sa langue maternelle, sa propre tradition, pour en devenir le porte-parole ou le « bon traducteur ». Mais quel serait le but de tout cela ? Selon Panasiewicz :

> Chaque homme, dans chaque culture, est appelé à répondre à la communication de Dieu. C'est au sein des cultures et des religions que, historiquement, les hommes ont cherché à saisir et à assimiler les vérités salvatrices. Cette recherche de la vérité est le point caractéristique des expressions religieuses[168] (Panasiewicz, 1999, p. 39-40).

On pourrait donc dire que cette « recherche » est liée à l'essence de l'être humain dont parle Panikkar, au pèlerinage vers les réponses aux questions fondamentales de l'existence humaine, qui ont été appelées ici « vérités salvatrices », donnant ainsi naissance à plusieurs langages religieux.

---

[167] [...] toda religión, incluso con la exclusivista pretensión de ser la única suministradora de salvación universal, ha de poder admitir que también allí donde ella no haya podido todavía extender geográficamente su influencia pueden y deben existir otras religiones que, con mayor o menor fortuna, sean válidas también como medios para alcanzar idéntico fin; de otro modo, el resto de la humanidad no podría en absoluto salvarse.

[168] Todo homem, em toda e qualquer cultura, é chamado a responder à *autocomunicação* de Deus. É no interior das culturas e inseridos em religiões que, historicamente os homens têm buscado captar e assimilar as verdades salvíficas. Essa busca da verdade é o ponto característico das expressões religiosas.

Le théologien belge Edward Schillebeeckx (1914-2009) défend la thèse selon laquelle « en dehors du monde, il n'y a pas de salut », c'est-à-dire que le monde serait « [...] l'étape de l'action salvifique de Dieu dans et par la médiation » des êtres humains et des religions, avec leurs églises, « synagogues et pagodes, mosquées et temples » qui empêcheraient « cette présence salvifique universelle d'être oubliée » (Schillebeeckx, 1994, p. 30-31).

Selon Panikkar (2005), l'objectif principal de l'être humain est de « faire lui-même et d'atteindre son salut ». Le mot « salut » peut être remplacé par « accomplissement », par « libération » (l'expression la plus courante dans l'hindouisme), plénitude, « société parfaite, justice, paradis ou d'autres dénominations, telles que, σωτηρία (sōtēria), mokṣa, nirvāṇa, etc. » (Panikkar, 2016, p. 304).[169]

Les « vérités salvatrices » ont besoin d'être exprimées, à travers le langage (qui peut aussi être lu ici comme religion), et mises à jour, mises à l'épreuve dans la rencontre avec l'autre, qui est aussi dans sa propre recherche. Pour Teixeira, « dans la rencontre avec l'autre, la possibilité de saisir des dimensions inhabituelles de cette vérité qu'est *l'aletheia* s'ouvre : le dévoilement permanent » (Teixeira, 2008, p. 146). En d'autres termes, il ne s'agit pas d'une vérité concluante et fermée, mais une construction et mise à jour permanentes, à travers la rencontre et le dialogue avec l'autre. Dans un jeu de mots, on pourrait dire que *salv(action)* est l'action qui sauve.

Nous arrivons alors à un point crucial, qui est la nécessite de reconnaitre que l'autre n'est pas seulement un étranger, quelqu'un d'extérieur à moi et à ma tradition avec qui je dois entrer en relation ; et voir en lui une entité qui a la même essence, qui a sa propre compréhension de cette essence, et qui, d'une certaine manière, est aussi présente en moi. Selon l'anthropologue brésilien Bartholo Jr., pour Panikkar, « l'authenticité de la rencontre est de me confronter à un autre-qui-pourrait-être-moi, à la recherche d'une compréhension aimante de son altérité-en-moi, comme une compréhension possible de moi-même » (Bartholo Jr., 1993, p. 131).

Steil, confirme cette vision, dans le champ pluraliste du dialogue interreligieux - qui a pour fonction de « surmonter les abîmes de l'ignorance mutuelle et des incompréhensions entre les groupes religieux » - doit être « la condition nécessaire au dialogue », c'est-à-dire « [...] une attitude relationnelle, capable de rompre avec une vision

[169] Pour les bouddhistes, c'est plus le dépassement de ce qui n'est pas permanent pour entrer dans le vide, dans le nirvana (Panikkar ; Carrara, 2018, p. 137).

de l'autre qui le prend comme une abstraction ou une configuration psychique » (Steil, 1993, p. 26).

Pour Panikkar, « pour comprendre l'autre comme il se comprend lui-même, je dois devenir l'autre, c'est-à-dire partager son expérience, participer à son monde particulier, me convertir à son mode de vie » (Panikkar, 2015b, p. 109). C'est pourquoi il dit que pour entrer véritablement dans le dialogue interreligieux, il est nécessaire d'accepter le « risque de conversion » (Panikkar, 1999). Cette conversion ne signifie pas nécessairement se convertir à la religion de l'autre, mais un « changement dans une nouvelle vie, une nouvelle existence, une nouvelle création qui est précisément l'ancien – et non un autre – mais transformé, élevé [...] » (Panikkar, 1971, p. 47).

La question reste de savoir dans quelle mesure de tels préceptes rendent de plus en plus difficile, pour ne pas dire impossible, dans le cadre des normes de l'humanité dont nous sommes témoins aujourd'hui, ce que propose Panikkar. Mais, en même temps, nous comprenons qu'il s'agit plus d'un exercice que d'une prérogative inflexible. Après tout, un tel exercice nous semble être un présupposé existentiel fondamental. C'est quelque chose d'essentiel pour l'humanité dans son cheminement.

Il admet la difficulté qu'il y a à « comprendre l'autre » et signale comme un facilitateur possible la compréhension de soi, la recherche en soi (Panikkar, 1999). Comme dans l'image populaire selon laquelle lorsqu'on pointe un doigt, il y en a trois autres pointés vers soi, essayez de voir en soi ce qu'on voit chez l'autre. Il s'agirait d'un « processus de compréhension authentique ». C'est-à-dire qu'il s'agit de comprendre l'autre non seulement intellectuellement, mais avec tout notre être.

Teixeira affirme qu'il s'agit d'une attitude qui « exige » un « état spirituel de détachement et d'hospitalité » et « une sorte de conversion à l'univers de l'autre » (Teixeira, 2008, p. 128). Je dirais que c'est à la fois être dans l'autre, faire l'expérience de vivre comme l'autre vit et l'accueillir en soi, trouver sa résonance au cœur de notre être.

Ce « processus » influence donc aussi l'autre avec qui l'on est en relation. « Le point de rencontre [...] ce n'est pas une arène dialectique neutre qui nous laisse tous les deux intacts, mais un Soi qui, en plus d'être le mien, est aussi partagé par l'autre » (Panikkar, 1999, p. 74). C'est-à-dire un terrain commun partagé par les deux et qui les enrichit et les modifie mutuellement. La reconnaissance de l'altérité n'est pas seulement une prérogative du dialogue, mais c'est ce qui en fait quelque chose d'important pour les deux participants, ce qui apporte un autre niveau de qualité à leur compréhension de soi.

Et c'est dans cette perspective d'ouverture à la rencontre de l'autre en « soi » que va se produire ce que Panikkar appelle la « fécondation mutuelle ».

4.2 La rencontre entre religion et culture

L'interculturalité donc commence à partir du moment où les chemins des pèlerins se croisent. Dans la préface du livre de l'historien canadien, Jacques Langlais (1921-2008), *Le Bouddha et les deux Bouddhismes* (1975), devenu un article publié en 1987, appelé *Un Mythe Naissant*, Panikkar fait une « typologie de l'histoire de la rencontre des traditions religieuses de l'humanité » (Panikkar, 1987, p. 18). Cette typologie doit quand-même être comprise de façon « plus kairologique que chronologique », c'est-à-dire « comme des moments qui se compénètre et se conjuguent, engendrant ainsi des dynamismes et des tensions dans la vie des gens et des peuples » (Panikkar, 1987, p.18).

Elle commence par une période d'« isolement et ignorance », où

> les cultures sont […] régionalistes et fermées sur elles-mêmes que, sauf pour les contacts inévitables avec les voisins, elles ne montrent guère d'intérêt les unes pour les autres. […] Chaque culture se considère de facto apte à surmonter ses propres difficultés. Tout au plus acceptera-t-on un approfondissement, mais non un élargissement (Panikkar, 1987, p. 16).

À partir du moment où elles ne peuvent plus éviter de se rencontrer, une étape d' « indifférence et mépris » est initiée d'abord par un « choc de la nouveauté avec tout que cela implique à la fois de curiosité, d'intérêt, d'émerveillement et même aussi de crainte, de soupçons, d'auto-défense », suivie par une « réaction qui […] est souvent guidée par la conviction que notre culture, notre religion nous convient mieux que toute autre, quitte à en perfectionner certains aspects pour pouvoir rivaliser avec l'étranger », qui est regardé, pour la plupart de gens, comme un ennemi (Panikkar, 1987, p. 16).

Cette rivalité n'a plus de sens « à partir du moment où les contacts entre civilisations prennent un caractère plus stable, […] mais tend à devenir une contestation des autres, un effort pour justifier leur conversion à nos vues par tous les moyens jugés honnêtes » (Panikkar, 1987, p.16). Une période de « condamnation et conquête » commence, où « l'autre devient alors presque une menace qu'il faut écarter, un défi qu'il faut relever » à travers « des manœuvres », qui « varient selon les particularités sociales et religieuses de chaque civilisation » (Panikkar, 1987, p. 16-17).

Il n'est pas évident dans le texte si cette période a été déjà surmontée, mais Panikkar affirme qu'elle ne peut quand-même pas résister « à l'action du temps » et doit être remplacée par une de « coexistence et communication », où

> les peuples réalisent que la tolérance mutuelle, la communication pacifique et sincère sont la source d'avantages réciproques et durables. L'autre commence à nous intriguer. Nous découvrons qu'il est capable, et à sa façon, d'accomplir ce que jusqu'ici nous ne croyions possible qu'à partir de moyens dont nous pensions être les seuls à disposer. Ceci s'applique à tous les domaines de la culture : religieux, politique, économique, etc. (Panikkar, 1987, p. 17).

Le défi ici serait de garder

> l'équilibre entre l'envahissement progressif par l'autre et la fidélité à sa propre culture, toujours menacé ; car être capable d'être enseigné par l'autre, de l'intégrer, sans être aliéné par lui, dépend d'une équation personnelle dont les coefficients historiques et culturels sont très précaires (Panikkar, 1987, p. 17).

Ce qui nous emmène à une étape de « convergence et dialogue », dans laquelle

> les systèmes de pensée semblent converger sur tous les plans : la fécondation mutuelle apparait non seulement possible, mais souhaitable. Les frontières et les limites de l'identité personnelle deviennent moins impénétrables, les incompatibilités s'évanouissent. […] L 'autre commence à devenir un autre pôle de nous-même. La confrontation porte à la complémentarité (Panikkar, 1987, p. 17).

Les défis principaux seraient cependant de faire tomber « des malentendus et préjugés », de construire « des méthodologies de rapprochement et d'herméneutique », puis que « le vrai dialogue exige non seulement une disposition d'accueil et d'écoute, mais aussi une capacité, ou même la possibilité de comprendre » (Panikkar, 1987, p. 17).

Un exemple de cette rencontre interculturelle serait celui entre « une partie de la jeunesse occidentale actuelle », qui « est […] attirée par les spiritualités orientales » et « la jeunesse orientale », qui

> est tout autant, sinon davantage, fascinée par les styles de vie, les 'spiritualités' et 'religions' de l'ouest que la jeunesse occidentale par le message spirituel de l 'orient. […] l'intérêt pour les voies techniques de l'ouest est tout de même, pour eux, la voie de la libération - tout autant que les voies spirituelles de leurs pays sont libératrices pour les jeunes occidentaux (Panikkar, 1987, p. 17).

Il y aura toujours des « prédicateurs zélés », qui « peuvent prêcher que 'nous' (occidentaux, chrétiens, hindous, japonais, russes, etc.) avons aussi dans notre tradition ce que nous allons chercher ailleurs », cependant, « ils prêchent dans le désert, car les peuples cherchent une solution, une complémentarité, une voie, un sauveur, un salut à l'extérieur, au dehors. Un grand vent souffle qui est porteur de semences, de fécondation, de germination » (Panikkar, 1987, p. 18).

Bien qu'« à notre époque, ces cinq moments semblent reconnus et pourtant non encore dépassés », il reste bien évident que « la rencontre des religions est aujourd'hui inévitable », puis que « les peuples et les religions du monde ne peuvent plus vivre dans l'isolement et l'indifférence mutuelle. L'expression 'notre société pluraliste'

est devenue presque un cliché. […] nul ne peut échapper à l'action omniprésente des diverses visions du monde » (Panikkar, 1987, p. 18).

« La rencontre religieuse » est aussi « importante », dans le sens où elle « a toujours été au cœur même des cultures et de leur fécondation » et vue que « les religions, dans leur sens le plus profond, le plus large et sans doute plus juste, sont l'âme de toute culture, et de ce fait jouent un rôle essentiel dans ce monde de plus en plus un » (Panikkar, 1987, p. 18). Panikkar laisse entendre très clairement quand-même qu'il s'agit « non seulement » des « religions traditionnelles, mais toutes les voies - en lesquelles les hommes croient – qui s'offrent à eux dans cette recherche d'un idéal de vie épanouie et libre » (Panikkar, 1987, p. 18).

Cette rencontre est aussi « urgente » vis-à-vis la « nouvelle mentalité » qui est un train de se former et qui le sera avec la contribution de ces traditions ou pas. Pour certains il peut « sembler heureux ou regrettable, mais de toute façon […] l'urgence de la situation » reste inéluctable (Panikkar, 1987, p. 18).

« La rencontre de religions semble » aussi « sans aucun doute dangereuse » et, par conséquence, « dérangeante », puis qu'« elle trouble la paix de l'esprit, bouleverse, chez des peuples entiers, les croyances les plus ancrées et crée une confusion qui peut conduire à des ruptures internes et externes. Elle remet en question ce qui jusque-là demeurait indiscuté, voire indiscutable » (Panikkar, 1987, p. 18-19). Mais, elle peut au même temps être « purifiante », dans le sens où elle peut déclencher une « prise de conscience » sur le fait « que nul entre nous ne se suffit à lui-même » et que

> d 'autres systèmes et d 'autres croyances, d 'autres coutumes ou d 'autres styles de vie peuvent non seulement se comparer aux nôtres, mais aussi épurer, compléter, corriger, mettre en valeur, et même changer ce qui jusque-là était considéré comme des acquisition, définitives, et donc intouchables, de l'humanité (Panikkar, 1987, p. 19).

Le problème qui reste sans réponse concrète est de savoir « comment arriver à un accroissement véritable de conscience, à une synthèse personnelle qui spontanément informe toute la vie et se traduise en un style nouveau, expression de cette synthèse ? » (Panikkar, 1987, p.19), ou bien, qu'elle serait une méthode pour « à partir d'une perspective donnée, en arriver à comprendre un autre point de vue ? ». Pour Panikkar,

> […] la première étape à couvrir est de connaitre de notre mieux les autres traditions, de développer l 'empathie et la compréhension, de nous rendre compte que découvrir une autre religion c'est en même temps approfondir et purifier la nôtre, et que nous initier à une autre tradition ne peut que nous enrichir (Panikkar, 1987, p. 19).

Selon le théologien indien Michael Amaladoss (1936-), qui a été influencé par Panikkar, « chaque personne naît dans une tradition qui détermine la façon dont une personne regarde Dieu, les autres et le monde » (Amaladoss, 1995, p. 85). De cette façon, toutes ses expressions, qu'elles soient sous forme de langage ou de symboles, seront liées à « une tradition historique qui n'est pas créée, mais apprise » (Amaladoss, 1995, p. 85). C'est-à-dire que le contexte socio-historico-culturel déterminera comment les êtres humains d'un groupe donné se rapporteront au mystère divin et aussi comment ils exprimeront cette relation.

Panikkar contredira d'une certaine manière cette affirmation en affirmant que, bien que la culture « prête son langage à la religion, [...] C'est la religion qui donne son contenu final à la culture » et que « la culture n'est pas respectée si la religion n'est pas sérieusement prise en compte » (Panikkar, 2012b, p. 223). Cependant, sa thèse est que « la religion et la culture ne sont pas séparables » et, pas plus, « par conséquent, le dialogue interculturel et le dialogue religieux » (Panikkar, 2012b, p. 27). Je comprends donc que, du point de vue de l'auteur, la religion et la culture sont profondément liées, et que l'une ne peut exister sans l'autre. La même chose est perçue par Amaladoss lorsqu'il déclare que :

> La religion et la culture sont intimement liées. La culture est la façon dont les gens vivent, se rapportent au monde et les uns aux autres, célèbrent la vie à travers la création de structures symboliques, dont le langage est fondamental. La religion fournit un sens et une inspiration du point de vue d'un Suprême manifesté symboliquement dans le mythe ou la révélation et célébré dans le rituel[170] (Amaladoss, 1995, p. 14-15).

Ce point de vue selon lequel la religion et la culture sont profondément liées est également défendu par le théologien espagnol Andrés Torres Queiruga (1940-), pour qui « [...] Il est très difficile, voire impossible, de distinguer plusieurs fois le culturel et le religieux dans un même phénomène [...] » (Queiruga, 1997, p. 71). Une telle vision illustre de manière frappante ce que l'on peut considérer comme une relation presque symbiotique entre les deux sphères de la vie humaine et qui est très présente aujourd'hui, où « les frontières entre les cultures et les religions disparaissent » et où le besoin de dialogue est pressant. (Krieger, 1996, p. 201).

[170] Religião e cultura relacionam-se intimamente. Cultura é o modo de as pessoas viverem, de relacionarem-se com o mundo e entre si, de celebrarem a vida através da criação de estruturas simbólicas, das quais a fundamental é a língua. A religião provê o significado e a inspiração da perspectiva de um Supremo simbolicamente manifestado no mito ou na revelação e celebrado no ritual.

À l'occasion de sa *Glifford Lectures* à Edinburgh en 1989, qui est devenu un livre essentiel de son œuvre *The Rythm of Being* (2013), Panikkar a attiré l'attention sur cette tendance humaine à essayer de tout unifier et a souligné l'impossibilité de créer un « universel culturel ». Pour lui, bien qu'il y ait des points communs entre les différentes cultures et traditions, il n'y a pas de « culture humaine de base commune », chaque culture (ainsi que les langues) « représente un univers en soi ». Il y a cependant des « invariants humains », comme par exemple, le fait que « tous les hommes naissent et meurent, mangent et boivent, parlent et dorment, raisonnent et croient » (Panikkar, 2013, p. 267-268). Bien que de tels « invariants » fassent également l'objet d'« interprétations culturelles très diverses », le « Mystère divin est un invariant humain. Dieu, cependant, est un universel culturel » (Panikkar, 2013, p. 267-268). D'où l'importance pour l'auteur de plonger dans la culture de l'autre, avec lequel le dialogue est destiné, afin qu'on ne courre pas le risque d'essayer de l'inscrire dans nos propres « catégories de compréhension » (Panikkar, 2013, p. 268).

Pour le théologien suisse-brésilien, Rudolf Von Sinner (2004), cette vision de Panikkar serait un certain « irénisme » et le scientifique de la religion, Paulo Agostinho Baptista, se posera la question inévitable de savoir si face à des « différences radicales [...] Le dialogue est-il possible ? » (Baptista, 2011, p. 233). Les deux critiques sont valables dans une certaine mesure, cependant, nous comprenons que ce que Panikkar propose est une vision qui place une profonde confiance dans l'essence de l'être humain et qui doit être testée dans la pratique, dans l'expérience du dialogue lui-même et ne pas être écartée parce que cela semble impossible. Nos recherches nous amènent à penser que l'auteur avait aussi l'intention de provoquer des réflexions et de soulever des questions qui pourraient être testées et développées, sur la base de sa pensée, pour générer de nouvelles constructions et élaborations ; et non pas qu'elle soit concluante, comme une « vérité absolue », ce qu'irait à l'encontre de ce qu'il défend lui-même.

Selon lui,

> [...] les différences culturelles ne sont pas des accidents, elles ne sont pas un aspect superficiel de l'être humain. [...] il est aussi un animal culturel, et la culture a des incidences sur la nature humaine elle-même. Les différences culturelles sont donc des différences humaines [...]. Vouloir instaurer une "pensée unique" ou une civilisation unique est une faute de lèse-humanité qui provient d'une confusion de la pensée avec l'abstraction. [...] L'interculturalité est indispensable pour ne pas tomber dans une vision monolithique des choses, qui peut déboucher sur le fanatisme (Panikkar, 2012b, p. 26).

Par conséquent, ces différences ne doivent pas être abstraites, mais embrassées, comprises dans leur profondeur, c'est-à-dire dans le contexte culturel même qui les a engendrées. Le contexte culturel est le berceau des traditions religieuses. Ainsi, « la rencontre entre les cultures implique toujours la rencontre entre les religions correspondant à ces cultures » et « une rencontre religieuse sera vouée à l'échec si elle n'est pas, en même temps, une rencontre culturelle, car la religion est fondée sur la culture et sans elle, elle ne pourrait pas communiquer » (Panikkar, 2016, p. 115). Je comprends que c'est pour cela qu'il est si important de travailler ensemble sur les dialogues interculturels et interreligieux et non pas comme des domaines distincts. C'est en particulier vrai en ce qui concerne les questions migratoires, par exemple, qui sont si présentes dans le monde d'aujourd'hui.

L'auteur souligne cependant qu'« un dialogue entre les différentes religions est quelque chose de plus qu'un symposium culturel » (Panikkar, 1999), c'est un dialogue basé sur l'essence humaine qu'il croit être la religiosité, la recherche de sens, d'une « vérité salvatrice », comme nous l'avons déjà vu.

4.3 Le dialogue intrareligieux

Panikkar considère le dialogue comme « indispensable dans tous les domaines de la vie », en particulier dans le monde d'aujourd'hui, où la logique de l'individualisme prévaut. Il soutient, cependant, que le dialogue interreligieux doit aller « au-delà du niveau doctrinal » et se dérouler au niveau de la profondeur de ses membres, afin de « lever les masques » et de permettre des changements en interne (Panikkar, 1999). Il doit s'agir d'un « dialogue de plusieurs voix » qui favorise une « interpénétration réciproque » entre les religions et les cultures (Teixeira, 2012).

Le dialogue interreligieux est un impératif religieux et un « devoir historique », mais il ne se produit effectivement pour ses participants que « lorsqu'il est accompagné d'un dialogue intrareligieux ». Il s'agit d'un « effet inévitable », dans la mesure où l'on entre en contact avec une autre tradition par le dialogue, un changement dans la vision du monde et la compréhension de soi de sa propre religion.

> Il se peut que nous ne convainquions pas les partenaires ; nous pouvons même nous irriter contre les autres ; Ils peuvent être imperméables à nos opinions. Néanmoins, nous changeons nous-mêmes imperceptiblement de position. Le

> dialogue interreligieux déclenche le dialogue intrareligieux dans nos esprits et nos cœurs[171] (Panikkar, 1999, p. 141).

Le dialogue intrareligieux, de cette manière, ne précède pas nécessairement (ou seulement), mais « accompagne » le dialogue interreligieux, ils sont toujours en relation. Cette relation peut même provoquer de profonds changements chez les participants à ce type de dialogue, comme on a vu, car ils s'interrogent sur leurs propres traditions, leurs propres croyances.

Ce dialogue intrareligieux doit se dérouler « au plus profond de la personne ». (Panikkar, 1999, p. xvii). Il commence dans l'être humain lui-même, dans une « communion intérieure » dans les « replis les plus profonds de notre être » (Panikkar, 2008, p. 12). De cette façon, le « dialogue intrareligieux » devient « le fondement nécessaire du dialogue interreligieux » (Panikkar, 2008a, p. 29).

Pour être de bons traducteurs de notre propre langue, de notre tradition, il est nécessaire d'approfondir le noyau de notre être, de connaître profondément son essence fondamentale, qui est également présente chez les autres avec lesquels nous devons dialoguer. Être clair en sachant d'où nous venons, d'où nous partons, quelle est notre propre identité culturelle et religieuse, nous aiderait à rendre plus fructueux le contact avec l'autre - qui a son propre bagage. Comme un arbre qui a des racines solides, mais qui laisse ses branches se mouvoir sous l'effet du vent ; il ressent le vent et se laisse mouvoir par lui, sans pour autant perdre sa base, sa source, son essence.

> Cependant, affirmer avec satisfaction que nous devrions pouvoir trouver dans notre propre tradition tout ce que nous cherchons n'est ni convaincant ni suffisant. En premier lieu, très souvent, nous ne découvrons le sens profond de notre propre monde qu'après avoir goûté à quelque chose d'exotiquement différent (Panikkar, 1999, p. xviii).[172]

En fait, lorsque vous faites l'expérience de vivre dans un pays étranger, par exemple, c'est à ce moment-là que vous apprenez à mieux connaître votre propre culture et à vous trouver des liens avec elle, auparavant ignorés ou non reconnus. C'est souvent en contraste avec une autre culture, ou tradition, que l'on apprend vraiment à connaître la sienne.

> [...] En second lieu, se considérer nous-mêmes, même collectivement, comme autosuffisants implique une certaine condamnation de l'autre. [...] Même ceux

[171] We may not convince the partners; we may even get irritated at the others; they may be impervious to our opinions. Nevertheless, we ourselves imperceptibly change our stance. The interreligious dialogue triggers the intrareligious dialogue in our minds and hearts.

[172] However, to affirm contentedly that we should be able to find in our own tradition all that we are seeking is neither convincing nor sufficient. In the first place, very often we only discover the profound meaning of our own world after we have tasted something exotically different.

> qui croient en une Révélation absolue doivent admettre que leur interprétation de cette Révélation est limitée et donc incomplète (Panikkar, 1999, p. xviii).[173]

Panikkar attire ici l'attention sur le risque que l'on coure, en plongeant dans sa propre tradition, en partant du principe qu'elle doit être utilisée comme une « norme de vérité », ce qui pourrait conduire à ce que le chercheur allemand en religions, Hans-Jürgen Greschat (1927-2022), appelle des « comparaisons inappropriées » (Greschat, 2005). Selon lui, « puisque les fidèles sont des êtres humains, il peut arriver que, lorsqu'il s'agit de leur croyance – leur 'ego-religion' – ils pensent, parlent et agissent de manière névrotique » (Greschat, 2005, p. 125). C'est-à-dire, en faisant des comparaisons telles que « meilleur ou pire, plus intelligent ou stupide, plus joli ou laid, et ainsi de suite ». Ainsi, « faire le meilleur possible sur la base de comparaisons interconfessionnelles signifie apprendre à découvrir la sienne avec l'aide des autres » (Greschat, 2005, p. 125). Il est nécessaire de contacter l'autre pour s'approfondir, ce sont des actions concomitantes et complémentaires.

Il est nécessaire d'« écouter également les deux parties », d'être « à l'intérieur de l'une et de l'autre, de les comprendre de l'intérieur et de les voir émerger comme une bifurcation d'une base commune » (Panikkar, 2005, p. 9). On peut en conclure que le dialogue intrareligieux et interreligieux, pour l'auteur, se produisent simultanément, l'un a besoin de l'autre pour exister.

On commence dans l'intra, on passe à l'inter et on revient à l'intra, jusqu'à ce que le dialogue soit présent dans son être même. Selon Krieger, ce que « Panikkar appelle le « dialogue intrareligieux » serait « la rencontre et la correspondance de deux convictions en moi. [...] Ce n'est qu'à ce stade que nous pourrons commencer à parler de dialogue dans le plein sens du terme [...] » (Krieger, 1996, p. 213). Le dialogue intrareligieux a lieu à l'intérieur de l'être humain lui-même, ayant approfondi les deux traditions, celle de l'autre et la sienne. En d'autres termes, c'est la découverte de l'autre en soi, une rencontre intérieure, au plus profond de sa propre essence.

Queiruga parlera d'un « dialogue situé et sans privilèges », où il y a

> […] une tension interne dans la foi elle-même, qui l'interroge en elle-même, la dépossède de tout égocentrisme et l'oblige à approfondir sa compréhension de soi. La rencontre avec les religions s'inscrit dans cette dynamique interne, encadrée dans un régime de don et de gratuité, dans lequel la compétition ou

[173] In the second place, to think of ourselves, even collectively, as self-sufficient implies a certain condemnation of others. [...] Even those Who believe in an absolute Revelation must admit that their interpretation of that Revelation is limited and hence incomplete.

> la tentative de domination finit par se démasquer comme orgueil et péché[174] (Queiruga, 1997, p. 22).

Cette perspective, liée à ce que propose Panikkar, nous amène à conclure que l'immersion dans sa propre tradition doit se faire dans le sens où il exige une même réévaluation, une humilité à voir qu'elle n'est pas autosuffisante ou concluante, mais qu'elle peut être élargie et même reformulée, à partir du contact avec d'autres compréhensions de soi. Il est également possible de trouver des points communs entre les religions qui, pour Panikkar, sont une « auto-compréhension collective » d'un certain « groupe humain » (Panikkar, 2016). Le dialogue intrareligieux est donc ce que Panikkar appellera un « acte religieux ».

> [...] Un acte qui ne nous unifie ni n'étouffe mais nous relie (dans toutes les directions). Il se déroule au cœur de notre être, dans notre quête de la vérité salvatrice [...]. Nous nous engageons dans un tel dialogue non seulement en regardant vers le haut, vers une réalité transcendante, ou derrière, vers une tradition originelle, mais aussi horizontalement, vers le monde d'autres personnes qui peuvent croire avoir trouvé d'autres chemins menant à la réalisation de la destinée humaine. La recherche devient une prière authentique, une prière ouverte dans toutes les directions (Panikkar, 1999, p. xvii).[175]

Le dialogue en vient alors à représenter un esprit de communion dans la foi, plutôt qu'un choc d'idées et de contrepoints. Elle devient un dialogue, selon Queiruga, « décidément et sincèrement réel [...], parce qu'elle se rattache à cette recherche de l'intérieur de chaque » religion. De cette façon, « l'esprit de compétitivité disparaît pour n'exercer que celui d'accueillir et d'offrir. L'agitation de la recherche révèle la nécessité de les comprendre en eux-mêmes [...] » (Queiruga, 1997, p. 61-62).

Teixeira appelle ce que Panikkar « signale » un « défi dialogique, complexe et laborieux, et essentiel pour les religions ». Et il souligne que, « en l'absence de cet échange créatif, les religions sont affaiblies, dépourvues de l'atmosphère essentielle à leur affirmation et à leur croissance » (Teixeira, 2008, p. 127-128).

En effet, les religions ont besoin d'être ouvertes à ces échanges, voire de continuer à exister sans être isolées « les unes des autres », dans un « état de guerre » et de

---

[174] uma tensão interna à própria fé, que a interroga em si mesma, desapropriando-a de todo egocentrismo e obrigando-a a aprofundar sua autocompreensão. O encontro com as religiões se insere nessa dinâmica interna, emoldurado em um regime de dom e gratuidade, dentro do qual a concorrência ou a tentativa de domínio acaba desmascarada como soberba e pecado

[175] [...] an act that neither unifies nor stifles but re-links us (in all directions). It takes place in the core of our being in our quest for salvific truth [...]. We engage in such a dialogue not only looking above, toward a transcendent reality, or behind, toward an original tradition, but also horizontally, toward the world of other people who may believe they have found other paths leading to the realization of human destiny. The search becomes an authentic prayer, a prayer open in all directions.

« méfiance » constant (Panikkar, 1999, p. xix). Pour lui, l'objectif principal de ce type de dialogue qui conduit à la « compréhension » de l'autre en soi « est la communication pour construire des ponts entre les abîmes de l'ignorance mutuelle et des incompréhensions entre les différentes cultures du monde, en les laissant parler et manifester leurs propres intuitions dans leurs propres langues » (Panikkar, 1999, p. 10). Cependant, cette communication exige une profonde ouverture de la part des religions et la reconnaissance que, depuis toujours, des traditions ont été créés, reformulées et actualisées, sur la base des échanges avec d'autres cultures, sur la base de la rencontre avec l'autre.

> La religion est une réalité ouverte. Elle ne peut jamais s'agir d'un système fermé ou d'un organisme statique. Dès qu'une religion se referme sur elle-même, elle n'admet plus aucune influence d'en haut ou de l'extérieur ; au moment où elle se considère parfaite, et donc non perfectible, elle devient sourde à la voix de l'Esprit (Panikkar, 2016, p. 135).[176]

Sans cette compréhension de « l'ouverture » nécessaire, ce type de dialogue ne serait pas possible ou n'atteindrait pas son objectif principal. Se fermer à l'autre n'est pas cohérent avec l'essence même de la religion comme chemin vers un « mystère transcendant » ou comme langage qui traduit ce « mystère ». Les routes doivent être ouvertes pour recevoir les pèlerins, d'où qu'ils viennent, et les langues doivent être mises à jour pour qu'elles aient un sens pour ceux qui arrivent. « La rencontre entre les religions est un processus continu. C'est toujours un chemin. Son objectif n'est pas d'atteindre l'unanimité absolue, ou de mélanger toutes les religions, mais la communication, la sympathie, l'amour, la complémentarité des pôles » (Panikkar, 2008a, p. 89). Il ne s'agit donc pas d'un « éclecticisme simpliste », ni même de « syncrétismes faciles », mais d'une prise de conscience que l'on n'est pas seul dans la recherche et que son chemin n’est pas le seul à exister, en comprenant et en acceptant la possibilité que l'autre puisse apporter quelque chose qui ajoute des éléments à sa compréhension de soi (Panikkar, 2016).

Aller sur le terrain du dialogue intra ou interreligieux ou interculturel suppose l'acceptation de l'autre, la reconnaissance que les deux sont dans la même recherche et qu'ils peuvent, ensemble, construire des ponts qui les conduisent à leur but. Dans son « Sermon sur le mont du dialogue intrareligieux », Panikkar proclame :

> Lorsque vous entrez dans un dialogue intrareligieux, ne pensez pas à l'avance à ce que vous devez croire.

---

[176] La religión es una realidad abierta. No puede ser nunca un sistema cerrado o un organismo estático. En el momento en que una religión se cierra en sí misma no admite ya ninguna influencia de lo alto o de lo exterior; en el momento en que se considera perfecta, y por tanto no perfectible, se vuelve sorda a la voz del Espíritu.

> Lorsque vous témoignez de votre foi, ne défendez pas vos intérêts ou ceux de votre famille, aussi sacrés qu'ils puissent vous paraître.
> […] Lorsque vous dialoguez avec quelqu'un, considérez votre partenaire comme une expérience révélatrice [...] (Panikkar, 1999, p. 1).[177]

Il doit donc y avoir une *métanoïa* dans l'humanité pour qu'il y ait une véritable transformation des relations humaines sur notre planète et la base de ces relations doit être le dialogue. Et, puisque la religiosité est constitutive de l'être humain, le dialogue interreligieux est « indispensable » à cette transformation. Mais pour qu'elle ait la profondeur nécessaire à la *métanoïa*, elle doit être accompagnée d'un dialogue intrareligieux.

Les dialogues inter et intrareligieux ont donc pour fonction, d'un point de vue théologique, de contribuer à la « fécondation mutuelle » des religions, à les aider à approfondir leur compréhension d'elles-mêmes et à établir un environnement harmonieux avec les autres traditions. Et, d'un point de vue éthique, ils ont pour rôle d'aider les citoyens du monde dans leur pèlerinage (individuel et collectif) à la recherche du sens de la vie et à se considérer comme cocréateurs de la réalité qui est devant eux.

Cette conception du dialogue intrareligieux se déploiera dans deux concepts auxquels Panikkar a recours, à savoir le « dialogue dialogique[178] », que nous allons voir ultérieurment, et l'« œcuménisme œcuménique[179] ». Dans cette recherche, j'ai choisi de traiter du dialogue intrareligieux, car c'est la méthode primordiale, qui donnera naissance aux deux autres, que nous aborderons dans une recherche ultérieure.

Après avoir vu le sens d'une anthropologie interculturelle de la religion qui amènera à la rencontre dialogique dans le sens intra ou inter, on revisitera la théologie du pluralisme religieux dans un séminaire qui nous aidera à comprendre le chemin que Panikkar a pris vers cette méthode qu'il appellera de méthode interculturelle.

---

[177] When you enter into an intrareligious dialogue, do not think beforehand what you have to believe. When you witness to your faith, do not defend yoursel or your vested interests, sacred as they may appear to you. […] When you dialogue with somebody, look at your partner as a revelatory experience.

[178] Il s'agit d'une méthode pour ce qu'il appelle « l'herméneutique diatopique », qui consiste à traiter de la compréhension des contextes culturels des différentes traditions et qui favorise la rencontre des personnes et non des doctrines. Les doctrines peuvent être discutées, tant que les contextes sont clairs.

[179] Il s'agit d'une expansion de l'œcuménisme chrétien à d'autres traditions religieuses, en ayant la compréhension d'un principe commun de transcendance et d'immanence, sans renoncer à ses particularités.

5 LA SEMANTIQUE DANS LE PLURALISME RELIGIEUX

Plusieurs disciplines et séminaires enseignés par Panikkar à Santa Barbara avaient surtout comme sujet principal les questions posées par la théologie du pluralisme religieux, notamment la question christologique. Parmi celles-ci on trouvait : *Le nom et symbole du Christ comme un problème interculturel* (automne, 1976), *Le problème christologique à la lumière de la religion comparée* (automne, 1976) et *La sémantique dans le pluralisme religieux : le problème du Nom* (Automne, 1977). Je traiterai plus précisément de cette dernière, puis que j'ai eu accès à une quantité de matériel considérable et aussi en raison de son importance pour le sujet.

Les deux autres ont des thèmes communs, mais la première a été enseignée dans le cadre du *Séminaire sur l'anthropologie interculturelle de la religion* ayant comme objectif « examiner le Nom du Christ comme la désignation d'un possible symbole interculturel », une question qui aurait été « mise en parenthèse » par les Études Comparatives et Interculturelles (Panikkar, 1976c).

La deuxième était une tentative de traitement de ce sujet plutôt théologique du problème christologique dans le cadre de l'histoire des sciences de la religion. Dans le syllabus, Panikkar se propose, entre autres choses, d'« étudier le phénomène du Christ » en examinant « le sens de l'Incarnation comme moyen d'expression » de Son identité à faire « une interprétation critique du symbole du Christ dans la rencontre contemporaine des religions » (Panikkar, 1976b). Ce choix des titres pour les disciplines, bien que le changement d'encadrement de la question christologique d'une approche théologique à celles propres aux Études Religieuses démontrent aussi un changement dans la pensée de l'auteur sur ce sujet.

Avant d'entrer dans les questions du séminaire sur *La sémantique dans le pluralisme religieux* proprement dit, on fera un pas en arrière (ou en avant) pour comprendre ce qu'est devenu le pluralisme pour le Panikkar de 1977 face à ce qu'il en pensait en 1967. Un pluralisme qui ne serait pas seulement religieux, mais aussi culturel et qui diffère de la pluralité. Pour cela, je remonte à un discours qu'il a donné lors d'un Symposium à son hommage à l'UCSB en 1977, dont j'utilise la version intégrale qui a été publiée en 1979 par la revue *Cross Currents* et la version française dans le chapitre premier de l'Opera Omnia volume VI, tome I, *Le mythe du pluralisme. La tour de Babel. Méditation sur la non-violence,* publié en 2012, entre autres publications sur le sujet qui ont été écrites et/ou publiées à l'époque.

5.1 Le mythe du pluralisme

L'introduction de son discours, qui n'a pas été publié dans l'Opera Omnia, commence par ceci :

> [...] comme le disait Paul Ricœur, une façon de surmonter son propre obituaire est de montrer que l'on est toujours en vie – de commencer non seulement par répéter des choses du passé, des sujets sur lesquels je me sens un peu en sécurité et sûr de moi, mais plutôt en m'aventurant dans des domaines où je ne suis pas sûr de moi et où je risque de chavirer. Il se peut en effet que nous ne trouvions pas de solutions à certaines des questions que je vais soulever ce soir. Mais tout ce pour quoi nous avons une solution toute prête n'est pas un vrai problème. Alors, nous serions déjà les maîtres, et non les pèlerins en chemin, allant ensemble vers ce qui doit toujours rester *terra incognita*[180], si l'on veut que cela reste une quête ultime[181] (Panikkar, 1979b, p. 197).

Ensuite, Panikkar introduit sa réflexion sur le pluralisme par une analyse du passage de la Genèse [Gn. 11, 1-9] sur la construction de la tour de Babel, où tous parlaient la même langue et sa destruction par Dieu en brouillant leur langue et les dispersant sur la terre. Comme si la diversité était en fait sa véritable envie pour l'humanité.

Chacun interprète et pratique sa propre religion d'une certaine manière, cependant, le désir semble souvent prévaloir que d'autres personnes vivent la même expérience et que les mêmes symboles aient également un même sens pour eux. L'idée de construire une « tour de Babel », c'est-à-dire un endroit où tout le monde parle la même langue et se trouve dans un micro-univers est inhérente à la nature humaine. « [...] C'est un rêve qui est inscrit dans le cœur de l'être humain » (Panikkar, 2012b, p. 32). Cependant, cela ne semble pas être le désir de Dieu, car Il « savait mieux que quiconque que la nature de l'homme n'est pas agrégée, collective, mais que chaque être humain est un roi, un microcosme et que le cosmos est un plurivers et non un univers » (Panikkar, 2012b, p. 32-33).

C'est le début, dans le sens biblique, de la pluralité de langues, de cultures et de traditions qu'on voit aujourd'hui et qui est encore plus répandue par le progrès

---

[180] Terre inconnue

[181] [...] as Paul Ricoeur was saying, one way to overcome one's own obituary is to show that one is still alive — begin not just by repeating things from the past, topics about which I feel somewhat safe and sure, but rather by venturing into realms where I am insecure and run the risk of capsizing. We may indeed find no solutions to some of the questions I shall raise tonight. But anything for which we have a ready solution is not a real problem. Then, we would already be the masters, not pilgrims on the way, going together towards what must ever remain terra incognita, if it is to remain an ultimate quest.

technologique. Cette pluralité, cependant, ne doit pas être confondue avec le pluralisme, car elle serait davantage liée à l'objectivité et à l'intelligibilité, tandis que le pluralisme se produit à priori dans une sphère subjective, l'objectivité venant après, dans les discussions sur le thème. Ce n'est pas un hasard si Panikkar le considère aussi comme un mythe : « un horizon toujours insaisissable sur lequel nous situons les choses afin d'en avoir conscience, sans jamais transformer l'horizon en objet » (Panikkar, 2012b, p. 38).

En faisant une « genèse du problème » du pluralisme, l'auteur affirme que :

> Vient un moment où l'individu constate que son groupe n'est pas le seul (il existe d'autres familles, tribus, nations, Églises, religions). Il prend conscience de la multiplicité. On pourrait dire que c'est une reconnaissance *de facto* de la *pluralité*. Dans la pluralité, la question de compatibilité ou d'incompatibilité de la multiplicité ne se pose pas. La multiplicité est un fait. Elle n'engendre pas de frictions parce que les limites sont nettement tracées et gardées avec zèle. Une nation est simplement une nation de plus, un groupe simplement un groupe de plus, un individu seulement un individu de plus, et ainsi de suite. La multiplicité est donnée pour acquise, et l'on ne s'interroge pas sur l'unité (Panikkar, 2012b, p. 40).

Il donne comme exemple la notion d'« atomisme logique » devenu « pluralisme absolu » du philosophe britannique, Bertrand Russell (1872-1970), pour illustrer ce moment.

Panasiewicz (2007) présente une distinction entre pluralisme et pluralité, inspirée par la pensée du théologien français Claude Geffré (1926-2017) qui, comme Panikkar, voit dans la pluralité « la variété qui existe dans la société » et le pluralisme comme la conscience de la diversité qui éveille des « attitudes » à l'égard de la pluralité. Dans ce cas, « la pluralité externe provoque un pluralisme de réponses internes ». Cette distinction est conforme à l'idée *panikkarienne*. Cependant, dans ce cas-là, il fait une critique directe de la prédominance de la raison. Tant que la pluralité reste prédominante dans la sphère objective et n'atteignent pas la subjectivité des individus, c'est-à-dire tant qu'elle reste encore dans la sphère de la raison et de l'intellect, n'interférant pas dans les émotions et dans une éventuelle croyance spirituelle, tout serait théoriquement sous contrôle. Mais, l'esprit humain ne fonctionne pas de cette façon, il y a toujours une dynamique assez complexe entre l'objectivité et la subjectivité, la raison et les émotions, la conscience et la réalité. La distinction étant plutôt pédagogique et théorique.

Panikkar passe alors à

> un autre moment de l'évolution des individus et des sociétés où l'homme devient conscient de *diversités* qui, poussées à la limite, rompraient l'unité. Il prend conscience à la fois de la nécessité d'une diversité et de la nécessité d'unité. Mais l'harmonie entre les deux est soudain devenue problématique ; elles semblent incompatibles (Panikkar, 2012b, p. 41).

En plus, « l'isolement n'est plus possible » et « l'interaction devient inévitable » (Panikkar, 2012b, p.36). Il est plus facile d'être tolérant quand la diversité ne les touche pas, quand elle n'entre pas en conflit avec leurs convictions. Au contraire, c'est-à-dire que lorsqu'une telle pluralité affecte leur propre vision du monde, leur valeurs religieuses et culturelles, leur subjectivité, que sa conception du pluralisme peut entrer en jeu.

> Le pluralisme commence lorsque la *praxis* nous contraint à prendre position à l'égard de la présence effective de l'autre, lorsque la *praxis* rend impossible d'éviter l'interférence réciproque et le conflit ne peut être résolu par la victoire d'une partie ou d'un parti. Le pluralisme apparaît lorsque le conflit se dessine comme inévitable (Panikkar, 2012b, p. 36).

Pour une telle compréhension, l'auteur propose trois approches : a) philosophique, b) phénoménologique et c) anthropologique.

a) L'approche philosophique

Dans cet approche, Panikkar fait une distinction entre le monisme et le dualisme, afin d'arriver à l'a-dualisme, ou à ce qu'il entend par pluralisme.

Pour le point de vue moniste,

> La réalité est une, [...] la pluralité est secondaire, provisoire ou seulement apparente. [...] doit donc être redimensionnée. [...] Nous devons tolérer l'autre, jusqu'au moment où nous pourrons le conquérir, le convertir, le convaincre ou l'endoctriner. [...] Un empire, une Église, un Dieu, une civilisation, un parti, une technologie sont les expressions générales de cette première attitude. [...] Le monothéisme, à distinguer du théisme, pourrait en être un mot-clef. […] Il n'y a nulle place légitime pour le pluralisme. Il est tout au plus *toléré* – avec (ou parfois sans) amabilité et patience – pour éviter un plus grand mal. La pluralité est toujours provisoire. À la fin, on doit parvenir à l'Un (Panikkar, 2012b, p. 43-44).

Il n'est pas contre ce point de vue, qui comprend la réalité comme un seul Tout, et le définit comme un palliatif à l'acceptation de la pluralité. Cependant, ce genre de conception, qui tourne autour d'une unité possible, construit un sentiment de tolérance qui n'est que superficiel pour tenter de maintenir le contrôle du *statu quo*, sans une « compréhension réelle » de la pluralité.

Tandis que pour le dualisme, « la réalité est double », elle doit donc être « transformée » par la « méthode dialectique authentique », où « [...] théoriquement, toute opinion peut être représentée, pourvu qu'elle veuille descendre dans l'arène dialectique et y combattre pour elle-même. Si elle est vaincue, elle perdra le droit d'exister. Démocratie et liberté sont ici les mots-clefs [...] » (Panikkar, 2012b, p. 44-45). C'est parfois « la seule option 'réaliste' », mais cela provoque un état dans lequel la solution à la diversité devient une division entre « les méchants » et le « héros ». (Panikkar, 2012b, p. 46). Ici, il fait une critique des États-Unis, comme exemple de ce genre de pensée. En

fait, on a vu cela se produire à de nombreuses reprises dans l'histoire de l'humanité et dans les relations internationales. Pour résumer :

> Le premier mode cherche à résoudre le conflit fondamental en promouvant le triomphe de la vérité, de Dieu, de la loi, et de l'ordre, etc. [...]. La tentation est le pouvoir, c'est-à-dire que Dieu soit toujours du côté des gros bataillons. Le deuxième mode cherche à résoudre l'incompatibilité par un équilibre dynamique provisoire entre les différentes positions, et, évidemment, il fonctionne tant que tous croient au même mythe (Panikkar, 2012b, p. 46).

Le modèle moniste viserait à imposer sa vision du monde de toutes les manières possibles, généralement avec une posture de supériorité morale, intellectuelle, religieuse, économique, technologique, etc. Tandis que le dualiste, à travers une posture apparemment démocratique, chercherait à résoudre les conflits afin de séparer le monde en deux (ou plusieurs) équipes, mais qui présuppose un juge, un paramètre, ou un mythe qui régulerait la situation. Et à la fin, la volonté de la majorité (généralement plus puissante) l'emporterait.

Dans le modèle adualiste, la diversité est perçue comme quelque chose de positif et il n'y a aucune intention de l'unifier dans quelque système que ce soit ou de la réduire à un dénominateur commun. La vision du plus fort, du plus grand nombre ou du plus puissant ne prévaut pas. Il reconnaît le caractère pluraliste de la réalité

> [...] et donc que l'immense diversité de ce qui apparaît comme conflictuel (si on le considère de manière dialectique) peut être transformée (je dirais même convertie, mais ce n'est pas un processus automatique) en tensions dialogiques et en polarités créatives. Il faut donc que nous expérimentions, touchions, atteignions ce noyau de la réalité qui nous rend tellement uniques dans notre différence que chacun est incomparable, et si particulièrement uniques que toutes nos différences apparaissent comme les rayons colorés d'une insondable lumière (Panikkar, 2012b, p. 74).

Il s'agit d'une vision qui transforme la diversité en qualité, en vertu. Les conflits deviennent des occasions de création, de compréhension et de croissance mutuelles. Les parties s'interpénètrent, se fertilisent mutuellement.

En résumé, dans l'approche philosophique,

> le pluralisme se situe entre une pluralité sans rapport et une unité monolithique. Cela implique que la condition humaine dans sa réalité actuelle ne doit pas être négligée, et encore moins méprisée au profit d'une situation idéale (?) d'uniformité humaine. Au contraire, il prend notre situation factuelle comme réelle et affirme que dans les polarités actuelles de nos existences humaines, nous trouvons notre être réel[182] (Panikkar, 1999, p. 10).

[182] Pluralism stands between unrelated plurality and a monolithic unity. It implies that the human condition in its present reality should not be neglected, let alone despised in favor of an ideal (?) situation of human uniformity. On the contrary, it takes our factual situation as real and affirms that in the actual polarities of our human existence we find our real being.

Avec cette description, il devient encore plus clair que ce que Panikkar appelle de pluralisme est aussi sa vision trinitaire et sa compréhension de l'*Advaita* hindou. Il est compréhensible qu'il ait gardé l'expression « pluralisme » pour être plus intelligible pour le public chrétien occidental. On pourrait se demander, cependant, si cela n'a pas généré plus de confusion que d'illumination.

b) L'approche phénoménologique.

Si du point de vue philosophique le problème du pluralisme est lié à l'ancienne question humaine sur « le conflit entre l'Un et le Multiple » et pourrait être solutionné, au moins théoriquement, par une vision adualiste de la réalité plurielle (Panikkar, 2012b, p. 42) ; dans l'approche phénoménologique « le pluralisme apparaît comme un problème lorsque tout autre moyen de le traiter différemment échoue » (Panikkar, 2012b, p. 49). « L'arrière-plan » de cette réflexion doit être le contexte d'oppression dans lequel vivent la plupart des êtres humains, qui n'ont pas de « voix ».

> Tout écrivain est déjà un être privilégié, tout auditeur ou lecteur d'une réflexion sur la condition humaine se distingue déjà de la moyenne de ses frères humains. Les marginalisés ne donnent pas de conférences, ni n'en écoutent, et n'ont guère de temps pour la réflexion. Même quand ils ne sont pas directement poursuivis et torturés ou affamés, ils vivent dans le danger toujours présent de perdre un équilibre précaire, ce qui les mettrait à la merci de l'insensibilité humaine. Quand nous disons « homme », nous oublions ceux qui, pendant de très nombreuses générations, ont été esclaves, ceux qui étaient exploités par des maîtres étrangers ou locaux, les serfs, les armées, au service de causes qu'ils ne comprennent même pas, les multitudes d'exclus, de déshérités et de victimes de la faim. Qui peut se faire leur porte-parole, s'ils ne peuvent pas même commencer à articuler leurs désirs et leurs besoins ? La majorité soumise n'a pas même de voix et, s'il leur en était donnée une pour les faire parler avec nos mots, nous les convaincrions aisément qu'ils sont à plaindre, pauvres diables ignorants et dégradés qui méritent leur sort. Rien d'étonnant à ce que leurs chefs ne soient pas des prophètes (qui parlent) ou des prêtres (qui célèbrent), mais des héros qui tuent, vengent, crient et détruisent. C'est sur cette toile de fond que nous devrions réfléchir au sens du pluralisme. Tout le reste est littérature « édifiante » (Panikkar, 2012b, p. 49-50).

L'un des principaux échecs qui ont par conséquence le problème pluraliste serait au niveau l'historico-politique. Celui comprend les conflits où les « méthodes démocratiques » ne sont pas suffisamment efficaces, « car, en ce qui concerne les valeurs les plus vitales pour nous, nous ne pouvons-nous en tenir aux règles de la majorité » (Panikkar, 2012b, p.50). On pourrait donner comme exemples l'esclavage à l'époque coloniale et le capitalisme destructif d'aujourd'hui, sujets auxquels je reviendrai plus tard, mais Panikkar mentionne

> des millénaires de répression, de domination et de pouvoir politique (et pas uniquement politique) - tous ces systèmes édifiés sur des fondements monistes ou dualistes - n'ont produit que davantage d'injustice, d'exploitation et de faim. À l'échelle mondiale, le système n'a pas fonctionné. Il aurait pu fonctionner

> pour toi et pour moi, mais l'Ukrainien, le juif, le dalit, le Quechua, le Noir, la femme, pour n'en citer que quelques-uns n'y ont pas été inclus (Panikkar, 2012b, p. 50).

Et « les changements positifs », qui « ont été nombreux », « sont arrivés grâce » à ceux qui se sont manifesté de façon pacifique, qui « ne crurent pas à la violence et à la guerre et proposèrent un véritable œcuménisme : dialogue, persuasion, compréhension », comme « Socrate, Bouddha, Jésus, Gandhi... » [183] - je rajouterai d'autres exemples plus récents, comme Martin Luther King Jr., Mère Thérèse de Calcutta, Malala et plein d'autres femmes qui se sont restés à côté des pages de l'histoire - « et non grâce à Alexandre, Akbar, Napoléon, Churchill (pour ne citer que les grands) » (Panikkar, 2012b, p. 50). L'activisme pacifique pourrait pourtant être une réponse à la problématique posée par le pluralisme dans l'approche phénoménologique.

Ce qui nous emmène à une autre question mentionnée dans son discours qui est la question du mal ou ce qu'il appelle « les exigences du pluralisme ». Comment doit-on faire face au méchant, à ceux qui font du mal ? Ici, Panikkar revient au Sermon sur la montagne, dans l'évangile de Mathieu, où Jésus aurait dit « de ne pas tenir la tête au méchant » (Mt 5, 39).

Dans son analyse il pense qu'on peut s'« opposer au mal » et même qu'on doit « résister au démon », néanmoins, il ne serait pas sage d'aller contre les personnes qui font du mal auxquelles, aussi d'après Jésus, on devrait « tendre la joue gauche » (Mt 5, 39). Il s'agit de ne pas s'entraîner « dans le jeu dialectique » et ainsi créer un autre genre de dynamique pour leur faire opposition afin d'éviter « ce mouvement de balancier du monde que l'on ne connaît que trop » (Panikkar, 2012b, p. 66). On évitera aussi d'être contaminé et d'entrer dans un cycle vicieux où « il n'y a pas de fin à la revanche, tant que vous n'aurez pas accumulé de plus grosses bombes qui nous détruiront complètement. Si vous n'interrompez pas ce flux de mauvais karman en arrêtant de l'assimiler et de vous y associer, l'issue sera la destruction du monde » (Panikkar, 2012b, p. 67). Panikkar entre ici dans ce qui sera son principal sujet dans les années à venir, c'est-à-dire la menace de la course aux armements et la possible destruction de l'humanité.

> Quand vous déclarez la guerre au mal, vous vous retrouvez non seulement immergés en lui, mais aussi dépendants de lui. Vous n'êtes plus libres de vivre selon vos objectifs. [...] La « stratégie » devrait être plus subtile. […], parce que le mal n'est pas un absolu. Surmontez-le, mais ne soyez pas attirés par lui,

[183] Il mentionne aussi Asoka, Raymond Lulle, Nicolas de Cues, Pic de la Mirandole, Érasme, Juan Luis Vives, et d'autres. (Panikkar, 2012b, p. 51).

> ne succombez pas à la tentation des représailles, de frapper quand vous êtes frappés, d'entrer dans le seul lieu où le mal vous permet de vous mouvoir : son propre terrain. Il ne s'agit pas de minimiser le pouvoir du mal. [...] Un mal mis en déroute imprègne tout le corps du vainqueur […] (Panikkar, 2012b, p. 67).

Les racines du mal resteraient plutôt dans « une privation », « une absence », contre laquelle il n'est pas possible de combattre. Elles résident aussi dans l'ignorance qui est confirmé par la phrase du dernier soupire de Jésus « Père, pardonne-leur, car ils ne savent pas ce qu'ils font » (Lc 23, 34). Ce qui nous emmène à une autre conclusion de Panikkar sur ce sujet : « seul le pardon annule le mal » (Panikkar, 2012b, p. 68).

Il rajoute quand-même que pardonner n'est pas équivalent à « être indifférents au mal[184] ou (à) supprimer tous les jugements de valeur » devant des atrocités comme, le nazisme, par exemple, ; mais que « la manière de lutter » doit être de « transformer, convertir, convaincre, évoluer, répondre, et tout cela surtout de l'intérieur, comme levain, comme témoin, comme martyr » (Panikkar, 2012b, p. 68). Cela exigerait une espèce de « *metanoia* radicale », qu'il devra défendre tout au long de sa journée. C'est

> […] une mutation non pas de l'homme seulement, ou du monde seulement, ou de Dieu seulement, mais des trois dimensions du Réel, de concert et en coopération. [...] par la rédemption ou la prise en charge du fardeau commun, non à travers la défaite de l'adversaire, mais par une conversion (réciproque) à un niveau plus élevé (Panikkar, 2012b, p. 69).

On revient ici à l'exemple de l'esclavage. La plupart de gens actuellement serait d'accord de que « l'esclavage comme institution sociale est un mal ». Néanmoins, « à un certain moment de l'histoire, la majorité (au moins parmi ceux qui n'étaient pas des esclaves) croyait possible de le justifier ». C'est à dire qu'« [...] à l'époque, l'esclavage n'était pas un mal aussi intolérable qu'aujourd'hui, précisément parce que la majeure partie des gens le trouvait relativement tolérable » (Panikkar, 2012b, p. 70). Cette situation serait « semblable » à ce qui se passaient à l'époque des années 1970 « avec le communisme, le capitalisme, le colonialisme, l'apartheid, la course aux armements, qui étaient (et les sont toujours) considérer par « certains […] comme des phénomènes aussi inhumains et cruels que l'esclavage. D'autres peuvent ne pas partager cet avis » (Panikkar, 2012b, p. 70). Comme solution, on pourrait « reprendre le combat et la lutte, construire une autre tour (de Babel), ou commencer à parler un autre langage et simplement refuser de payer les impôts ou d'entrer dans l'armée, ou de collaborer avec le régime, etc. » (Panikkar, 2012b, p. 70), en bref, aller contre le système.

---

[184] Il n'y a pas de consensus pour la question du mal, qui est assez complexe, et a été traité par diverses perspectives : anthropologique, psychologique, économique, etc.

Contre les possibles critiques « réalistes » de « que nous ne sommes pas Dieu et qu'avec de telles attitudes pacifistes nous brouillons toute distinction entre le bien et le mal » et les cris que nous ne pouvons pas « [...] miner le rôle des États-Unis comme gardiens de la démocratie, ruiner le catholicisme, détruire la société, permettre aux criminels (toujours les autres) de nous anéantir, pervertir les institutions humaines et laisser le chaos dominer le monde » ! Panikkar a déjà une réponse : « [...] il se pourrait que le 'chaos' contre lequel on nous met en garde ne soit pas pire que l'actuelle apparence de paix » (Panikkar, 2012b, p .69). La situation actuelle du monde démontre qu'il avait bien raison, qu'accepter la dichotomie entre le bien et le mal est en train de nous emmener à plusieurs situations de conflits et qu'aller contre le système se pourrait quand-même avoir un résultat plus efficace vers une harmonie pluraliste.

c) L'approche anthropologique

Cette approche commence par les questions primordiales que l'être humain doit se poser de trois façons possibles : « Qu'est-ce qu'est l'homme ? », « Qui suis-je ? » et la plus fondamentale à notre sujet, « Qui est-tu ? ». Elle est très importante parce qu'elle

> […] est radicalement différente des autres, car on ne peut y répondre sans le tu, elle exige le « tu » comme interlocuteur […] - et le « tu » est le Pygmée, le musulman, la femme, le communiste, le chrétien, le démocrate, l'épouse, le travailleur, le pauvre... Si je veux savoir ce qu'est l'homme de manière plus inclusive qu'un « est » réifié, je dois m'écouter moi-même et je dois aussi interpeller un tu. La question « Que suis-je ?», la question « Qu'est-il » ? ou « Qu'est-elle ?», est tout bonnement insuffisante. Je dois demander « Qu'êtes-vous ?», vous regarder dans les yeux et mieux formuler la question : « Qui êtes-vous ?» Qui peut dire ce que l'homme est, si aucun de nous n'a accès à toute la palette de l'expérience humaine ? La question portant sur l'homme appartient à l'homme et pas exclusivement à moi, m'efforcerais-je de parler au nom d'un grand groupe humain (Panikkar, 2012b, p. 55).

Cette réflexion sera l'origine de la « nouvelle anthropologie », que Panikkar a appelé « anthropologie religieuse interculturelle », sans laquelle « aucune rencontre de cultures ou de religions ne peut réellement avoir lieu » (Panikkar, 2012b, p. 55). C'est-à-dire que c'est à partir de cette approche qu'il a créé les séminaires qui sont analysés dans ce chapitre.

Par l'approche anthropologique on découvre aussi la nature pluraliste de l'être humain, puis qu'on

> […] n'est pas réductible à une unité absolue et rien d'humain n'a une unité que nous puissions saisir. Dire que la nature humaine est une, ou que la vérité est une, ou même que Dieu est un, est philosophiquement ambigu. [...] Si nous l'emplissons d'une quelconque signification, nous devrons nous demander : un quoi ? Quand nous disons qu'il n'y a pas d'autre homme, ou d'autre vérité, ou d'autre Dieu, pour continuer notre exemple, qu'entendons-nous par-là ? [...] Mais si nous entendons par là qu'il n'y a pas d'homme autre, de vérité autre ou

> de Dieu autre en dehors de ce que nous considérons être l'homme, la vérité ou Dieu, c'est-à-dire autre que ce qui coïncide avec la conception que nous en avons, ces entités sont alors rendues dépendantes de nos concepts : [...]. Nous établissons un système clos et demandons à ceux qui voudraient discuter avec nous de devenir membres de notre club ! (Panikkar, 2012b, p. 59-60).

Je rajouterais aussi à cette approche anthropologique une approche mystique, où le pluralisme correspond à ce que Panikkar appelle la « diversité radicale », sa conception de la « trinité radicale », où les personnes se rapportent les uns aux autres d'une manière périchorétique et a-duale. Ses notions d'*ontonomie*[185] et d'*inter-indépendance*[186] entre les parties et le tout, présentes dans sa vision cosmothéandrique[187], prennent ici tout leur sens. C'est-à-dire qu'il s'agit d'une attitude qui cherche à maintenir l'harmonie (« l'ordre cosmique ») sans nier la diversité, qui voit la beauté de l'unité en reconnaissant les singularités et les différences.

On pourrait donc dire que le pluralisme est implicite dans les relations entre les parties. Mais, au-delà de cela, il s'agit d'une pratique ou d'une attitude et pas seulement de quelque chose qui existe dans un champ théorique et intelligible. Le pluralisme *panikkarien* est aussi une expérience. On pourrait dire qu'il s'agit d'une expérience intuitive, qui va au-delà des sens et de la raison, bref, une expérience mystique.

> Aucune religion, idéologie, culture ou tradition ne peut raisonnablement prétendre épuiser la portée universelle de l'expérience humaine ou même la manifestation totale du Sacré. C'est ainsi que *le pluralisme*, [...] devient aujourd'hui l'impératif humain et religieux primordial. Il exclut ainsi toute tentative de domination par un point de vue maître ou un point de vue absolument privilégié. Le pluralisme n'appelle pas une superidéologie ou un supersystème. Cela implique une confiance presque mythique que d'autres perspectives sont également plausibles ou, plus exactement, un respect mystique de l'autre qui authentifie sa propre expérience religieuse. Le mal et l'erreur ne sont pas exclus, mais ils sont dépouillés de l'aiguillon de l'absolu ; ils sont contextualisés (Panikkar, 1999, p. 106).[188]

La vision pluraliste de Panikkar est basée sur le principe qu'il est nécessaire d'être immergé dans l'expérience de l'autre pour comprendre sa façon de penser et d'agir et

---

[185] Un principe ontologique, où l'identité de chaque partie du tout reflète le tout lui-même, dans une relation d'« inter-indépendance » qui les rend si « intimement liées » qu'elles deviennent une seule réalité, sans divisions, mais sans pour autant ignorer l'unicité de chaque partie. Ce concept a été adopté par Panikkar lors de son doctorat en chimie, dont la thèse a été publiée plus tard sous le titre *Ontonomia de la ciencia. Sobre el sentido de la ciência y sus relaciones con la filosofia* (Madri: Gredos, 1961).

[186] Voir note ci-dessus.

[187] Il s'agit de la relation intrinsèque entre l'humain, la divinité et le cosmos.

[188] No religion, ideology, culture, or tradition can reasonably claim to exhaust the universal range of human experience or even the total manifestation of the Sacred. Thus *pluralism*, [...] becomes today the Paramount human and religious imperative. It thus precludes the attempt at domination by any master perspective or absolutely privileged standpoint. Pluralism does not call for a superideology or a supersystem. It implies an almost mythical confidence that other perspectives are also plausible or, more, correctly, a mystical respect for the other that authenticates one's own religious experience. Evil and error are not excluded but are robbed of the Sting of absoluteness; they are contextualized.

qu'il n'est pas possible de juger à partir de nos propres « mythes », mais de comprendre que chaque expérience est unique et ne peut être absolutisée. Il s'agit donc d'une « relativité radicale » (différente du relativisme), comme une manière de voir toutes les expériences humaines et qui, selon lui, « [...] est basée sur la confiance en l'autre, même si je ne le comprends pas et que, de mon point de vue, je dois dire qu'il a tort. Le pluralisme n'absolutise pas l'erreur, parce qu'il n'absolutise pas non plus la vérité. (Panikkar, 1979b, p. 102). Il faut une « confiance cosmique » qu'aucune compréhension, aussi bonne soit-elle, ne sera capable de voir toute la vérité. Chacun a une perception partielle de ce qui serait le Mystère ultime de l'existence.

En ce sens, le pluralisme n'est pas seulement une théologie, une théorie ou un nouveau paradigme de la modernité, mais une expérience, une attitude, où encore une fois il est nécessaire d'aller au-delà de l'intellect, de la raison et d'une pensée qui cherche à tout unifier ou à tout standardiser, pour créer de nouvelles théories. En effet :

> ce n'est pas en éradiquant toutes les différences et en imposant un schéma d'intelligibilité *a priori*, si parfait soit-il, que nous pourrons harmoniser la symphonie des diverses civilisations du genre humain, mais plutôt en permettant à tous ceux qui appartiennent à ces diverses civilisations de dire leur mot, de danser leur danse, de chanter leur chant, et en cherchant à comprendre ce que tous veulent dire. Ce n'est pas seulement le moindre mal ou une concession aux limites de notre être. Le pluralisme est une exigence enracinée dans la nature pluraliste de la réalité. [...] Le pluralisme commence par la reconnaissance de l'altérité, laquelle implique déjà mon essence. Je suis en relation (Panikkar, 2012b, p. 60-61).

Il faudrait reconnaître que l'être humain lui-même est pluraliste et n'a aucun moyen de connaître toute la vérité, mais de voir, de respecter et d'être ouvert au pluralisme inhérent à l'autre, sans pour autant nier qu'il y ait quelque chose qui est « au-delà de la compréhension » de tous. Accepter l'existence d'une « force transcendante » est, pour Panikkar, la prémisse de l'existence d'une « société pluraliste ». Pour lui, « si nous n'acceptons pas une transcendance incompréhensible, donc évidemment, si j'ai raison, vous avez tort et nous ne pouvons accepter aucune compréhension de nos positions respectives qui puisse être considérée comme supérieure » (Panikkar, 2012b, p. 63). En d'autres termes :

> nous ne sommes pas pluralistes en intégrant tout dans une vision du monde « pluraliste ». Nous sommes pluralistes en pensant qu'aucun de nous ne possède la pierre philosophale, la clef du secret du monde, l'accès au centre de l'univers, pour autant qu'il y en ait un, en nous retenant de vouloir tout penser de manière exhaustive, au risque de détruire et « ce qui est pensé » […] et celui qui pense. Ce n'est pas de l'irrationalisme. C'est de l'humilité intellectuelle ou du bon sens (Panikkar, 2012b, p. 72).

Il faut une « confiance » dans l'être humain, une action qui cherche non seulement la « résolution rationnelle des dilemmes objectifs des différences religieuses », mais aussi une « convivialité humaine », fondée sur la « conscience aimante ». (Panikkar, 1999, p. 11).

Pour conclure ce point, il faudra laisser bien claire que « la nature du pluralisme », dans le sens proposé par Panikkar ne présuppose pas une reconnaissance intellectuelle de « l'équivalence des différents systèmes », ni que cela veut dire qu'il y a plusieurs façons de traduire la même chose, parce qu'il impliquerait dans les deux cas l'existence d'un système supérieur régulateur.

> Il ne peut y avoir de vision du monde pluraliste, de système pluraliste. Ce serait une contradiction dans les termes, et ce ne serait pas prendre au sérieux la prétention des différentes traditions philosophiques ou religieuses du monde d'offrir à chacune d'elles un point de vue universellement valable. Si je prétends comprendre l'autre et même lui faire de la place, alors que l'autre ne me comprend pas ou même ne me tolère pas, ce n'est pas du pluralisme mais du paternalisme[189] (Panikkar, 2015a, p. 230).

Au contraire, l'acceptance de « la non-reconnaissance de l'équivalence des diverses visions du monde, religions, idéologies et systèmes » est bien une *attitude pluraliste* dans le sens *panikkarien*. C'est à dire aussi que « le pluralisme ne peut pas être utilisé, par ceux qui le reconnaissent, contre les 'sectaires' qui ne sont pas pluralistes ». C'est aussi l'acceptance ou la reconnaissance de ceux avec qui on n'est pas d'accord ou qu'on « n'est pas capable de comprendre ». C'est une attitude qui présuppose l'humilité de savoir qu'on n'est pas possesseur de « toute la vérité » ni de la capacité de juger « si l'autre peut aussi avoir raison ou, avoir tort » (Panikkar, 2015a, p. 230).

C'est bien pour cela que Panikkar défend l'idée que le pluralisme est de l'ordre du *mythe* et pas du *logos*, qui est une façon moderne d'appeler le *Mysterium*, parce qu'il a besoin de « la confiance (que l'autre ait aussi raison), de l'espérance (que nous puissions atteindre une compréhension plus élevée et plus complète) et de l'amour (qui embrasse, fait de la place et accepte ce qu'il ne connaît pas ou ne comprend pas) » (Panikkar, 2015a, p. 230).

Après avoir actualisé la position de Panikkar par rapport au pluralisme religieux, beaucoup plus ouverte, voit pluraliste que celle qu'il prônait dix ans auparavant, en 1967,

---

[189] There cannot be a pluralistic worldview, a pluralistic system. This would be a contradiction in terms, nor would it take seriously the claim of the different philosophical or religious traditions of the world to offer each one of them a universally valid view. If I claim to understand the other and even make room for him, though the other does not understand or even tolerate me, this is not pluralism but paternalism.

lorsqu' il laissait beaucoup plus de place à un inclusivisme ouvert (sûrement dû à son engagement avec l'Église et son ancienne participation à l'Opus Dei) – on passera aux questions du séminaire proprement dit. Ici, c'est un Panikkar plus laïque et moins attaché à une seule tradition, notamment le catholicisme, c'est le Panikkar plus académique qui s'exprime, même si les questions qui se posent sont toujours plutôt d'ordre théologique.

5.2 Le problème du Nom

Dans la documentation et dans le syllabus du séminaire sur *La sémantique dans le pluralisme religieux : le problème du Nom,* de l'automne 1977, il n'est pas évident si cela relève du *Séminaire sur l'anthropologie interculturelle de la religion* ou pas. Il nous semble bien possible vu qu'un des étudiants le mentionne dans ses notes et qu'il paraît être une continuation du séminaire sur *Le nom et symbole du Christ comme un problème interculturel*, qui a été enseigné exactement un an avant et dans lequel étaient pratiquement les mêmes étudiants. En tout cas, on utilisera aussi quelques notes de ce séminaire qui semblent pertinentes au sujet.

Les questions principales adressées par Panikkar dans le séminaire de 1977 ont trait à la relation des conceptions soi-disant universelles dans un cadre interculturel, comme le Nom de Dieu. « […] Peut-on transcender le Nom (*Supernom*) ? Les noms peuvent-ils avoir une valeur transculturelle ? (Panikkar, 1977, p.1) ». Alors que, dans le séminaire de 1976, les questions étaient plutôt sur « le Nom du Christ comme désignant un éventuel symbole interculturel » (Panikkar, 1976c, p.1) : « est-ce que Christ est » ou « peut être un symbole ? » Est-ce qu'il pourrait, « par conséquence, être un symbole de valeur interculturel ? » (Bose In : Panikkar, 1976c, p.2).

Ici, il se propose d'examiner « le problème philosophique des universaux tel qu'il est présenté par les traditions orientales et occidentales » et à « considérer la sémantique du mot pour 'Dieu' dans diverses religions » (Panikkar, 1977, p.3). Son objectif est que le séminaire soit « une occasion de franchir une 'nouvelle étape', plus urgente dans le contexte interculturel de l'époque » (Panikkar, 1977, p.3).

Pour définir le contexte interculturel pour une anthropologie religieuse, les notes du séminaire de l'étudiante Madelon Bose, parlent de :

> 1) notre monde « divisé » hautement spécialisé, qui a besoin d'être ramené dans une unité et 2) notre réflexion sur la nature bipolaire de toute expression (soi-autre, voyant-vu, etc.). Il est interculturel parce que, dans la mesure où il concerne l'humanité, il ne peut se limiter à une seule culture ou sous-culture. C'est religieux parce qu'il s'agit de positions ultimes. Et

> c'est de l'anthropologie parce que nous sommes le centre de la conscience que nous ne pouvons pas contourner. Ce ne sont pas les concepts qui sont valides, mais plutôt les mythes qui montrent leur validité transculturelle et interculturelle. Les mythes sont faits de symboles qui sont les briques des mythes[190] (Bose In : Panikkar, 1976c, p. 2).

Les notes de la même étudiante, mais cette fois-ci dans le séminaire de 1977, disent que

> L'arrière-plan de l'anthropologie religieuse interculturelle est ce problème du pluralisme : comment comprendre et faire face à « l'autre », qui est culturellement et morphologiquement incompatible et même inacceptable ; comment améliorer l'incompréhension radicale[191] (Bose, In : Panikkar, 1977, p. 3).

Une autre étudiante nommée Eva Anda, complète ce raisonnement en concluant que « le problème du pluralisme est donc de savoir comment vivre avec ces incompatibilités. Le pluralisme nous confronte à nos propres limites et à notre finitude en tant qu'êtres humains » (Anda, 1977, p.1). Cette définition répond aussi à la question anthropologique du titre du séminaire.

Parmi les exigences du professeur, pour la participation dans le séminaire de 1977, on trouve la lecture préalable d'une bibliographie qui comprend, parmi d'autres, la troisième partie du livre *Vérité et méthode*, du philosophe Allemand, Hans-Georg Gadamer (1900-2002), et *Sur le chemin du language*, de l'autre philosophe Allemand, Martin Heidegger (1889-1976), que j'utilise aussi pour faire le point sur les quelques sujets traités ici.

Pour savoir comment Panikkar a répondu les questions posées au sein des séminaires, on s'appuiera prioritairement sur les notes et commentaires de ses étudiants qui ont été compilés et gardés dans ses archives personnelles et dans deux textes qui ont été publiés dans l'Opera Omnia volume III partie I, *Christianity : The Christian Tradition* (2015). Il s'agit d'une conférence inaugurale dans l'Institut Œcuménique de Hautes Études Théologiques, *Tantur*, à Jérusalem, en septembre 1972, nommée *Concreteness and Universality, the Supername* ; et d'un article présenté dans une Consultation à la

---

[190] 1) our highly specialized 'split'world, which needs to be brought back into a unit and 2) our reflection on a bipolar-nature of every expression (self-other, seer-seen, etc.). It is cross-cultural because, insofar as it is a human concern, it cannot be limited to one single culture or sub-culture. It is religious because we are dealing with ultimate stances. And, it is 'anthropology' because we are the center of consciousness which we cannot bypass. It is not the concepts which are valid but, rather, myths which show their transcultural, cross-cultural, validity. Myths are made of symbols which are the bricks of myths.

[191] The background of cross-cultural religious anthropology is this problem of pluralism: how to understand and cope with 'the other', who is culturally and morphologically incompatible and even unacceptable; how to ameliorate radical non-understanding.

Dharmaram College, à Bangalore, en septembre 1971, sur *The Meaning of Christ*. D'autres références secondaires seront aussi mentionnées au long du texte.

D'abord, on va adresser la question concernant la dualité entre le concret et l'universel.

a) Concret x universel

Dans son discours à *Tantur*, Panikkar pointe « la question de l'identité » comme étant centrale pour l'humanité à cette époque de l'histoire. Les réponses aux questions comme « quoi ou qui sommes-nous ? » concernent les peuples de « toutes les cultures » et sont « tapies dans chaque conscience humaine ». Le problème qui reste à savoir est comment répondre à des telles questions d'une manière universelle, qui soit valable pour tout monde ? Et, en plus, est-ce possible d'avoir des réponses qui n'étouffent pas l'identité individuelle, soi-disant concrète, de chaque personne humaine ? « Alors que certaines valeurs peuvent sembler universelles pour un certain degré de conscience, elles peuvent sembler différentes d'autres points de vue ou d'autres formes de conscience » (Panikkar, 2015a, p. 229).

Et si on s'interroge ainsi en ayant comme point de départ nos visions du monde, nos traditions, c'est encore plus difficile, voire impossible, de trouver une réponse qui soit universelle dans un monde qui, comme on a vu ci-dessus, est pluriel, divers et qui demande une ouverture à l'autre avec qui on est presque obligé de cohabiter. De cette façon, on se demande

> [...] Comment une vision du monde peut-elle être à la fois concrète sans être fermée, et universelle sans être diffuse ? Comment puis-je être fidèle à ma propre tradition tout en m'ouvrant à une autre, sans être ni dogmatique ni vague ? Comment puis-je suivre mes traditions et appartenir à ma société contemporaine [...] ?[192] (Panikkar, 2015a, p. 223).

Et dans un langage plus chrétien, Panikkar se demande si serait-il

> [...] possible d'être un chrétien loyal, fidèle à une tradition religieuse particulière du monde, et une personne en phase avec son temps, conscient que la famille humaine partage non seulement une origine commune, mais aussi un destin commun, et donc une chance égale d'atteindre ce but ? Ou, pour utiliser les termes crus de la terminologie chrétienne traditionnelle : comment un « non-chrétien » peut-il atteindre le salut ?[193] (Panikkar, 2015a, p. 223).

[192] [...] How can a worldview be both concrete without being closed, and universal without being diffuse? How may l be loyal to my own tradition and yet open to another one, without being either dogmatic or vague? How may I follow my traditions and belong to my contemporary society […]?

[193] [...] possible to be a loyal Christian, owing allegiance to one particular religious tradition of the world, and a person abreast of the times, aware that the human family not only shares a common origin but also a common destiny, and thus an equal chance of reaching that goal? Or, to use the blunt terms of traditional Christian terminology: how can a "non-Christian" attain salvation?

Pour une réponse positive, il faudra que le salut chrétien soit à la fois concret et universel, valable pour toute l'humanité. Mais, les valeurs chrétiennes appartiennent à une culture et à un contexte spécifique. C'est-à-dire qu'ils sont « particuliers au monde occidental » et, pour qu'ils soient universaux il faudra que les gens des autres cultures, voir d'autres religions, les incorporent dans leur « horizons personnels » et les comprennent entièrement. Cependant,

> pouvons-nous comprendre un texte qui a émergé d'un autre contexte si nous ne partageons pas ce contexte ou un horizon plus large qui inclut ce contexte ? En d'autres termes, avons-nous le droit de parler au nom de toute l'humanité, si notre horizon n'est pas celui de l'humanité tout entière ? [...] N'y a-t-il pas là une nouvelle conscience qui est en train d'émerger et qui dérange ceux qui croient que le message chrétien est vraiment universel et approprié à tous les hommes ?[194] (Panikkar, 2015a, p. 225-226, 229).

Cette « nouvelle conscience » est plutôt, comme on l'a vu, une « attitude » qui « essaie d'aller plus loin et prêche plus de tolérance » et qui a comme devise le mot pluralisme. Dans ce moment de l'histoire on pourrait déjà affirmer « [...] que ce pluralisme a été reconnu par la plupart des théologiens et des autorités de l'Église chrétienne » (Panikkar, 2015a, p. 229). Néanmoins, cela ne veut pas dire qu'ils ont accepté d'autres interprétations du salut, parce que reconnaître est bien différent de l'acceptation. Mais, il faudra quand-même la reconnaissance de que les structures chrétiennes « se superposaient et se superposent [...] mais ne sont pas données avec le dévoilement du Mystère » au moins qu'elles soient elles aussi acceptées par les autres peuples du monde.

> C'est une chose d'accepter que ma vision ne soit ni parfaite ni universelle, et il en est une autre d'accepter une autre vision comme l'équivalent de ce qui, jusqu'à présent, était considéré comme irréfutable. Qui peut décider s'il s'agit d'une croissance normale ou d'un cancer ? C'est le lieu du dialogue, non pas comme un moyen de « convertir » l'autre, ni même comme un moyen de recueillir des informations sur l'autre, mais comme un moyen de se découvrir soi-même et, ainsi, de grandir ensemble[195] (Panikkar, 2015a, p. 272).

La découverte de soi-même peut avoir lieu aussi, comme on a vu, en ce qu'il appelle le *dialogue intrareligieux*. Dans ce sens, il propose que :

---

[194] Can we understand a text that has emerged out of another context unless we share that context or a wider horizon that includes that context? In other words, have we the right to speak on behalf of the whole humankind, if our horizon is not that of the whole humanity? […] Is there not a new consciousness now emerging that disturbs those who believe that the Christian message is truly universal and appropriate to all men?

[195] It is one thing to accept that my vision is neither perfect nor universal, and another thing to accept another insight as the equivalent of what, so far, was considered incontrovertible. Who can decide whether it is a normal growth or a cancer? This is the place of dialogue—not as a means to "convert" the other, not even of gathering information about the other, but as a way of discovering oneself and, thus, growing together.

> le développement de la conscience humaine s'est fait de deux manières divergentes : 1) la voie ex-statique ou objective ; au monde extérieur, au monde des sciences physiques et naturelles, ou à la riche diversité des choses et de leur fonctionnement, chacune portant un nom 2) le chemin introspectif et subjectif ; au monde intérieur, à la découverte ou au connaissant, au ressenti, à l'unicité de la personne[196] (Bose In: Panikkar, 1977, p. 4)

Dans « la conscience de cette polarité » reposerait « l'essence même de la modernité », qui considère pour acquise l'hypothèse « presque épuisée » d'« une dualité infranchissable et implicite dans notre vision du monde », qui « la réalité » soit « divisée en sujet et en objet ». La transcendance de « cette dualité » ne serait « pas une question de choisir entre le matérialisme ou l'idéalisme, mais plutôt d'éviter complètement le piège moniste », c'est-à-dire de qu'à la fin la réalité soit Une (Bose In : Panikkar, 1977, p. 4).

Les mots implicites de cette mentalité serait « solution » et « supération », ce qui impliquerait la fin (ou la « supération ») du « pluralisme » ayant comme « solution » « 'une grande synthèse', dans laquelle toutes les incompatibilités apparentes seront résolues » (Anda In: Panikkar, 1977, p. 6). Cependant, dans la pensée *panikkarienne*, une telle « synthèse » ne serait pas achevable vue que « la nature du pluralisme », nécessiterait à sa place d'une « 'polarité créative' (bien que la signification de cela reste à découvrir) ». (Anda In : Panikkar, 1977, p. 6).

En revenant sur la polarité entre le concret et l'universel, le problème ne reste pas dans la distinction entre « le rouge » et « la rougeur », mais dans la façon dont la généralité est comprise, ou bien la manière dont se déroule « le procès de conceptualisation », qui est aussi de la nomination (Anda In : Panikkar, 1977, p. 7).

Quand on parle, on « utilise des nommes » qui se réfèrent « à une seule 'chose' » ou « à plus d'une 'chose' ». Et c'est bien là que repose « le problème des universels », dans « la tension », qui « se produit lorsqu'un nom nomme plus d'une 'entité', ce qui implique qu'il y a une différence entre le monde des choses et le monde des noms » (Anda In : Panikkar, 1977, p. 7).

Les comptes-rendus du séminaire de 1976, montrent qu'ils ont eu aussi une « discussion sur l'universalité et la concrétude » où ils ont conclu que :

> cela peut être gênant, mais il est nécessaire de parler un langage concret, un langage qui peut être compris par les autres. Et comprendre, c'est être converti à la vérité de ce que vous comprenez. Le général et le particulier sont des

[196] The unfolding of human consciousness has gone two divergent ways: 1) the ex-static or objective way; to the world outside, the world of the physical and natural sciences, or the rich diversity of things and their workings, each with a name 2) the introspective, subjective path; to the interior world, to the discovery or the knower, the feeler, the uniqueness of person.

> catégories logiques qui s'excluent mutuellement, mais l'universel est toujours et seulement concret[197] (Tamminga In : Panikkar, 1976c, p. 14).

Dans son livre utilisé dans la bibliographie obligatoire du séminaire, Heidegger qualifie ce qui est « universel » d'« essence ». C'est-à-dire « une représentation universelle du langage », produite par la pensée, qui soit valable « pour toute et quelque chose » (Heidegger, 2003, p. 7).

Panikkar suggère que cette « essence » soit le Mot, qui serait « la seule réalité complexe dans laquelle la scission (entre le sujet et l'objet) ne s'est pas produite » et « dans lequel et par lequel notre dualisme pourrait être guéri. Le langage n'est ni tout à fait objectif, ni tout à fait subjectif. [...] Dans le Mot, tout est dans sa totalité » (Bose In : Panikkar, 1977, p. 5). Parce qu'il « [...] est le SYMBOLE par excellence ; c'est l'éclatement de ses propres éléments constitutifs » (Bose In : Panikkar, 1977, p. 5).

Il fait quand-même « une distinction » « entre le mot (symbole) et le terme (signe) ». Ce dernier est utilisé « presque exclusivement dans la 'science', et sont des signes totalement traduisibles, univoques, inflexibles » et serait « une dégénérescence du langage », s'il est pris « comme substitut du mot » (Bose In : Panikkar, 1977, p. 5).

Il propose ainsi « une approche holistique du Mot pour créer une synthèse [...] ». Mais la question qui se pose est de savoir si il est « possible de franchir les frontières de la langue ? » (Bose In : Panikkar, 1977, p. 5).

Dans un autre séminaire qu'il a coordonné en 1972, *Religious Myth and Language*, Panikkar définit le mot comme quelque chose qui doit être « écouté, comprise et acceptée », puis que « […] chaque mot est une véritable révélation de quelque chose et de quelqu'un » Il « est un sacrement de la réalité. […] un symbole par excellence [...] » (Panikkar, 1972b, p. 6).

Et, dans un article publié dans les actes d'un des colloques d'Enrico Castelli de 1976, nommé *La sécularisation de l'herméneutique. Le cas du Christ : Fils de l'Homme et Fils de Dieu,* Panikkar constate qu' :

> on ne doit pas oublier non plus que la notion qu'on a d'une réalité, et qui est cristallisée dans le mot exprimant le concept, appartient, elle aussi, à la réalité en question. Dieu, âme, vérité, justice, etc. ne sont pas *mes* concepts, comme si les concepts étaient ma propriété privée ; ce sont des mots qui visent des réalités qui ne sont pas, cependant, si indépendantes des concepts qui les expriment, au point qu'on puisse les considérer tout à fait en dehors d'eux. Le sens du mot justice, par exemple, […] n'est pas si indépendant des conceptions

[197] It may be troublesome, but it is necessary to speak a concrete language, a language which can be understood by others. And to understand is to be converted to the truth of whatever it is you understand. The general and the particular are mutually exclusive logical categories, but the universal is always and only concrete.

> que les hommes se sont faits de la justice pour justifier un discours qui n'en tiendrait pas compte. […] l'expression et la compréhension d'un phénomène ne sont pas complètement indépendantes du phénomène en question, et à son tour le phénomène est lié à la compréhension qu'on a de lui. Le fond et la forme, le contenu et le contenant co-existent dans une relation *sui generis* (Panikkar, 1976a, p. 236).

C'est pour cela aussi qu'il faut faire distinction entre le texte et le contexte, puis qu'« aucun texte ne peut être correctement compris en dehors de son contexte. Chaque texte s'appuie sur un contexte, c'est-à-dire sur un fond d'où émerge le texte et sur lequel seul il a un sens [...] » (Panikkar, 2015a, p. 224).

b) Texte, contexte et texture

Deux affirmations sont complémentaires lorsqu'on a découvert leur point de vue commun ; et ce point de vue est découvert lorsqu'on a défini son contexte. Il faut donc chercher un contexte commun à partir duquel envisager les démarches intellectuelles qui mènent aux deux affirmations. Pour comprendre le contexte comme un horizon concret qui délimite un texte, et non comme un fondement final non remis en question, il est nécessaire de le transformer en texte. Cela implique de pouvoir l'interroger et de l'interpréter comme tel.

Dans ce sens, le contexte peut être « immédiat » ou « ultime ». Dans le premier cas, le texte devient « intelligible » et « le contexte est offert par la connaissance de l'environnement intellectuel immédiat du texte ». Le contexte ultime est « la texture […] fourni par l'éventail réel de l 'expérience humaine », ce qui est considérée comme « universelle » et « tenue pour acquise ». Dans ces deux types de contextes, c'est « le mythe sous-jacent, qui constitue la base de toute compréhension » (Panikkar, 2015a, p. 224).

Il n'est pourtant pas possible de « transplanter un texte en dehors de son contexte propre sans d'abord trouver les » mythes et « la texture humaine » de l'autre contexte, « qui seuls rendront […] la traduction authentique » (Panikkar, 2015a, p. 238). Il faut véritablement que « le même contexte de l'expérience » soit partagé pour que le message puisse être transmis de façon intelligible. « Sinon, le pire type de malentendu se produirait : lorsque l'auditeur prétend comprendre, alors qu'en fait il ne sait même pas qu'il ne comprend pas » (Panikkar, 2015a, p. 240). La texture humaine dans ce cas-là est « le seul horizon possible qui puisse aujourd'hui fournir un contexte valable pour la compréhension et l'évaluation de tout texte », puisqu'elle est « l'horizon planétaire d'une expérience mondiale » (Panikkar, 2015a, p. 224). Cette texture est évidemment une

métaphore pour rendre explicite la richesse et la complexité des expériences, des émotions et des interactions humaines.

Le professeur explique aux étudiants du séminaire de 1976 que l'herméneutique du texte possède trois dimensions : « 1) le texte, 2) le contexte qui est double (a. la situation de l'auteur et b) les circonstances du texte dans lesquelles les mots signifient encore plus que l'auteur ne l'a voulu), 3) la texture qui est ce que le lecteur 'crée' » (Yusa In : Panikkar, 1976c, p. 12).

Dans plusieurs textes Panikkar utilise de la langue anglaise pour faire un jeu de mot avec le terme 'comprendre', qui en anglais est '*to understand*'. C'est-à-dire que, pour vraiment comprendre un message ou un texte, il faut se tenir (*stand*) au-dessous (*under*) de celui qui la transmet, « lorsqu'il est situé dans le cadre de son contexte propre » (Panikkar, 2015a, p. 225).

Il est pourtant nécessaire de faire une analyse aussi du changement du contexte tout au long du temps et de l'histoire pour que le texte continue à avoir du sens ou, alors, pour qu'il soit adapté au nouveau contexte[198]. Et cela est aussi vrai pour le message universel du salut chrétien, dont le contexte « a changé si radicalement » qu'« il va falloir traduire, décaler son message et, paradoxalement, son 'sens' même pour que le sens reste le même" (Panikkar, 2015a, p. 225). Le contexte méditerranéen du message originel s'est étendu au « quatre coins de notre planète », l'œcoumène est devenu beaucoup plus large est le message doit s'adapter à cette nouvelle réalité.

> La nouveauté aujourd'hui n'est pas seulement la découverte qu'il y a une autre terre au-delà des montagnes, mais que ces *terrae incognitae* sont aussi peuplées de personnes qui ont leurs propres horizons, et que ce n'est qu'en se rencontrant dans la vallée de la paix (qui est d'abord un *no man's land* mais qui peut bientôt devenir la terre promise) que l'expérience humaine peut être amenée à l'harmonie et à l'unité – un but qui ne signifie pas, évidemment, la matité et l'uniformité[199] (Panikkar, 2015a, p. 224-225).

Panikkar revient à cette question de l'identité par rapport à l'universalité du message chrétien en disant que :

> Le problème théologique du Christ consiste précisément à chercher une formulation intelligible permettant de conserver l'unité sans tomber dans la pluralité, et de maintenir la diversité sans blesser l'identité. En d'autres mots, il ne faut pas détruire la divinité […] ni aliéner l'humanité […]. D'où la

[198] La relation entre le texte et le contexte est essentiel pour la pensée autour de l'herméneutique qui se développait à l'époque par des auteurs comme Paul Ricoeur.

[199] The novelty today is not just the discovery that there is another land beyond the mountains, but that those terrae incognitae are also populated with people who have their own horizons, and that only by meeting in the valley of peace (which at first is a no-man's land but can soon become the promised land) can human experience be brought into harmony and unity— a goal that does not mean, obviously, dullness and uniformity.

> connexion interne de la christologie avec la problématique trinitaire, d'un côté, et avec l'anthropologie de l'autre (Panikkar, 1976a, p. 215).

Cette connexion avec l'anthropologie ne veut pas dire, selon lui, nier « explicitement sa divinité », mais mettre mieux en évidence « sa fonction historique, sa réalité temporelle », pour le « rendre réel. Autrement il s'évanouirait ; il aurait la même destinée que les dieux et que 'Dieu' : il disparaîtrait de l'horizon de notre conscience » (Panikkar, 1976a, p. 227).

En analysant ce même article dans le séminaire de 1976, Madelon Bose, a demandé à son professeur « comment traiter ce conflit » entre les nombreuses interprétations possibles, « dont beaucoup sont en contradiction les unes avec les autres ? » (Panikkar, 1976c, p. 11). Il lui a répondu « que toute interprétation nécessite un contexte et peut donc différer d'une interprétation à l'autre. Au centre, au cœur de toutes les interprétations conflictuelles se trouve une seule réalité persistante, le symbole, qui n'exige pas une compréhension correcte ou univoque » (Panikkar, 1976c, p. 11).

Il faut, cependant, comprendre comment discerner entre le Christ concret, dans la personne humaine de Jésus et le symbole qui pourrait avoir une connotation universelle. Quelle est la relation entre le nom et le symbole ?

c) Nom et symbole

Heidegger défend l'idée que, lorsqu'on nomme quelque chose, on « équipe cette chose avec un nom », qui est, de son côté, « une désignation qui donne à quelque chose un signe phonétique ou graphique » (Heidegger, 2003, p. 124-125). Cependant, il alerte sur la compréhension qu'on a des signes et la manière dont on les utilise. La relation entre le nom et le signe dépend directement de comment nous pensons ce que disent les mots « signe » et « nom » (Heidegger, 2003, p.124-125).

Le nom est, dans ce cas, ce qui rend quelque chose une chose. C'est le nom « qui donne l'être aux choses ». Le nom ou le mot qui nomme la chose est en soi « la relation qui chaque fois implique la chose en elle-même » (Heidegger, 2003, p. 126). Mais, nommer n'est « qu'assigner des mots d'une langue à des objets et des processus connus et représentables » ou « distribuer des titres et attribuer des mots ». Dans le sens proposé par Heidegger, « nommer, c'est évoquer pour le mot. Le nom évoque. Nommer rapproche ce qui est évoqué. Mais cette approximation ne crée pas ce qui est évoqué pour l'établir et le soumettre au champ immédiat des choses actuelles. L'évocation, évoque » (Heidegger, 2003, p. 15).

Gadamer contribue à cette pensée en réaffirmant « l'intime unité du mot (du nom) et de la chose » et en rappelant qu'

> il est significatif qu'en grec, l'expression qui signifie « mot », *onoma*, signifie à la fois nom, et notamment nom propre, c'est-à-dire appellatif. Le mot se comprend immédiatement à partir du nom. Le nom est ce qu'il est grâce au fait que quelqu'un s'appelle ainsi et l'utilise. Il appartient à son porteur. L'exactitude d'un nom confirme que son porteur porte ce nom. Il semble donc qu'il appartienne à l'être lui-même[200] (Gadamer, 1997, p. 590).

D'après le philosophe étasunien Bret W. Davis,

> Il est préférable de lire Panikkar après Gadamer, non seulement en raison de la manière dont il s'appuie sur les fondements de l'herméneutique philosophique posés par Gadamer, mais aussi, et plus important encore, en raison de la manière dont il creuse sous ces fondements[201] (Davis, 2015, p. 52-53).

Il y a en fait plusieurs indices d'une forte relation entre les deux - voit l'influence de Saint Augustin et de Heidegger, la corrélation entre la théologie trinitaire et le langage, etc.

Panikkar est d'accord avec les deux philosophes en ce qui concerne le fait qu'« aucune 'chose' ne peut exister sans nom. Aucune 'chose' n'existe dans le vide ». Mais, différemment d'Heidegger, il pense que « ce qui existe est son propre symbole » et que les « [...] noms ne sont pas de simples signes, mais de véritables symboles, des épiphanies des choses » (Panikkar, 2015a, p.236). C'est à dire que le nom n'est pas proprement la chose nommée, mais une partie de cette chose, parce que le nom a aussi « besoin d'une signification ». Il est ce qui

> relie la « chose en soi » — quelle qu'elle soit — et ma compréhension de celle-ci, mon concept. Le nom n'est ni simplement subjectif ni uniquement objectif. Tout nom réel est un symbole, et un symbole est précisément ce qui est « projeté » du sujet à l'objet et vice versa, restant — « volant » — au milieu, mais exprimant tout ce qui a besoin d'être exprimé. Le nom survit aux gens, [...] Le nom a un rôle particulier à jouer dans l'immortalité humaine [...][202][203] (Panikkar, 2015a, p. 236-237).

---

[200] É significativo que, em grego, a expressão que significa "palavra", onoma, significue ao mesmo tempo nome, e em particular nome próprio, isto é, apelativo. A palavra é entendida imediatamente a partir do nome. O nome é o que é em virtude de que alguém se chama assim e atende por ele. Pertence ao seu portador. A correctura de um nome se confirma em que seu portador atende por ele. Parece, por conseqüência, que pertence ao próprio ser.

[201] Panikkar is best read after Gadamer, not only because of the ways he builds on the foundation of philosophical hermeneutics laid by Gadamer, but also, and even more importantly, because of the ways in which he digs beneath that foundation.

[202] [...] links together the "thing in itelf" — whatever this may be—and my understanding of it, my concept. The name is neither merely subjective nor solely objective. Any real name is a symbol, and a symbol is precisely that which is "thrown" from the subject to the object and vice versa, remaining— "winging" — in the middle, but expressing all that needs to be expressed. The name outlives people, [...] The name has a special role to play in human immortality

[203] La question de l'herméneutique entre nom et symbole a aussi été traité par Claude Geffré dans son livre *Le christianisme au risque de l´interprétation*. Paris : Cerf, 1983 (*Cogitatio Fidei* nº 120). Il approche la question sur les textes bibliques, où « nous interprétons une interprétation ».

Il y a quand-même une différence entre le sens et la signification. Le premier n'a pas besoin de médiation, alors que la dernière est dépendante de la raison, « de la réflexion » (Anda In : Panikkar, 1976c, p. 5). Le symbole est par conséquent reconnu par le sens, c'est-à-dire par une expérience qui est antérieure à la réflexion. Mais les deux sont nécessaires, puis que la signification est « une expérience cristallisée du langage », qui peut se maintenir même après que l'expérience du sens est terminée (Ro In : Panikkar, 1976c, p. 3). Dans ce sens :

> Un symbole dégénère lorsqu'il est transformé en signe, ou lorsqu'il est identifié à ce qu'il symbolise. Il n'y a pas de façon objective de parler d'un symbole. Cela se produit dans l'expérience, sans l'événement de la reconnaissance du symbole comme symbole, il ne peut pas être un symbole. Un symbole n'est pas totalement subjectif ni totalement objectif – il surgit au moment de sa reconnaissance[204] (Anda In : Panikkar, 1976c, p. 5).

Il faut revenir à la question du mythe, abordée ci-dessus et dans le premier chapitre, pour parler de ce que Panikkar appelle « le monopole des noms ».

> Lorsqu'un nom, cessant d'être porteur d'un mythe, devient presque exclusivement le signe d'une idée, il tend à devenir le monopole de la culture, ou sous-culture, qui a engendré cette idée particulière. [...] les noms, dans un cadre culturel fermé, ont tendance à devenir des noms propres et à devenir la propriété privée des utilisateurs de cette culture[205] (Panikkar, 2015a, p. 260).

Panikkar donne l'exemple du « mot histoire » que, s'il est compris dans le sens attribué par la culture « moderne occidentale », il exclut « la plupart des traditions non-sémitique » et ne peut pas être utilisé « pour désigner des notions homologues dans d'autres cultures » (Panikkar, 2015a, p.260). C'est à dire que le concept attribué au nom (logos) est devenu plus important que le mythe que lui est attribué.

De l'autre côté, on trouve « […] des noms dans lesquels le contenu mythique, et non le logos, prévaut. Ils sont d'usage général et de propriété commune, même si les concepts précis exprimés par ces noms peuvent être divergents » (Panikkar, 2015a, p. 260). Les mots « démocratie et liberté » en sont deux exemples, puis que leurs concepts

---

[204] A symbol degenerates when it is turned into a sign, or when identified with what it symbolizes. There is no objective way of speaking about a symbol. It occurs in experience, without the event of recognizing the symbol as symbol, it cannot be a symbol. A symbol is not totally subjective nor totally objective – it arises in the moment of its recognition.

[205] When a name, ceasing to be the carrier of a myth, becomes almost exclusively the sign of an idea, it tends to become the monopoly of the culture, or subculture, that has begotten that particular idea. [...] names, within a closed cultural setting, tend to become proper nouns and to become the private property of the users of that culture.

« varient, jusqu'à des points de vue presque diamétralement opposés dans différents pays » (Panikkar, 2015a, p. 260).

Le niveau d'ambiguïté des noms dépendent directement de l'équilibre « entre leur contenu mythique et leur contenu logos », où « le mythe fournit le contexte dont le logos est le texte » (Panikkar, 2015a, p. 261). Cet équilibre serait fondamental pour prévenir et le fanatisme, qui « détruit le mythe et emprisonne la vérité dans le logos » et l'agnosticisme, qui « permet à la vérité de s'échapper et reste dans un état amorphe dans lequel même le mythe ne peut pas vivre » (Panikkar, 2015a, p. 261).

Dans son livre *Myth, Faith and Hermeneutics* (1979), Panikkar a fait une genèse de la « dialectique du Nom de Dieu », partagée dans trois moments principaux. Dans le premier moment :

> i. Avant la complexité culturelle et religieuse des soi-disant grandes religions, chaque Dieu (était) un Dieu local avec un nom local, son nom propre. […] ii. La première réaction est de postuler une pluralité de Dieux correspondant à la pluralité des noms. Ainsi l'harmonie entre le nom et la chose n'est pas rompue. A chaque nom correspond (un) Dieu. […] iii. […] Une pluralité de Dieux garantie par une pluralité de noms conduit à découvrir que […] ils ne sont, d'une manière ou d'une autre, que différentes manifestations d'un seul et unique pouvoir suprême. […] Chaque nom de Dieu n'épuise pas la divinité, puisqu'il existe d'autres noms qui font également référence à la divinité. Les hommes commencent à soupçonner que […] le nom de Dieu n'exprime pas Dieu, pour ainsi dire. Une rupture, un hiatus apparaît entre le nom et la chose. […] iv. […] lorsque la pluralité des noms suggère une pluralité de dieux, apparaît la tradition du nom caché de Dieu. […] La divinité dévoile son vrai nom à ses fidèles. La révélation est la révélation de ce nom. v. L'essence du nom secret est qu'il est inconnu. […] Dieu est la question toujours ouverte, son nom est la simple question le concernant, son nom est la question pure et simple. *Qui ?*[206] (Panikkar, 1979a, p. 266-267).

Le deuxième moment correspondrait à celui où l'être humain s'interroge :

> vi. […] Si Dieu est le transcendant, le non-anthropomorphe, le toujours Autre […] : La question de Dieu dans sa profondeur n'est-elle pas la question de l'Homme ? L'anthropologie n'est-elle pas la vraie théologie ? vii. […] C'est ici

[206] Before the cultural and religious complexity of the so-called great religions, each God (was) a local God with a local name, his proper name. […] ii. The first reaction is to postulate a plurality of Gods corresponding to the plurality of names. Thus the harmony between the name and the thing is not ruptured. To each name corresponds (one) God.[…] iii.[…] A plurality of Gods guaranteed by a plurality of names leads to the discovery that […] they are, in one way or another, only different manifestations of a single and unique supreme power.[…] Each name of God does not exhaust the divinity, since there are other names that also refer to the divinity. Men begin to suspect that […] The name of God does not express God, so to speak. A break, a hiatus appears between the name and the thing.[…] iv.[…] when the plurality of names suggests a plurality of gods, the tradition of the hidden name of God appears.[…] The divinity uncovers his true name to his devotees. The revelation is the revelation of this name. v. The essence of the secret name is that it is unknown. […] God is the question that is always open, his name is the simple question about him, his name is the question, pure and simple. *Who?*

> que le Bouddhisme nous apporte sa contribution. […] le silence ne sera-t-il donc pas la vraie réponse ? […][207] (Panikkar, 1979a, p. 267-268).

La réponse à la question correspond au troisième et "dernier moment" de ce cercle dialectique :

> viii. […] Si le silence est un signe, il est très faible et vague. C'est une transition acceptable dans la mesure où nous n'osons pas détruire toutes les idoles d'un coup, mais cela ne satisfait pas l'esprit humain. […] L'homme vient faire taire la question : elle manque de sens. Il ne demande plus, il vit et a retrouvé son innocence à un niveau supérieur. ix. On revient à la vie quotidienne, comme la montre […] toute affirmation de presque tous les mysticismes. Dieu est immanent et transcendant, existant et inexistant ; et en même temps il ne l'est pas. Il n'y a plus rien à dire. Dieu est ce dont on ne peut parler […][208](Panikkar, 1979a, p. 267-268).

Le résultat est qu'« aujourd'hui, pratiquement aucune religion ne revendique le monopole du nom (de Dieu) lui-même, même si elle prétend que sa notion particulière de divinité est la bonne » (Panikkar, 2015a, p. 260).

Cependant, ainsi que ses Écritures, la tradition chrétienne, affirme de manière emphatique qu'« il n'y a qu'un seul nom dans lequel il y a le salut » (Panikkar, 2015a, p. 235). Dans le livre des Actes des Apôtres, par exemple, il y a le passage que dit : « 11 Ce Jésus est la pierre méprisée de vous, les bâtisseurs, mais devenue la pierre d'angle. 12 En nul autre que lui, il n'y a de salut, car, sous le ciel, aucun autre nom n'est donné aux hommes, qui puisse nous sauver » (Actes, 4 :11-12).

Mais, dans la vision de Panikkar, « 'Jésus' n'est pas le nom révélé, mais il révèle » ce dont il appelle « le Supernom » (Panikkar, 2015a, p. 262).

> Le Supernom n'est pas un vain mot ni une simple étiquette. Non seulement il est nommé, il nomme aussi. La révélation du nom est précisément le dévoilement *du nom*, pas seulement *du mot*. C'est la révélation du vocatif, et c'est la révélation du maximum de concret - rien n'est plus concret qu'un nom - allié au maximum d'universalité. [...] un nom, précisément parce qu'il nomme, est aussi universel[209] (Panikkar, 2015a, p. 264).

---

[207] vi. […] If God is the transcendent, the nonanthropomorphic, the ever Other […]: Is the question about God in its depth not the question about Man? Is anthropology not the true theology? vii. […] At this point Buddhism brings us its contribution. […] will silence not then be the true response? […]

[208] viii. […] If silence is a sign, it is a very weak and vague one. It is acceptable as a transition inasmuch as we dare not destroy all the idols at once, but it does not satisfy the human mind. […] Man comes to silence the question: It lacks meaning. He no longer asks, he lives and has regained innocence on a higher plane. ix. One returns to daily living, as […] any affirmation of nearly every mysticism shows. God is immanent and transcendent, existent and nonexistent; and at the same time he is not. There is nothing more to be said. God is that about which there can be no talk. […]

[209] […] The Supername is not an empty word nor a mere label. Not only it is named, it also names. The revelation of the name is precisely the develation *of the name*, not only of the *word*. It is the revelation of the vocative, and it is the revelation of the maximum of concreteness - nothing is more concrete than a name- combined with the maximum of universality. [...] a name, precisely because it names, is also universal.

C’est comme si le nom retirait « la chose nommée de son isolement », de sa cachette. Bien plus que de « donner un sens » et de communiquer quelque chose, « un nom est aussi communion. […] il établit la communion, au moins entre celui qui ‘nomme’ et celui qui est ‘nommé’. De plus, cette communion peut être partagée par quiconque comprend le nom » (Panikkar, 2015a, p. 264).

Le nom représente la rencontre entre le « concret et l’universel », mais il peut devenir plus concret en étant monopolisé, dominé, utilisé ou manipulé « par une classe, une caste, une culture particulière, etc. » ou devient « plus universel en débordant de ses frontières par la traduction, l'imposition (pour la domination), etc. » L’équilibre se retrouverait possiblement dans « la révélation du Supernom » (Panikkar, 2015a, p. 264).

Le nom et la personne de « Jésus Christ » révèlent le Supernom. Mais ce Supernom « est au-dessus de tous les noms » et il « ne peut être identifié à aucun son particulier ni à aucune dénomination particulière. […] Il existe un nom sans lequel il n’y a pas de salut. Il n'y a pas de salut sans nom. Le salut appartient au niveau du nom, ou à proprement parler du Supernom […] » (Panikkar, 2015a, p. 279). Le Salut ici signifie « salut de la condition humaine actuelle, rédemption du domaine de la verbalisation nécessaire de toutes choses, de la conscience de soi privée » (Panikkar, 2015a, p. 279).

Il serait, pourtant, à la fois « trop générique » et « objectif » « […] dire ‘salut dans le Christ’ ou ‘le Christ est le Sauveur universel’ » puis que ce « n'a de sens que dans un contexte particulier ». Pour rendre le concret universel, Panikkar dirait qu’il a

> l'expérience d'un « nouveau nom », qui est sans cesse nouveau et renouvelé pour moi […]. Ce nom m'interpelle, me fait, me rachète. En ce nom, mon Sauveur et moi-même ne faisons qu’un, car l’appel appartient aussi bien à celui qui est appellé qu’à celui qui appelle. […] Le nom ici n'est pas une étiquette, mais un véritable symbole […]. (Il) est, en même temps, un Supernom, un nom au-dessus de tous les noms. En le découvrant comme Supernom, je me rends compte que je n'ai pas le monopole de ce nom, que je ne peux pas l'objectiver sans le tuer, que ce n'est qu'un nom au vocatif, et que je ne le connais pas complètement […]. Ce Supernom - ce Mystère, comme d'autres préféreront peut-être l'appeler - s'ouvre dans et à travers ma vie - ma sensibilité, mon cœur et mon esprit, dans et à travers mes rêves et mes sentiments, ainsi que mes relations avec les autres et toutes mes actions[210](Panikkar, 2015a, p. 275-276).

[210] the experience of a "new name," which is constantly new and renewed for me […]. This name challenges, makes, redeems me. In this name, both my Savior and myself are one because the calling belongs to the called and to the caller alike. […] The name here is not a label, but a real symbol […]. (It) is, at the same time, a Supername, a name above all names. In discovering it as a Supername, I realize that I have no monopoly on that name, that I cannot objectify it without killing it, that it is a name only in the vocative, and that I do not know it fully […].This Supername-this Mystery, as others may prefer to call it—is opening up in and through my life—my sensitivity, heart, and mind, in and through my dreams and feelings, as well as my dealings with others and all my actions.

Cette action progressive de « révélation du Supernom » est « une découverte » et « un rencontre » qui favorise la croissance personnelle. Elle n'est pas

> la découverte d'une chose, comme objet, pas même comme un 'autre', si l'on entend par là un autre 'individu' ; mais c'est le dévoilement intérieur d'un autre pôle de cette relation intégrale qui fait de moi vraiment moi, parce que la même relation fait aussi de Lui vraiment Lui[211] (Panikkar, 2015a, p. 276).

Puis qu'il considère qu'il est « la source de tous les noms et de toutes les dénominations », on ne pourrait pas - en vérité - nommer le Supernom. Il est ce qui rend la personne « unique, […] de manière relationnelle », c'est à dire comme « une expression unique, une image, un miroir de toute la réalité — Créateur et création inclus […] » (Panikkar, 2015a, p. 277).

Dans les comptes-rendus du séminaire de 1976, l'un des étudiants le plus proche de Panikkar, l'étasunien, Scott Eastham, a révélé l'une des références de la christologie de son professeur : « le Christ cosmique » de « la Christologie de Bonaventure », qui « place le Christ comme le commencement de toute existence » et qui fait une distinction entre « le problème du Christ » et « le problème de Jésus », où « le Christ est, pour ainsi dire, la lumière et Jésus la surface réfléchissante qui permet la lumière ». Dans des mots plus *panikkariennes*, « le Christ est 'l'invariant topologique' dans toutes les transformations humaines et cosmiques » (Eastham In : Panikkar, 1976c, p. 8)

Cette réflexion est identique avec celle où Panikkar déclare que Jésus est la synthèse de sa vision cosmothéandrique, de la relation entre l'humain, le cosmos et le divin. Et aussi qu'il est la manifestation de la plénitude de l'être humain, ou la Christophanie. Et il l'admet en répétant sa thèse polémique de qu'il :

> n'exclue pas la possibilité d'accepter la Seigneurie de Jésus […] comme se référant à un Jésus qui n'est pas le monopole du christianisme, et de le découvrir à l'œuvre, ou plutôt présent et effectif, dans n'importe quelle tradition religieuse, sous quelque nom et sous quelque forme que ce soit[212] (Panikkar, 2015a, p. 278).

Cette-fois au moins, il affirme que les personnes d'autres traditions peuvent mieux le comprendre « à travers Jésus », comme les chrétiens qui pourraient « approfondir la compréhension chrétienne du Mystère Ultime » à travers d'autres traditions. Le point principal de cette argumentation reste, cependant, dans la reconnaissance par toutes les

---

[211] the discovery of a thing, as an object, not even as an "other," if by this we mean another "individual"; but it is the inner unveiling of another pole of that integral relationship that makes me truly me, because the same relationship also makes Him truly Him.

[212] do not exclude the possibility of accepting the Lordship of Jesus […] as referring to a Jesus who is not the monopoly of Christianity, and discovering Him at work, or rather present and effective, in any religious tradition, under whatever name and form.

traditions de « la personne du Seigneur telle qu'elle est apparue en Jésus de Nazareth » et le « respect sincère pour les vingt siècles de tradition chrétienne, et en même temps, par amour et foi dans le même Seigneur, continuer à suivre sa tradition religieuse particulière » (Panikkar, 2015a, p. 278).

Il faut évidemment reconnaître que cette position de Panikkar est toujours très difficile à comprendre, vue qu'une grande partie de chrétiens n'ont pas la même reconnaissance ni le même respect envers l'histoire et les divinités des autres traditions. Alors pour quoi exiger d'eux une telle entreprise ? Il faut se rappeler tout de même que cette parole est issue d'une conférence faite à *Tantur* pour un public à majorité chrétien. A la fin, il reconnaît encore toute la difficulté d'une Théologie des Religions par rapport à cette question christologique.

> Il y a en effet de sérieux problèmes théologiques à clarifier, et on ne peut pas prédire si l'effort visant à créer une théologie de la religion valable pour plus d'une tradition religieuse réussira ; mais on ne peut pas non plus dire que ce soit une entreprise a priori impossible[213](Panikkar, 2015a, p. 278).

Une possible solution serait d'élever « notre compréhension de Jésus […] vers une compréhension plus universelle » en élargissant « l'horizon par rapport auquel nous le comprenons ». Et la même chose pourrait être faite par rapport à « toute autre figure *homologue* dans la tradition de l'humanité » (Panikkar, 2015a, p. 279). Ce processus ne pourrait quand-même pas « être planifié ou manipulé », puis qu'il « correspond à la situation historique et dépend de la croissance factuelle des peuples de la terre » (Panikkar, 2015a, p. 279).

Panikkar termine sa conférence de 1972 en affirmant que :

> Les traditions religieuses ne sont pas seulement complémentaires, elles se complètent : elles se soutiennent et se renforcent mutuellement. Plus encore, elles sont interpénétrées et interpénétrantes. Chacune d'elles représente un miroir unique de l'ensemble ; elles s'embrassent dans une structure unique et entrelacée, de sorte que chaque tradition religieuse contient toute l'expérience humaine dont dispose l'Homme à un moment et dans un espace déterminé, même si, à chaque fois, des moments ou des aspects différents de l'ensemble soit stressé. En d'autres termes, Jésus est unique parce qu'il représente et reconstitue le mystère du salut d'une manière unique[214] (Panikkar, 2015a, p. 279).

---

[213] There are, indeed, serious theological problems to clarify, and one cannot foretell whether the effort to create a theology of religion valid for more than one religious tradition will succeed; but it cannot be said that it is an a priori impossible enterprise, either.

[214] Religious traditions are not only complementary, they are supplementary: they support and enforce one another. Even more, they are interpenetrated and interpenetrating. Each of them represents a unique mirroring of the whole; they embrace each other in an intertwined, unique structure, so that each religious tradition contains the whole of human experience that is available to Man at a certain time and space, in spite of the fact that, each time, different moments or aspects of the whole are stressed. In other words, Jesus is unique because He represents and reenacts the mystery of salvation in a unique way.

On pourrait rajouter que de la même façon que Buddha, Krishna, Yemanja, etc. sont aussi uniques, même s'ils peuvent avoir une importance différente dans la hiérarchie internes de leurs respectives traditions. Mais, le christianisme et surtout la figure de Jésus restent pour Panikkar les plus importants et d'une certaine manière ça l'empêche de transmettre entièrement et peut-être même de vivre intégralement le pluralisme radical qu'il défend. Dans un passage de son journal daté du 1er novembre, 1973, au jour de Toussaint, il a écrit : « au Nom de ce Supernom que j'appelle le Père, le Fils et le Saint-Esprit ! » (Panikkar, 2018, p. 83).

« La discussion finale » du séminaire de 1976 « sur la possibilité d'une interprétation réelle qui pourrait 'sauver' le symbole (Christ) de la tradition » conclu « que le Christ ressuscité a une valeur transculturelle, tandis que le Jésus historique reste lié à une matrice culturelle donnée » (Tamminga In : Panikkar, 1976c, p. 15). Cette thèse a été d'une certaine manière aussi défendue par Panikkar dans son livre sur la *Christophanie*, publié pour la première fois et tardivement, en 2004. Le fait qu'il en avait discuté avec ses étudiants précédemment démontre non seulement combien il se sentait plus à l'aise avec eux, mais aussi que les discussions en classe étaient à l'origine (ou parallèles) de quelques concepts et idées qu'il a développés et/ou publié plus tard dans sa vie. Ce qui répond à une des questions posée par cette thèse.

Quant à « l'idée de sauver 'sauver' le symbole (Christ) de la tradition », Eva Anda, pose une question assez pertinente :

> Une telle tentative devrait-elle se faire aux dépens de la tradition, soit en tant que salutation de la tradition, soit en l'ignorant ? - Dans les deux cas, il semble que ceux qui se perçoivent comme les gardiens/dépositaires de la tradition ne nous ignoreront pas et nous serions entraînés dans des discussions avec eux sur des préoccupations qui peuvent nous sembler périphériques. […] Ce « sauvetage » serait-il seulement individuel ? – c'est-à-dire que je peux certainement choisir de comprendre le Christ comme je le veux et ne pas me préoccuper de la tradition, mais si nous sommes vraiment préoccupés par l'ouverture de possibilités de dialogue, nous ne pouvons pas nous contenter d'une interprétation individuelle, car alors comment nous parlons-nous les uns aux autres[215] (Anda In : Panikkar, 1976c, p. 23)

[215] Would such an attempt have to be at the expense of tradition, either as a negation of tradition or by ignoring it? - in either case it seems that those who perceive themselves as the guardians/repository of tradition will not ignore us and we would be drawn into argument with them about concerns which may seem peripheral to us. […] Would this 'rescue' be only individual? – i.e., I can certainly choose to understand Christ any way I want to and not concern myself with the tradition, but if we are truly concerned with opening possibilities for dialogue we cannot rest content with just an individual interpretation, for then how do we speak to each other

Panikkar ne lui répond pas, mais il y a une observation dans le document qui nous indique qu'il serait d'accord au moins sur la première supposition de l'étudiante. Ernie Tamminga pointe aussi une certaine frustration vis-à-vis d'une possible solution au « paradoxe quelque peu douloureux concernant la nature du Symbole » et « ses implications dans le monde ». À son avis « les fruits personnels du séminaire de ce trimestre ne sont pas [...] un ensemble de nouvelles idées brillantes ni une clarté soudaine » (Tamminga In : Panikkar, 1976c, p. 25).

L'étudiante japonaise Michiko Yusa, cependant, semble avoir eu plein d'inspiration sur le sujet proposé dans sa conclusion du même séminaire en affirmant que :

> Seul le Christ en tant que Supernom, le symbole, le Christ est transculturel […]. Le Christ est pour nous et ne se limite pas au monde helléno-juif, car le Christ représente la possibilité du salut dans un sens très général.
> Lorsque le Christ est réduit à l'objet de notre examen intellectuel, le mystère du Christ est perdu. Nous sommes perdus, nous aussi. C'est notre conscience de la subtilité et de la vitalité du mystère du Christ (/symbole) qui donne au Christ (/symbole) un pouvoir d'être. Et nous le sommes aussi...[216] (Yusa In : Panikkar, 1976c, p. 20).

Dans le Colloque de Castelli, Panikkar a approfondi sa vision de Jésus comme le symbole « le plus puissant de l'Occident », même si tout monde ne croit pas à Lui ou s'il y en n'a plusieurs interprétations, et qu'il n'est pas sûr qu'il a vraiment été, Messie ou pas Messie, fils de Dieu, Homme ou Dieu, historique ou pas historique. La plupart de gens :

> reconnaissent […] qu'il y a « quelque chose » exprimé par ce mot, que les uns appelleraient idée, force, amour, service, personne, idéal, divinité ou n'importe quoi de positif ou de négatif, de bon ou de mauvais, pour la libération ou l'esclavage. En tout cas, ce Jésus a survécu aux interprétations les plus diverses (Panikkar, 1976a, p.246).

Jésus n'a, par conséquence, pas seulement survécu aux multiples interprétations à son sujet puisqu'« il appartient à l'apanage historique, culturel, religieux, […] de l'Occident d'avoir vécu par et avec ce Jésus pendant presque deux millénaires, et Il est entré dans les archétypes, les instincts et la moelle de cette civilisation » (Panikkar, 1976, p. 246). Il reste donc toujours un symbole « et le symbole est un invariant plus fort que l'idée et que toutes ses interprétations » (Panikkar, 1976a, p. 246-247).

---

[216] Only Christ as the Supername, the symbol, Christ is trans-cultural […]. Christ is to us and not confined to the hellenic-jewish world, because Christ represents the possibility of salvation in a most general sense. When Christ is reduced to an object of our intellectual scrutiny, the mystery of Christ is lost. We are lost, too. It is our awareness of the subtlety and the vitality of the mystery of Christ (/symbol) that gives Christ (/symbol) a power to be. And we also are…

Par symbole, Panikkar comprend comme « la chose en tant qu'elle apparaît » ou « le symbole de ce qui est symbolisé », mais « il n'est ni un substitut pour une autre chose, ni la 'chose en soi' ». Ce qui fait de lui un symbole est que quelqu'un ait ça dans sa conscience.

> C'est pour cela que le symbole est toujours symbole pour quelqu'un. Au moment où il cesse d'être symbole pour une conscience, il cesse d'être symbole. C'est pour cela aussi que le symbole ne souffre pas d'interprétation. Il est sa propre interprétation. Il est l'interprétation propre de l'être duquel il est le symbole. […] le symbole n'appartient qu'à l'ordre de la relation entre le sujet et l'objet. Il n'est ni purement objectif (il est toujours pour quelqu'un), ni exclusivement subjectif (il est toujours de quelque chose). […] à la différence des objets de l'ordre épistémologique, un symbole peut avoir un nombre indéfini d'interprétations et elles n'ont pas besoin d'être compatibles (Panikkar, 1976a, p. 247).

Dans le séminaire *Mythe et Langage Religieux*, en avril de 1972, il a dit presque la même chose, mais de manière plus didactique à ses étudiants : que le symbole « [...] n'est pas quelque chose que vous interprétez », ni « quelque chose que vous pouvez jeter une fois que vous avez compris ce qu'il symbolise » ; qu'il « n'a pas deux vérités ni deux sens, l'un qui sera le sens littéral et l'autre qui sera le sens allégorique. […] En lui-même, le symbole traite de sa signification lorsque l'on découvre cette chose même comme symbole » (Panikkar, 1972b). Dans le sens religieux, le symbole « n'est pas quelque chose qui vous mène ailleurs mais c'est le sens en soi » (Panikkar, 1972b).

Pour ceux qui n'ont toujours pas compris ce qu'est le symbole dans sa conception, il précise :

> la valeur du symbole n'est pas seulement sa signification mais l'ensemble dans lequel le sujet est autant inclus que l'objet. Le symbole ne se permet pas d'être un symbole objectif. […] Le symbole doit avoir à la fois un pouvoir symbolisant, symbolisant quelque chose et le spectateur même pour qui ce pouvoir symbolisant est ce pouvoir symbolisant. Le symbole est précisément ce qui est pure relation. […] Et la relation dépend des deux pôles dans lesquels se situe la relation[217] (Panikkar, 1972b).

Dans les comptes-rendus du séminaire de 1976, il y a une explication encore plus didactique, ce qui démontre une évolution dans sa façon d'enseigner le même sujet, et la dynamique de sa réflexion, qui, dans la relation avec les étudiants, systématise ses conceptions.

> 1) Le symbole ne peut pas être interprété, il est ultime en soi. Cela présuppose ma corrélation, c'est-à-dire que le symbole n'est pas purement objectivable ni

[217] the value of the symbol is not its meaning only but the whole thing in which the subject is as much included as the object. The symbol does not allow itself to be an objective symbol. […] The symbol has to have both a symbolizing power symbolizing something and the very spectator for which that symbolizing power is that symbolizing power. The symbol is precisely that which is pure relationship. […] And relation is dependent upon the two poles in which the relation stands.

> subjectifiable. 2) Le symbole est l'apparence de ce qui apparaît. Le symbole porte en lui sa propre révélation. Il ne mène pas à autre chose, se distinguant ainsi du signe, qui est un pointeur épistémique et qui pointe vers autre chose que lui-même. [...] Il est ontologiquement et épistémologiquement irréductible. 3) Le symbole est une relation. 4) Lorsque le symbole d'une culture commence à s'effondrer, il y a un besoin frénétique de nouveaux symboles. 5) L'être qui n'a pas son être n'est pas un symbole. Être ultime est le symbole ultime, qui est le cœur de la métaphysique. Tout est tant qu'il exprime son être. Ou bien, l'être est déjà dans le symbole. Conceptualiser l'être est dangereux, car cela tue la vie de l'être en tant que symbole. En bref, l'élément ultime de la réalité sont les symboles[218] (Bose In : Panikkar, 1976c, p. 2).

Et pour compléter cette explication, Panikkar affirme aussi que « d'un point de vue interculturel, le symbole naît de nombreuses cultures et idées différentes et ne peut être modelé ou créé artificiellement » (Yusa In : Panikkar, 1976c, p. 12).

Heidegger utilise le prologue de l'Évangile de Saint Jean, « au commencement était le Verbe, et le Verbe était auprès de Dieu, et le Verbe était Dieu » (Jn, 1 ; 1-3) pour illustrer « le caractère figurative et symbolique du langage » en opposition : à « une explication (uniquement) logico-rationnelle », aux « limites imposées par une description purement logique du langage » et « à la détermination du sens des mots exclusivement en tant que concepts » (Heidegger, 2003, p. 11).

À travers le symbole, le langage deviendrait plutôt une vision de monde ou peut-être une traduction de cette vision comme expliquait Panikkar dans le séminaire autour des *Sémantiques du Pluralisme*.

d) Langage et vision du monde

Dans les notes de Madelon Bose, les premières questions qui sont posées lors du prologue du séminaire sont : « Comment une culture/religion/**langue** peut-elle en comprendre une autre ? » et « La traduction est-elle possible ? » (Bose, In : Panikkar, 1977, p. 3).

Heidegger fait référence au traité du philosophe prussien, Wilhelm von Humboldt (1767-1835), *De la diversité de la structure du langage humain et de son influence sur l'évolution spirituelle de l'humanité* (1836), où il affirme que « grâce à l'illumination

---

[218] 1) Symbol cannot be interpreted, it is ultimate in itself. It presupposes my correlation, i.e., Symbol is not purely objectifiable nor subjectifiable. 2) Symbol is the appearance of that which appears. Symbol carries within itself its own revelation. It does not lead to another thing, thus distinguishing itself from the sign, which is an epistemic pointer and which points to something other than itself. [...] It is ontologically and epistemologically irreducible. 3) Symbol is relations. 4) When the symbol of one culture begins to collapse, there arises a frantic need for new symbols. 5) Being which does not have its being is not a symbol. Being ultimate is the ultimate symbol, which is the core of metaphysics. Everything is as long as it expresses its being. Or, being is already in the symbol. To conceptualize the being is dangerous, because it kills the life of the being as a symbol. In short, the ultimate element of reality are symbols.

intérieure et à l'encouragement des circonstances extérieures, un peuple peut donner à la langue qui lui est donnée une forme si différente que la langue peut devenir une autre et nouvelle » (Humboldt cité par Heidegger, 2003, p. 216).

D'après Anda, lors de la classe du 4 octobre 1977, Panikkar a affirmé qu'on ne devrait pas « se préoccuper à traduire, mais à assimiler, synthétiser, élargir notre champ d'expérience » pour créer « ensuite, […] un nouveau langage qui » serait « notre propre être » (Anda, 1977, p. 1).

De cette façon, d'après les notes de Landolt, la traduction serait plutôt « la croissance par la rencontre des cultures » ou une façon « d'élargir mon monde » que « de percevoir un autre objet dans un autre monde ». Ainsi, « [...] le problème de la traduction peut être un faux problème, une trace de la pensée sujet/objet » (Landolt In : Panikkar, 1977, p. 21).

Dans l'œuvre de Gadamer utilisée dans le séminaire, il a écrit quand-même que le problème serait que :

> celui qui vit dans une langue est pénétré de l'insurpassable des mots qu'il emploie pour les choses auxquelles il se réfère. Il semble impossible que d'autres mots de langues étrangères soient en mesure de nommer les mêmes choses d'une manière également adéquate. Le mot juste semble être toujours le sien et toujours un seul. […] Mais de cette façon, l'unité intime de la parole et de la chose devient un scandale herméneutique. Comment est-il possible de comprendre simplement une tradition étrange si nous sommes liés à la langue que nous parlons ?[219] (Gadamer, 1997, p. 585).

Il mentionne aussi Humboldt et le philosophe polonais/allemand, Johann Gottfried von Herder (1744-1803), qui « ont appris à voir les langues comme des façons de voir le monde » (Gadamer, 1997, p. 586). Pour le premier

> [...] l'apprentissage d'une langue étrangère doit être la conquête d'un nouveau point de vue, dans son propre sens antérieur du monde [...]. [...] Ce qui fournit un nouveau point de vue, « au sens même du monde d'avant », ce n'est pas l'apprentissage d'une langue étrangère en tant que telle, mais son utilisation, à la fois dans les relations vivantes avec les étrangers et dans l'étude de la littérature étrangère. Peu importe combien on voyage vers une forme spirituelle étrangère, on n'oublie jamais sa propre compréhension du monde et même de la langue. Au contraire, ce monde différent qui vient à notre rencontre est non seulement étrange, mais aussi distinct dans une infinité de relations. Non seulement il a sa propre vérité en lui, mais il a aussi sa propre vérité pour nous[220] (Gadamer, 1997, p. 640-641).

---

[219] Quem vive numa linguagem está penetrado com a insuperável adequação das palavras que ele usa para as coisas a que se refere., Parece impossível que outras palavras de línguas estrangeiras estejam em condições de nomear as mesmas coisas de uma maneira igualmente adequada. A palavra certa parece poder ser sempre a própria e sempre somente uma única. […] Mas com isso a unidade íntima da palavra e da coisa se converte num escândalo hermenêutico. Como seria possível chegar simplesmente a compreender uma tradição estranha se estamos atados à língua que falamos?

[220] [...] o aprendizado de uma língua estrangeira tem de ser a conquista de um novo ponto de vista, dentro da própria acepção anterior do mundo [...]. [...] O que proporciona um novo ponto de vista, "na própria

Panikkar affirme aux étudiants qu'on « a supposé à tort » que la question de la traduction « s'agissait simplement d'un problème technique », il défend que ce qui « manque, en vérité » est « un langage commun ». Ce qui ne veut pas dire qu'on devrait « chercher une solution dans l'établissement d'une langue universelle » (Anda, 1977, p. 1). Il faut donc différentier « langage commun » de « langue universelle », en reconnaissant que « la langue est plus qu'un simple moyen d'échange d'informations », ce qui fait « […] partie de [...] l'hypothèse de travail du séminaire » (Anda, 1977, p. 1).

Heidegger nous semble avoir influencé cette pensée en disant que :

> lorsque l'attention est tournée exclusivement vers la parole humaine, lorsque la parole humaine est considérée comme une simple émission sonore de l'intériorité humaine, lorsque cette représentation de la parole est considérée comme le langage lui-même, l'essence du langage ne peut se manifester que comme l'expression et l'activité de l'homme. Comme parole des mortels la parole humaine ne se repose cependant jamais sur elle-même. La parole des mortels repose sur la relation avec la parole du langage[221] (Heidegger, 2003, p. 24).

De cette manière le langage est « l'action de parler », à travers l' « activation des organes de la parole, tels que la bouche, les lèvres, la langue », il est donc un phénomène humain comme le démontrent la façon dont le langage est nommés par les langues occidentales « – […] língua, langue, language -. Le langage est la langue » (Heidegger, 2003, p. 159-160).

On voit dans ce sens, « la structure du langage comme vocalisation sonore : les lettres sont des signes des sons de la voix, les sons de la voix sont des signes des dispositions de l'âme et ceux-ci sont des signes des choses » et c'est bien « la relation » entre les signes qui « constitue le support de cette structure ». Il serait pourtant grossier de parler des signes comme « ce qui désigne et d'une certaine manière montre autre chose (Heidegger, 2003, p. 160).

Les différentes langues et dialectes sont, de leur côté, le résultat de la relation entre « la bouche et le corps » avec « le flux et la croissance de la terre, dans lesquels nous, les

---

acepção do mundo anterior", não é o aprendizado de uma língua estrangeira como tal, mas seu uso, tanto no trato vivo com pessoas estrangeiras, como no estudo da literatura estrangeira. Por mais que alguém se desloque a uma forma espiritual estrangeira, nunca chega a esquecer sua própria acepção do mundo e inclusive da linguagem. Ao contrário, esse mundo diferente que nos vem ao encontro não é somente estranho, mas também distinto numa infinidade de relações. Não somente tem sua própria verdade em si, mas tem também uma verdade própria para nós.

[221] Quando a atenção se volta exclusivamente para a fala humana, quando se toma a fala humana como mera emissão sonora da interioridade humana, quando se considera essa representação da fala a própria linguagem, a essência da linguagem só consegue manifestar-se como expressão e atividade do homem. Como fala dos mortais, a fala humana nunca repousa, porém, em si mesma. O falar dos mortais repousa na relação com o falar da linguagem (Heidegger, 2003, p.24).

mortels, prospérons et dont nous recevons la dignité d'une terre ferme ». Cela veut dire que « la bouche n'est pas seulement un type d'organe dans un corps représenté comme un organisme » et qu'« en dialecte, c'est le paysage et la terre qui parlent différemment. [...] Et c'est aussi avec la terre qu'on perd la fermeté d'un sol » (Heidegger, 2003, p. 161-162).

Dans l'œuvre supra citée, Humboldt (1836) a défini le langage comme

> le travail éternel de l'esprit pour créer une articulation sonore capable d'exprimer la pensée. Telle est strictement et immédiatement la définition du discours dans chaque situation ; dans un sens véritable et essentiel, seule la totalité de cette parole peut être considérée comme langage[222] (Humboldt selon Heidegger, 2003, p. 196).

Il devrait pourtant être considéré « comme une production » et pas seulement comme une forme de nommer « des objets » et de transmettre « les compréhensions ». Il faut « le ramener avec beaucoup de soin à son origine, intrinsèque et intimement liée à l'activité intérieure de l'esprit et à son influence mutuelle » (Humboldt selon Heidegger, 2003, p. 197).

C'est pour ça que l'une des présuppositions du séminaire de 1977 est que si « le pluralisme doit être pris au sérieux », cela « implique d'apprendre à comprendre sans cooptation ». Et « le moyen » de cet apprentissage « est le langage – non pas tel que les études linguistiques modernes l'ont analysé, mais plutôt tel qu'il est vu avec une nouvelle prise de conscience » qui voit que l'être humain « est *homo loquens* » (Bose In : Panikkar, 1977, p. 3).

Comme nous l'avons vu, pour l'auteur, l'être humain est *homo religiosus*, *homo viator* et aussi *homo loquens*, c'est-à-dire que le langage est sa principale forme d'expression de son essence et de sa religiosité. Dans *L'inévitable dialogue*, il a écrit :

> Le langage nous a été donné, parler est notre tâche. Mais les mots humains sont plus que des signaux pour nos sentiments ou des signes pour nos concepts. Ce monde est un univers symbolique et le langage est le principal organe humain pour participer à la vivante réalité symbolique de cet univers[223] (Panikkar, 2008, p. 37).

Et c'est précisément à ce point qu'il veut arriver en faisant cette comparaison : le fait que, comme les langues, les religions ne peuvent pas être évaluées qualitativement. Chacune est entière et parfaite en soi, étant « capable d'exprimer tout ce dont elle a besoin

---

[222] […] o eterno trabalho do espírito de tornar a articulação sonora capaz de exprimir o pensamento. Rigorosa e imediatamente, esta é a definição da fala em cada situação; em sentido verdadeiro e essencial, apenas a totalidade dessa fala pode ser considerada como linguagem.

[223] A linguagem nos foi dada, falar é nossa tarefa. Mas, as palavras humanas são mais do que sinais para os nossos sentimentos ou que signos para os nossos conceitos. Esse mundo é um universo simbólico e a linguagem é o principal órgão humano para participar na viva realidade simbólica deste universo.

d'exprimer », mais toutes peuvent se transformer et être influencées les unes par les autres dès le moment où elles se rencontrent.

Un tel « modèle linguistique nous aiderait également dans le problème compliqué de la religion comparée », car il n'est possible de comparer que s'il existe un « langage commun ». Ce modèle démontre aussi « que nous ne pouvons pas comparer les langues (religions) en dehors de la langue (religion) et qu'il n'y a pas de langue (religion) sauf dans les langues concrètes (religions) » (Panikkar, 1999, p. 21).

Cependant, il y a des mots dans certaines langues qui expriment mieux un type de sentiment que dans d'autres. A partir du moment où on prend conscience de ces mots et les introjectent comme une expression d'un tel sentiment, il devient difficile de l'exprimer d'une autre manière. Comme le mot « saudade » de la langue portugaise, sans traduction dans d'autres langues. Ce qui amène à croire que cela peut également se produire entre les religions. Peut-être que le sens hindou ou bouddhiste du *dharma* peut être plus adéquat et mieux exprimer une situation donnée que, par exemple, la *providence* chrétienne et vice-versa. Cependant, dans les deux cas, et des langues et des religions, il est nécessaire d'avoir des connaissances et de l'expérience, pour vivre cette autre forme d'expression.

Pour Panikkar, les religions sont soumises au fait de

> [...] grandir et d'évoluer comme n'importe quelle langue. Les deux sont capables d'exprimer ou d'adopter de nouvelles nuances de sens, de changer d'idiomes ou d'accents, d'affiner les modes d'expression et de les changer. Lorsqu'un nouveau besoin se fait sentir dans un monde religieux ou linguistique, il y a toujours des moyens de répondre à ce besoin. De plus, bien que toute langue soit un monde en soi, elle n'est pas sans relations avec les langues voisines, en leur empruntant et en s'influençant mutuellement. Pourtant, chaque langue ne prend que ce qu'elle peut assimiler d'une langue étrangère. Il en va de même pour les religions : elles s'influencent mutuellement et s'empruntent les unes aux autres sans perdre leur identité (Panikkar, 1999, p. 19).[224]

Il suffit d'avoir l'expérience de vivre en tant qu'immigrant dans un pays étranger pour se rendre compte à quel point la langue de ce pays est absorbée et intégrée par la communauté de son pays natal ; à quel point elle est incorporée et souvent mélangée à la langue source elle-même. Les Brésiliens habitant en France, par exemple, utilisent des verbes en français comme s'ils faisaient parties de la langue portugaise. De même, dans

[224] [...] to grow and evolution as any language is. Both are capable of expressing or adopting new shades of meaning, of shifting idioms or emphases, refining ways of expression., and changing them. When a new need is felt in any religious or linguistic world, there are always means of dealing with that need. Furthermore, although any language is a world in itself, it is not without relations with neighboring languages, borrowing from them and in mutual influences. Yet each language only takes as much as it can assimilate from a foreign language. Similarly with religions: They influence each other and borrow from one another without losing their identity

le cas religieux, en particulier dans la rencontre entre les religions brésiliennes de matrice africaine avec le christianisme, cette « influence mutuelle » peut être perçue (bien qu'il s'agisse d'une question très complexe, impliquant de nombreuses nuances, qui ne vaut pas la peine d'être discutées ici). Un autre exemple est l'influence actuelle de la langue anglaise sur de nombreuses cultures à travers le monde, qui créent de nouvelles expressions en découlant ou l'incorporent dans leur langue. Cela s'est produit évidemment tant en France quant au Brésil.

Cependant, comme pour la langue, le problème de la rencontre entre les religions est celui de la traduction. Certains mots ont une signification qui va au-delà de leur signification sémantique, et lorsqu'on n'est pas immergé dans cette culture ou cette tradition, on ne peut pas en saisir la totalité du sens exprimé. Par exemple, le mot *religion* lui-même n'a pas de traduction équivalente en sanskrit, c'est un terme créé en Occident et n'a donc aucun sens pour l'esprit hindou.

> Les religions sont équivalentes dans la même mesure que les langues sont traduisibles, et elles sont uniques autant que les langues sont intraduisibles. [...] La partie la plus importante d'une langue comme d'une religion, cependant, n'est pas des termes mais des mots, c'est-à-dire non pas des signes épistémiques pour nous orienter dans le monde des objets, mais des symboles vivants pour nous permettre de vivre dans le monde des hommes et des dieux (Panikkar, 1999, p. 20).[225]

Comme les mots, les symboles religieux ne peuvent pas être directement « traduits » dans une autre tradition, car ils ne peuvent pas être objectivés : « il n'y a rien de tel que 'Dieu', 'justice' ou 'Brahman' » (Panikkar, 1999, p. 20). Ils doivent ensuite être « transplantés », avec la « vision du monde qui correspond » à leur signification et sont cependant susceptibles d'être resignifiés. Mais tous les symboles ne peuvent pas être transplantés. Ils ont besoin de « conditions appropriées », c'est-à-dire que « le traducteur doit aussi être un locuteur de cette langue étrangère, de cette tradition étrangère : il doit être un porte-parole de cette religion ; Il doit être dans une certaine mesure [...] convaincu de la vérité qu'il transmet, converti à la tradition qu'il traduit » (Panikkar, 1999, p. 20-21).

C'est le principe du dialogue interreligieux pour Panikkar. Tout comme pour être un bon traducteur, on doit parler et, d'une certaine manière, expérimenter au point de penser et même rêver dans cette langue étrangère, « tant que nous parlerons une langue traduisant d'une autre, nous ne parlerons jamais librement, pas même correctement », il

[225] Religions are equivalent to the same extent that languages are translatable, and they are unique as much as languages are untranslatable. [...] The most important part of language as well as of a religion, however, is not terms but words, that is, not epistemic signs to orient us in the world of objects but livinf symbols to allow us to live in the world of Men and Gods.

est nécessaire d'avoir l'expérience profonde de l'autre religion, car « [...] ce n'est que si nous parlons cette religion comme si c'était la nôtre que nous pourrons en être les porte-parole, être de vrais traducteurs » (Panikkar, 1999, p. 21).

Steil met toutefois en garde en disant que « cela implique que, tout comme le traducteur ne peut oublier sa langue maternelle, le dialogueur religieux ne peut pas perdre de vue son propre horizon religieux. Là où les différences sont éliminées, le dialogue devient impossible » (Steil, 1993, p. 31). Panikkar serait d'accord avec cette affirmation, car pour lui, les différences devraient plutôt être harmonisées qu'éliminées. Steil attire également l'attention sur la nécessité d'être très clair et profondément conscient du langage de sa propre tradition pour qu'un véritable dialogue intrareligieux puisse avoir lieu.

Panikkar, qui parlait lui-même une douzaine de langues et a écrit des livres dans au moins six d'entre elles, atteste que « l'apprentissage d'une langue étrangère enrichit non seulement notre patrimoine culturel, mais approfondit également notre connaissance de notre langue maternelle » (Panikkar, 2016, p.170). De la même manière, ses expériences en dehors du christianisme, dans l'hindouisme, le bouddhisme et la laïcité, l'ont amené à approfondir encore plus profondément les valeurs et les symboles chrétiens, au point que sa phrase la plus célèbre est : « j'ai commencé comme chrétien, je me suis découvert hindou et je suis devenu bouddhiste, sans jamais avoir cessé d'être chrétien » (Panikkar, 2012a, p. 121). Il a même ajouté qu'il était devenu un meilleur chrétien grâce à ces expériences. Il est fort possible que cela soit une référence à la parole de Gandhi : « notre prière la plus intime devrait être que l'hindou devienne un meilleur hindou, que le musulman soit un meilleur musulman, que le chrétien devienne un meilleur chrétien » (Gandhi, 1996, p. 127). À un autre moment, Panikkar a conclu que :

> nous pouvons parler plusieurs langues. Nous apprenons une deuxième langue plus ou moins en traduisant mentalement à partir de la première. La première reste le point de référence obligatoire. Mais nous pouvons aussi acquérir la connaturalité avec plus d'une langue afin de ne plus traduire à partir de la langue maternelle. Nous pensons et expérimentons le monde dans cette autre langue aussi. La traduction n'est plus nécessaire. Au contraire, nous commençons à être critiques à l'égard des traductions, précisément parce que nous vivons naturellement dans deux univers de discours. Dire que chaque religion, ou plutôt chaque tradition religieuse, est une langue, est plus qu'une métaphore. Nous affirmons que chaque religion est une nouvelle langue (Panikkar, 1996, p. 267).[226]

[226] We may speak several languages. We learn a second language more or less translating mentally from the first. The first remains the obliged point of reference. But we can also acquire connaturality with more than one language so that we no longer translate from the mother tongue. We think and experience the world in that other language also. Translation is no longer needed. On the contrary, we begin to be critical of translations, precisely because we live naturally in two universes of discourse. Saying that each

Et, comme toute langue, la religion est ancrée dans une certaine culture, qui a une certaine vision du monde. Par conséquent, « il ne peut y avoir de religion universelle, tout comme il ne peut y avoir de langue universelle » (Panikkar, 2016, p.256). Chaque langue, ainsi que chaque religion, est née et s'est développée dans « une réalité spécifique et concrète d'un groupe humain », et sont donc intrinsèquement liées aux valeurs culturelles de ce groupe particulier. « La religion parle une langue particulière, adopte un caractère défini et prend une forme particulière, selon les circonstances de l'espace, du temps, de l'ethnie et de la culture » (Panikkar, 2016, p.113).

En revenant aux références du séminaire, Heidegger, après Humboldt, a aussi affirmé que « l'essence de l'homme réside dans le langage » (Heidegger, 2003, p. 191). Dans ce sens, le langage est « la seule forme de vision du monde élaborée par la subjectivité humaine » (Heidegger, 2003, p. 198). Pour Humboldt « un vrai monde » est « ce que la force du sujet élabore et se positionne, à travers le travail (de l'esprit), entre le sujet et les objets » ou bien le langage qui est originaire d'un « sentiment » qui « surgit vraiment dans l'âme » et qui devient une forme de positionnement de l'esprit (Heidegger, 2003, p. 197-198). Cela devient par conséquence une « vision du monde » exprimée par l'humanité à travers le langage et c'est bien pour ça qu'« on devrait lui attribuer le rôle de paradigme spécial de l'histoire de l'évolution humaine » (Heidegger, 2003, p. 198). Et c'est pour ça aussi que Humboldt considère que « le chemin vers le langage, […] emprunte le chemin vers l'homme, en lui conduisant à travers le langage vers un autre élément : le fondement et la présentation du développement spirituel de l'espèce humaine » (Heidegger, 2003, p. 199).

Gadamer, après Humboldt, est allé dans la même direction en affirmant que dans le langage « est basé et représente le fait que les hommes ont simplement un monde », d'une façon complètement différente pour n'importe quel autre être vivant.

> Humboldt entend par là que le langage affirme, vis-à-vis de l'individu appartenant à une communauté linguistique, une sorte d'existence autonome, et qu'il introduit l'individu, lorsqu'il grandit en son sein, dans un certain rapport au monde et dans un certain comportement par rapport à lui. Mais ce qui sous-tend cette affirmation est encore plus important : le langage n'affirme pas, à son tour, une existence autonome face au monde qui parle à travers lui. Non seulement le monde est le monde, seulement dans la mesure où il s'agit du langage, mais le langage n'a sa véritable existence que dans le fait que le monde y est représenté[227] (Gadamer, 1997, p. 643).

religion, or rather each religious tradition, is a language, is more than a metaphor. We affirm that each religion is a new language.

[227] Com isso, Humboldt quer dizer que a linguagem afirma, face ao indivíduo pertencente a uma comunidade lingüística, uma espécie de existência autônoma, e que introduz o indivíduo, quando este

Dans les notes de Bose il y a l'affirmation que « ce n'est que dans et à travers le langage que nous pouvons comprendre 'l'autre' » (Bose In : Panikkar, 1977, p. 3). C'est-à-dire à travers ce qu'on appelle de « rencontre face à face »[228], où les visions du monde se retrouve dans une attitude d'ouverture et de livraison l'une face à l'autre, sans pour autant cesser d'être « ce qu'elles sont » (Heidegger, 2003, p. 167). Une telle rencontre présuppose quand-même qu'on quitte « l'habitude d'écouter seulement ce que » l'on comprend déjà (Heidegger, 2003, p. 122). Une attitude assez difficile et nécessaire dans les temps actuels, sinon à toutes les périodes de l'histoire.

5.3 Réflexions sur les études interculturelles

A la clôture du séminaire du 25 octobre 1977, dont les notes sont attribuées à un étudiant nommé Warren Lew, le professeur Panikkar a soulevé « certaines réflexions sur les études interculturelles », qui démontrent l'appui sur les références de Heidegger et Gadamer, après Humboldt :

1. « Que pouvons-nous faire pour comprendre notre monde pluraliste ? »

Une des possibilités est « le chemin offert par le langage », en tenant compte de ce que « le langage est ce à quoi tous les êtres humains participent et peuvent être vraiment appelés êtres humains […] ». Alors, le chemin « n'est pas ce que le langage dit ou transmet, mais le langage lui-même » (Lew In : Panikkar, 1977, p. 22).

Il faut quand-même discerner le pluralisme d'une idéologie pluraliste. Comme Panikkar a aussi bien expliqué deux ans après dans son livre *Myth, Faith and Hermeneutics* (1979), « la pluralité humaine » est un facteur plus qu'évident dans la modernité. On « ne peut plus croire qu'un mot, une religion, une philosophie, un style de vie, soient le monde, ou l'exemple de la religion, de la philosophie ou de la vie ». Il est pourtant (ou il devrait l'être) plus difficile d'« ignorer, mépriser ou considérer comme ignorants ceux qui ne pensent pas comme » nous. Au contraire, les voix de ceux qui sont considérées « les minorités » (« les 'primitifs' », « les 'indigènes' », « les 'non-chrétiens'

nela cresce, numa determinada relação com o mundo e num determinado comportamento com relação a ele. Porém, mais importante ainda é o que subjaz a essa assertiva: que a linguagem não afirma, por sua vez, uma existência autônoma, face ao mundo que fala através dela. Não somente o mundo é mundo, apenas na medida em que vem à linguagem - a linguagem só tem sua verdadeira existência no fato de que nela se representa o mundo

[228] Expression utilisé par Goethe et Mõrike « non seulement par rapport aux êtres humains, mais aussi aux choses du monde ». (Heidegger, 1959, p.167).

ou les ‘étrangers’ », « les femmes ») sont devenues plus intéressantes et « (plus) respectés, voire courtisés ». Il est cependant devenu plus acceptable que ces personnes « méritent elles aussi leur place au soleil et leurs droits dans la société ». Le problème d’une telle « ouverture » reste dans le fait que « même si elle n'est que théorique – (elle) tend à encourager une croyance trompeuse en » la « ‘tolérance’ et en la supériorité » d’une « mission mondiale et même universelle », elle déviant donc une idéologie et une fausse ouverture au pluralisme, parce que

> […] le vrai pluralisme n'appartient pas à l'ordre du logos ; le pluralisme ne peut être accepté dans une idéologie. Sur le plan idéologique, vous ne pouvez pas faire de compromis avec l'erreur. De même, deux déclarations conceptuelles contradictoires ne peuvent pas être vraies au même niveau, ou selon une seule perspective. Une idéologie pluraliste se placerait toujours au-dessus des idéologies non pluralistes. Le résultat ne serait qu'une super-idéologie et le pire des paternalismes – je me considère comme je-sais-tout et je tolère même les autres, à condition qu'ils restent aux endroits que je leur ai assignés[229] (Panikkar, 1979a, p. 101-102).

Pour vraiment comprendre le monde pluraliste il faudrait *l’attitude pluraliste* dont nous avons vu ci-dessus dans la conférence sur le mythe du pluralisme. Une attitude qui voit l’harmonie dans la diversité et dans les différences.

2. « Comment comprendre l'autre par traduction ? »

La réponse est d’abord que « la traduction doit être faite dans le contexte global d'une œuvre ». C’est-à-dire qu’on doit « entrer dans ce contexte, ce monde » pour le comprendre. « Ce n'est pas un problème de sujet et d'objet, mais de participation, d'assimilation » car « […] les langues ne sont pas seulement des langues, mais des mondes » (Lew In : Panikkar, 1977, p. 22).

Cette vision de la langue comme monde est apparue plusieurs fois avant et, plus spécifiquement chez Gadamer, où elle est définie ainsi : « la structuration linguistique de notre expérience du monde est capable d'englober les relations vitales les plus diverses » et elle « contribue à la réalisation d'un comportement par rapport au monde », au contexte, où on habite. (Gadamer, 1997, p. 651-652). Cela ne veut cependant pas dire qu’en apprenant d’autres langues on changera le « comportement envers le monde », mais que cela peut élargir et enrichir la relation qu’on a envers le monde. (Gadamer, 1997, p. 652). Les mots sont aussi un résultat de cette relation :

---

[229] [...] But true pluralism does not belong to the order of the logos; pluralism cannot be accepted within an ideology. On the ideological level you cannot compromise with error. Just so, two contradictory conceptual statements cannot both be true at the same level, or according to a single perspective. A pluralistic ideology would always place itself above nonpluralistic ideologies. The result would be merely a super-ideology and the worst of paternalisms —I designate myself know-it-all and even tolerate others, provided they remain in the places I have assigned them.

> Chaque mot jaillit d'un centre et a une relation avec un tout, et n'est un mot qu'en vertu de lui. Chaque mot fait résonner l'ensemble de la langue à laquelle il appartient, et révèle tout le sens du monde qui le sous-tend. Pour cette raison, chaque mot, comme il se produit en ce moment, rend également le non-dit là, auquel il se réfère, répond et indique[230] (Gadamer, 1997, p.664).

Panikkar est allé dans le même sens dans sa conférence à *Tantur*, quand il a dit que « [...] toute langue n'est pas seulement une collection de sons et de signes différents, mais représente également une conception différente du monde » (Panikkar, 2015a, p. 237). Et que, par conséquent, les noms et les mots ont un sens propre dans la langue à laquelle ils appartiennent. « Affirmer qu'un certain nom a une validité universelle implique l'affirmation que la vision du monde particulière dont ce nom provient a une validité universelle ». Et cela a été « […] en fait, l'hypothèse sous-jacente à plus d'une occasion dans l'histoire des religions ». Cependant, « dans la constellation religieuse et humaine du monde actuel, une telle hypothèse semble intenable » (Panikkar, 2015a, p. 237).

3. « Le problème de la compréhension de l'autre [...] : Comment ? »

Pour comprendre l'autre véritablement « […] le sujet doit être transformé ». Cela est aussi « le vrai sens de l'éducation et de ce que nous impliquons dans les disciplines humaines » : une transformation du sujet (Lew In : Panikkar, 1977, p. 22).

Pour Gadamer, c'est dans la conversation, dans le dialogue et « dans l'exercice de la compréhension mutuelle », pourtant, « que le langage [...] a son véritable être », puis que

> […] la compréhension en tant que telle n'a pas besoin d'instruments au sens authentique du terme. C'est un processus vital, où une communauté de vie est représentée. [...] Néanmoins, le langage humain doit être pensé comme un processus de vie particulier et unique, car dans la compréhension linguistique le « monde » se manifeste. [...] Le monde est le terrain commun, foulé par personne et reconnu par tous, qui unit tous ceux qui se parlent. Toutes les formes de la communauté de la vie humaine sont des formes de communauté linguistique, et plus encore, elles forment le langage. Car le langage est par essence le langage de la conversation[231] (Gadamer, 1997, p.647).

---

[230] Cada palavra irrompe de um centro e tem relação com um todo, e só é palavra em virtude disso. Cada palavra faz ressoar o conjunto da língua a que pertence, e deixa aparecer o conjunto da acepção do mundo que lhe subjaz. Por isso, cada palavra, como acontecer de seu momento, faz que aí esteja também o não dito, ao qual se refere, respondendo e indicando.

[231] […] O entendimento como tal não necessita de instrumentos no sentido autêntico da palavra. É um processo vital, onde se representa uma comunidade de vida. [...] Não obstante, a linguagem humana deve ser pensada como um processo vital particular e único, pelo fato de que no entendimento linguístico se torna manifesto o "mundo". [...] O mundo é o solo comum, não palmilhado por ninguém e reconhecido por todos, que une a todos os que falam entre si. Todas as formas da comunidade de vida humana são formas de comunidade linguística, e mais ainda, formam linguagem. Pois a linguagem é por sua essência a linguagem da conversação.

Pour Panikkar, le problème reste quand-même la question de la traduction comme « seule forme possible » « pour arriver à une certaine intelligibilité ». Le langage ne peut pas être un « un système fermé de signes », mais plutôt « l'expression même du caractère symbolique de l'être humain et alors la communication des symboles, 'paroles de l'être', ne s'épuiserait pas dans l'échange des signes » (Panikkar, 1976a, p. 232).

Dans son dialogue sur le langage avec un correspondant japonais, Heidegger parle du danger de la traduction et de la « presque » impossibilité de dialogue entre les deux, puis que pour lui « le langage est la maison de l'être ». Par conséquence les européens et les asiatiques (ou « orientaux ») habitent « dans une maison totalement différente » qui possède « fondamentalement une autre essence ». Malgré cela, ils ont pu avoir des conversations assez « stimulantes » (Heidegger, 2003, p. 74).

Cela exemplifie l'hypothèse antérieure de Panikkar sur le fait que le langage dépasse l'échange des signes, et est aussi présent dans plusieurs actions concernant le dialogue, dans le langage corporel, le regard, le sourire, l'intonation, dans les sens, enfin. C'est ce que j'appelle « dialogues sensoriels ». Peut-être que le dialogue ne sera pas complètement intelligible, mais il peut quand-même se passer et être enrichissant s'il y a une ouverture d'esprit des deux parties.

L'étudiant Ernie Tamminga a aussi présenté son travail sur *The problem of Universals and The Problem of the Name : Their Relationship <u>in Praxis</u>*. À son avis, « l'idée centrale d'Universel est qu'il existe une relation entre le connaissant et le connu » et :

> l'idée centrale des Noms est qu'il y a plusieurs noms pour un connu. […] Un « nom » en soi est un symbole, le lieu de la relation entre le connaissant et le connu. […] Par conséquent, par extension, l'idée centrale des noms est qu'il y a plusieurs connaisseurs du même connu. [...] Ces connaisseurs peuvent être des individus, des nations, des cultures, des races, des sexes, des traditions religieuses... selon la portée et la texture de la situation envisagée[232] (Tamminga, 1977, p. 3).

L'étudiant a donc essayé de créer une formule logique pour illustrer que « toute situation interculturelle impliquant deux ou plusieurs connaissant en dialogue concernant – ou en conflit sur – une situation particulière exige un type d'analyse qui respecte l'intégrité de trois éléments : (a) Connaissant1 (b) Connaissant2... (c) Connu »

[232] The central insight of Names is that there are multiple names for one known. […] A 'name' in itself is a symbol, the locus of the relationship between the knower and the known. […] Hence by extension, the central insight of Names is that there are multiple knowers of the same known. […] These knowers may be individuals, nations, cultures, races, sexes, religious traditions… depending upon the scope and texture of the situation being considered

(Tamminga, 1977, p. 4). La relation de ces trois éléments les uns avec les autres, bien que « [...] les relations de ces relations les unes avec les autres » sont, par conséquence, « […] la simple condition préalable [...] fondamentale, axiomatique, pour la théorie interculturelle et la raison dialogique » (Tamminga, 1977, p. 4).

D'après l'étudiante Mary Landolt, Tamminga voulait attirer leur attention sur la nécessité d'une pratique dialogique dans le monde et se demandait si le type de dialogue proposé par Panikkar pouvait être théorisé. Leur professeur a répondu qu' « […] on ne peut pas extraire des idées ou des aspects de la situation et en atteindre la réalité. C'est une réalité complexe qui comprend toute l'histoire et la géographie de celle-ci, ainsi que ce qui sonne en la discutant » (Landolt In : Panikkar, 1977, p. 20). Il reste à se demander plutôt si ce genre de dialogue pourrait, de fait, être mis en pratique. Et c'est bien cela qu'on verra dans le développement de la méthode interculturelle, dont on en parlera plus loin dans cette partie.

Pour conclure le séminaire, Panikkar a demandé aux étudiants d'écrire un petit paragraphe pour faire un bilan des points adressés par le séminaire qui pourraient être mis en pratique « pour analyser notre problème de la compréhension interculturelle » (Ro, 1977, p. 1). Selon l'étudiant coréen, Young Chan Ro, ils devraient : « 1. […] être conscient du problème, [...] avoir une sensibilité au problème, 2. […] essayer de trouver une solution au problème ou une justification pour faire ce que nous faisons dans le séminaire » (Ro, 1977, p. 1). Panikkar a appelé leurs écrits de « sutras » dans la publication du compte-rendu du séminaire.

Il est intéressant de voir comment chaque étudiant a mis un peu de soi, de sa propre discipline spécifique dans chaque sutra. L'étudiante japonaise Michiko Yusa a fait une réflexion plutôt métaphysique ou existentielle en disant que :

> Le problème de l'universel est le problème de la compréhension. La compréhension est possible parce que nous partageons ce qui rend la compréhension possible. Il en va de même pour la traduction. Nous partageons une langue, que nous appelons le langage. Comprendre l'autre ne se produit pas si nous ne nous comprenons pas nous-mêmes. Tout le problème de la compréhension interculturelle déplace donc son axe vers la compréhension de soi de chaque individu, qui est de type réflexif. Il est intéressant de noter que cette compréhension de soi n'est pas une condition préalable au sens temporel. Au contraire, elle nous est demandée simultanément au moment même où nous essayons de comprendre l'autre-que-nous-mêmes. De cette façon, notre compréhension de soi est constamment remodelée et (optimiste) enrichie (sinon écrasée) par la rencontre elle-même. C'est une sorte de pari. Tout dépend de la façon dont nous concevons la nature du « soi » – une entité rigide ou une

> fonction d'ouverture ????? C'est le cœur de tout type de rencontre/dialogue[233](Yusa In : Panikkar, 1977, p. 23).

Bose a fait une métaphore en utilisant de l'architecture spatiale pour conclure que :

> Si l'orientation de chaque être humain est nécessairement différente – il n'y en a pas deux qui coïncident exactement, tout comme deux objets matériels ne peuvent pas occuper le même espace parce qu'ils sont « deux » – alors un langage commun ne peut exister que lorsque deux ou plusieurs humains créent un espace commun, qui est leur mode de vie. Si la subjectivité est une expérience qui se manifeste dans la parole mais disparaît lorsqu'elle est objectivée (parlée), les personnes ou plutôt les personnes espacent.
>
> Si une personne souhaite se déplacer dans un autre « espace », pour apprendre la dynamique architecturale qui est une autre forme de point commun, elle doit faire une ouverture à la fois dans les limites (le « mur ») de son propre espace, et dans celle de l'autre en devenant un facteur architectural commun aux deux. Il peut ainsi créer une nouvelle zone du monde, qu'elle se manifeste sous forme de « traduction » ou de poésie, d'exploration dialogique ou de style de vie silencieux[234] (Bose In : Panikkar, 1977, p. 23-24).

Mike Quade a comparé le sujet discuté – « c'est-à-dire la traduction et communication entre groupes parlant des langues différentes » - avec son expérience personnelle du séminaire. « Le fait que je ne connaisse pas la langue du groupe dont j'essayais de faire partie me causait de l'éloignement, de l'incompréhension et même de l'hostilité à l'égard de l'objectif du groupe. Cette expérience m'a fait prendre conscience de l'importance de ce travail » (McQuade In : Panikkar, 1977, p. 24).

Une genèse du séminaire a été faite par Warren Lew en disant qu'il constituait un des « plusieurs chapitres » du « titre de notre ambition : une Anthropologie religieuse interculturelle ». Il se demande s'ils sont proche de l'atteindre et il suppose que oui, même si c'est dans la vélocité « d'un train Indien » (une drôle de métaphore vis-à-vis du fait que son professeur était moitié Indien). Il souligne la présence « un thème constant » qu'ils

---

[233] The problem of the universal is the problem of understanding. Understanding is possible because we share in that which makes understanding possible. So is translation. We share in a linguisticality which we call Language. Understanding the other does not come about unless we understand ourselves. The whole problem of cross-cultural understanding thus shifts its axis to each individual's self-understanding, which is of a reflective kind. Interestingly enough, this self-understanding is not a pre-requisite in a temporal sense. Rather, it is required of us concurrently at the very moment when we make an attempt to understand the other-than-ourselves. In this way, our self-understanding is constantly reshaped and (optimistically) enriched (if not crashed) through the encounter itself. It is a sort of gamble. It all depends on how we conceive the nature of "self" to be – a rigid entity or an opening function ????? That's the crux of any kind of encounter/dialogue.

[234] If the orientation of each human being is necessarily different – no two exactly coincide, just as two material objects cannot occupy the same space by reason of their being 'two'- then a common language can only exist where two or more humans create a communal space, which is their living way. If subjectivity is ex-per-ience which manifests in speech but disappears when objectified (spoken of), people or rather persons spaces. Should a person wish to move to another 'space', to learn the architectural dynamics which are another form of commonality, he must make an opening both in the limits (the 'wall') of his own space, and in that of the other by becoming an architectural factor common to both. He may thus create a new area of world, whether manifested as 'translation' or poetry, as dialogical exploration or silent life-style

ont convenu d'appeler « le triple tout 'Homme-Monde-Langage' ». Il est bien-sûr basé sur la vision trinitaire que Panikkar a qualifiée de cosmothéadrique. Cette vision, d'après Lew a guidé leur « journée à travers l'étude du Symbole, du Nom, de Heidegger, de Gadamer, et d'une foule d'autres thèmes », mais que - en fait- le thème principal du séminaire général était constitué par

> nos efforts et notre courage pour aborder le sujet dans une tentative de dire qui nous sommes et d'écouter les fruits de ce dialogue. Ce trimestre n'a pas fait exception. Nous avons lutté avec le problème des universaux, la sémantique du nom, les réalités et la praxis de notre époque pluraliste et, ce faisant, nous avons de nouveau affirmé cette vision intégrale de l'Homme-Mot-Langage. Cette fois, nous avons prêté attention à la parole comme l'un des constituants vitaux de cet ensemble et nous en sommes venus à voir, pour autant que je sache, qu'il n'y a pas de parole sans cette triple intégrité ni une telle vision sans la parole[235] (Lew In : Panikkar, 1977, p. 24-25).

Tout ça amène à croire que peut-être comme tout dans sa vie, la journée académique de Panikkar et son office de professeur était totalement intégré à sa propre vision de monde, qui a évolué d'une vision trinitaire interreligieuse à une vision plutôt séculière, même si toujours mystique et interculturelle. D'un autre côté, leurs sutras démontrent aussi son impact sur la vie de ses étudiants qui ont suivi pendant des années leur maître dans le séminaire d*'Anthropologie religieuse interculturelle*, pas seulement comme des personnes qui cherchaient à obtenir un diplôme, mais plutôt comme des disciples qui cherchent aussi un guide pour leur vie personnelle et/ou spirituelle.

Pour finir sur ce point, il faut quand-même remarquer que Eva Anda a présenté le 22 novembre 1977, une communication intitulée *La déesse et le Dieu : réflexions féministes sur le nom divin*, mais celle-ci n'est pas mentionnée dans l'édition finale des comptes-rendus du séminaire, ce qui démontre que la question féminine ou féministe n'était pas à l'ordre du jour pour Panikkar, qui malgré son apparente ouverture aux sujets contemporains gardait aussi des vestiges d'un homme toujours profondément marqué par le patriarcat chrétien.

Dans les notes de la classe du 25 octobre 1977, Lew informe que, « conformément à la tradition », la dernière séance du séminaire sera ouverte et « se tiendra au domicile du professeur Panikkar [...] à partir de 17 heures et se poursuivra par le dîner » (Lew In :

---

[235] our effort and courage to engage the subject matter in an attempt to speak who we are and to listen to the fruits of that dialogue. This quarter has been no exception. We have struggled with the problem of universals, the semantics of the name, the realities and praxis of our pluralistic age and, in the process, have again affirmed that integral vision of Man-Word-Language. This time we have paid attention to the word as one of the vital constituents within that whole and have come to see, as far as I can tell, that there is no word without that threefold integrity nor such a vision without the word.

Panikkar, 1977, p. 11). Une démonstration de la relation étroite entre le professeur et ses étudiants.

6 LA NATURE DES ÉTUDES RELIGIEUSES

En 1981, Panikkar a enseigné un séminaire sur *La nature des Études Religieuses*, où les participants étudiaient les textes des quelques-uns des membres de la faculté du département sur le développement, les caractéristiques et les difficultés de la discipline dans le contexte des États-Unis. Les auteurs des textes allaient après en discuter avec les étudiants et Panikkar, ce que générait des débats et des questions assez intéressantes par rapport aux études religieuses dans ce pays.

Dans cette même année, il y a eu une conférence interne de la faculté du Département des Études Religieuses, où quelques-unes de ces mêmes questions ont été approchées et où Panikkar a, apparemment pour la première fois, suggéré la méthode interculturelle comme méthode pour la discipline et pour être pratiquée par le département. Il a renforcé aussi l'importance de l'interdisciplinarité, comme nous le verrons.

On fera un récapitulatif de ces deux événements et des questions qu'ils ont approchées, avant de finir ce chapitre avec les spécificités de la méthode interculturelle dans la théorie et comme Panikkar la pensait. Dans la prochaine partie de la thèse on verra comment elle a été mise en pratique dans son projet pour la paix.

6.1 L'étude des religions en 1981

Le séminaire intitulé *La nature des Études Religieuses* qui, comme son nom l'indique, visait à répondre à des « questions cruciales » relatives à la discipline, qui « n'est arrivée que récemment dans le programme des universités des États-Unis », dans les années 1960, et qui, « en tant que discipline académique, a dû prouver sa propre identité et aussi sa différence vis-à-vis de la Philosophie ou des Sciences Humaines en général, d'une part, et de la Théologie ou de la Divinité, d'autre part » (Panikkar, 1981a).

Les principales questions auxquelles il a cherché à répondre au cours du séminaire étaient donc les suivantes : « Est-ce la méthode et/ou le contenu qui attestent de la spécificité des Études Religieuses ? Une science de la religion est-elle possible ? Quel est le rôle et la fonction des Études Religieuses dans le monde académique et dans la société en général ? » (Panikkar, 1981a). Ce séminaire s'adressait uniquement aux étudiants « seniors dans la discipline ».

Dans le plan du cours, Panikkar « se propose d'étudier » la pensée d'une partie des membres de la faculté, qui « se sont penchés sur ce problème, couvrant un large éventail d'opinions et une riche variété de perspectives », ayant « peut-être le rare privilège d'avoir une réponse directe de la part des auteurs eux-mêmes » (Panikkar, 1981). La bibliographie obligatoire contenait donc plusieurs livres et articles sur le sujet, tant de Panikkar lui-même que de ses collègues, Walter Capps, Richard Comstock, Gerald Larson et Ninian Smart.

Les minutes du séminaire ont été rassemblés dans un seul document, dont le préface a été signé par un étudiant nommé Gary Griffith et qui commence par la phrase : « Nous sommes une communauté qui se rassemble pour comprendre » (Griffith, 1981, p. i). Ce qu'il y a à comprendre de façon commune c'est la question principale « Quelle est la nature des Études Religieuses ? », qui a été regardé « à partir d'un certain nombre de perspectives : l'histoire de la discipline et l'étude de la religion en général, la relation de la discipline avec d'autres groupes sociaux, les tentatives de la discipline pour se définir, sa direction et ses propres préoccupations » (Griffith, 1981, p. i).

Lors de la discussion, la question a été reformulée et répartie en deux parties pour mieux exprimer les angoisses de la communauté : « Qu'est-ce qui est naturel et approprié à notre étude, et quelle direction d'étude répondrait le mieux au type de besoins que nous ressentons inhérents à nos personnes ? » (Griffith, 1981, p. i).

Les dialogues qui s'en sont suivis pour mieux comprendre ces questions partaient du principe que

> comprendre n'est pas un acte abstrait, mais un acte relationnel. Pour comprendre, je vous comprends. La relation n'est pas une accumulation passive de connaissances, mais un cercle actif de discussion. Dans la discussion [...] nous démantelons nos points de vue – comment nous voulons être compris – et nous nous exposons à la reconstruction. Dans la discussion, nous nous trouvons sous le dialogue, la rencontre de l'un avec l'autre, et nous nous y subordonnons. [...] Nous ne comprenons que lorsque nous nous comprenons les uns les autres[236] (Griffith, 1981, p. i).

L'idée était que « ce cercle de discussion » devrait inclure « les étudiants, mais aussi les enseignants, car la compréhension ne peut jamais être un chemin à sens unique »

[236] To understand is not an abstract act, but a relational one. To understand I understand you. The relation is not a passive accumulation of pieces of knowledge, but an active circle of discussion. In discussion [...] we dismantle our views--how we wish ourselves to be understood--and expose ourselves to reconstruction. In discussion we stand under the dialogue--the encounter of one with another--and subordinate ourselves to it. It is hoped that this circle of discussion is large enough to include not just the students but the teachers as well, for understanding can never be a one way path. We understand only when we understand each other.

(Griffith, 1981, p. i). Il était donc divisé en trois cycles : 1) le contexte historique en introduction de la question ; 2) les discussions avec les professeurs de la faculté ; 3) les résultats de l'élaboration et de l'organisation consensuelle sur la question du séminaire et les conclusions personnelles des participants. Les discussions ont bien-sûr bénéficié de la modération de Panikkar.

Tous les sujets abordés dans le séminaire ont été aussi adressés par Panikkar à ses collègues à l'occasion d'une conférence de la faculté du Département d'Études Religieuses, qui a eu lieu à la Casa de Maria, une maison de retraite spirituelle, le 17 janvier 1981.

J'ai eu accès à un autre document inédit de l'archive personnelle de Panikkar où il a écrit « quelques pensées pour la conférence » sur le titre *L'étude des religions en 1981*. Il s'agit d'un document de sept pages très bien organisées par thématiques, comme s'il allait en faire une distribution pendant la réunion.

L'introduction, commence par la réflexion suivante, sur leur « préoccupation » « en tant que groupe » se situe au niveau « existentiel », puis qu'ils cherchent leur « identité » au-delà du seul fait d'être « bureaucratiquement ensemble dans le même département » (Panikkar, 1981b, p.1). Cela leur offrirait une opportunité d'avoir un « point de départ réaliste », puis que « c'est à partir de la praxis que nous théorisons et c'est, à son tour, la théorie qui conditionne notre praxis » (Panikkar, 1981b, p. 1).

Entre les thèmes traités dans ce deux événements, il y a une emphase par rapport a) au contexte, c'est-à-dire à l'histoire de la discipline, qui serait supposément en crise ; b) à sa fonction dans l'académie et dans la société ; et c) à la méthode. Je démontrerais, alors, comment ces trois points ont été approchés par Panikkar, ses collègues de départements et les étudiants.

a) L'histoire de la discipline

Dans les deux rencontres que nous allons analyser, Panikkar décrit dans le contexte initial une crise par rapport à « l'existence » de la discipline dans l'académie. Il a justifié cette crise par le fait que les études religieuses sont à la fois en train de mûrir et de devoir « se justifier et identifier sa vocation » dans le milieu académique. Au même temps, « en se sentant au centre des préoccupations d'un certain nombre de disciplines académiques et particulièrement capable de répondre aux besoins pressants du monde universitaire et du monde en général », qui est lui aussi en crise (Griffith, 1981, p. 1).

La crise de la discipline refléterait également dans le « fonctionnement » du département à l'UCSB, composée par « un groupe de spécialistes hors du commun », qui

« n'ont pas réalisé » leurs « potentialités ». Toutefois, cette « situation » de « désorientation » « dans le monde […] » et « dans l'auto-compréhension et rôle de l'Université, dans le domaine des études religieuses », serait aussi raccompagné par « un moment de création » et d'une possible reconstruction, qui exige de « la prudence », mais « (n'exclut pas l'audace) » (Panikkar, 1981b, p. 1-2).

Pour pouvoir arriver au cerne et a une possible solution pour la crise, il faut d'abord reconnaître les « origines » de la discipline, sa « tradition cumulative », son histoire, afin de pouvoir « chercher de nouveaux territoires » dans « une nouvelle période » qui « s'ouvre timidement » (Panikkar, 1981b, p. 2).

À « l'arrière-plan des Études Religieuses », il y aurait les « périodes historiques » et les « méthodes d'études » (Griffith, 1981, p. 2) suivants :

1) Le Judaïsme et le développement des genres d'interprétations des écritures en utilisant l'« allégorie ».
2) L'Hellénique et « [...] les tentatives rationalistes de justifier la religion traditionnelle [...] » (Griffith, 1981, p. 2).
3) Les premiers chrétiens et l'union des distinctions juives et helléniques « pour s'opposer vigoureusement aux religions non-chrétiennes » (Griffith, 1981, p. 2).
4) Le Moyen-âge et la « réévaluation des auteurs grecs et latins [...] qui contiendrait le germe de la vérité chrétienne », laquelle « a atteint son apogée avec l'œuvre théologique de Thomas d'Aquin » (Griffith, 1981, p. 2).
5) La Renaissance et la « 'redécouverte' de l'allégorie classique du passé [...] » et où l'être humain « en est venu à être considéré comme le centre des événements historiques, donnant naissance à une historiographie qui a démantelé la vision médiévale du temps et de l'histoire » (Griffith, 1981, p. 2).
6) Les Lumières, où « la raison est devenue le principal outil de critique des religions non chrétiennes », ce qui « a ouvert la voie à des attaques rationalistes contre le christianisme lui-même » (Griffith, 1981, p. 2).
7) Le Romantisme : qui « interroge la suprématie de la raison » et introduit « l'étude des symboles, localisant souvent les sources des symboles et de la religion en Orient » (Griffith, 1981, p. 2).

8) La Modernité, où « les rationalismes, désormais plus utilitaires et plus sophistiqués, reviennent sur le devant de la scène » et donnent conditions pour l'émergence de la Science de la Religion (Griffith, 1981, p. 2).
9) La Postmodernité et la réjection « des rationalismes de la période antérieure » par plusieurs chercheurs en « les considérant comme réductionnistes » et en cherchant « à comprendre la religion en pénétrant son essence plutôt qu'en l'expliquant », ce qui a « contribué à l'émergence de la phénoménologie, du structuralisme et de l'herméneutique », sans oublier « les outils historiographiques dont ils ont hérité » (Griffith, 1981, p. 2-3). Et où il commence ce qu'ils ont appelé Études Religieuses.

Par conséquent, les « cinq prédécesseurs » des Études Religieuses, seraient :

1) La Religion : « comme la praxis des croyance » (Panikkar, 1981, p. 2). En partant du principe que, « [...] tout le monde a une religion, alors que par religion, nous entendons plus que la religion traditionnelle » (Griffith, 1981, p. 1).
2) La Philosophie : « comme réflexion sur la praxis » (Panikkar, 1981, p. 2). C'est-à-dire, « [...] la dimension intellectuelle de la religion, la conscience du pèlerinage, l'autoréflexion sur la condition humaine » (Griffith, 1981, p. 1).
3) La Théologie : « comme un effort pour comprendre la religion sous l'acceptation consciente d'une série d'hypothèses » (Panikkar, 1981, p. 2). Ou bien, « l'étude condensée construite selon la tradition de manière consciente » (Griffith, 1981, p. 1).
4) L'Histoire des Religion(s) : « comme la collection de nouvelles données et ouvrir de nouveaux horizons en dehors de son propre environnement » (Panikkar, 1981b, p. 2).
5) La Science de la Religion : « l'analyse systématique des données sous le principe de la Raison et le modèle des Sciences Naturelles » (Panikkar, 1981b, p. 2), qui a commencé à être utilisée à partir de « la rencontre avec les religions non abrahamiques au 19ème siècle », où les méthodes de la philosophie et de la théologie « n'étaient plus suffisantes. C'est ainsi qu'est née la Science de la Religion qui, en cherchant « à s'émanciper à la fois de la philosophie et de la théologie », avait « besoin d'un instrument indépendant : la raison » (Griffith, 1981, p. 1).

> À la suite de la décolonisation politique de la majeure partie du monde, les scientifiques de la religion étaient mal à l'aise – à cause de ce qu'ils ressentaient

> comme une menace provenant d'autres cultures supérieures – de sorte que l'Étude de la Religion, ou Études Religieuses, sont apparues comme des titres formels. De cette façon, la discipline s'est ouverte à d'autres méthodes que la raison[237] (Griffith, 1981, p. 2).

Les Études Religieuses seraient donc,

> comme la tentative de comprendre les questions essentielles de l'Homme dans un contexte mondial avec tous les moyens dont nous disposons tirés des traditions humaines elles-mêmes étudiées. Une expérience humaine radicalement ouverte, basée sur les moments précédents, mais avec une nouvelle compréhension redoublée : celle de l'Étude et de la Religion (Panikkar, 1981b, p. 2).

Comme on a vu, le changement du nom de la discipline ne s'est pas répandu également dans toutes les régions du monde et elle peut-être en essaie de se dégager de la *Religionswissenchaft* allemande. Cependant, les noms Science(s) de la Religion, Science(s) des Religions ou Sciences Religieuse sont toujours utilisés, par exemple, au Brésil et en France, pour citer au moins les deux pays qui nous concernent dans cette recherche.

Il faut quand-même noter qu'il s'agit d'une position critique qui « [...] est au cœur de notre étude [...] » et que « doit impliquer la rencontre de visions » pour qu'elle soit « plus qu'une simple critique négative » (Griffith, 1981, p. 4).

> Les critiques sont liées à la crise. [...] La crise incite à la critique. Plus nous passons au crible et discriminons, plus nous sommes en mesure d'apporter de la clarté et du consensus à la discipline. [...] Ce que nous étudions, c'est l'effondrement des études post-Renaissance, avec leur spécialisation et leur compartimentation, et la nature même de la division des sciences[238] (Griffith, 1981, p. 4).

C'est-à-dire que « [...] l'étude de la religion implique » aussi « l'étude critique de ce qu'est ou devrait être l'étude de la religion » (Griffith, 1981, p. 3). De cette façon, les questions « Que sont les études de religion ? » ou « Que faisons-nous les chercheurs et chercheuses de la religion ? » sont pertinentes « pour au moins deux raisons » : l'autocritique est inhérente à l'ensemble des études humanistes » et « les Études Religieuses sont en crise » (Griffith, 1981, p. 3).

En quoi cette crise est-elle si importante, à part le fait qu'elle nous incitent à l'autocritique ? Parce qu'elle est le résultat d'une caractéristique grégaire des Études

---

[237] Following the political decolonization of much of the world the scientists of religion became uneasy--because of what they felt as a threat from the other higher cultures--so the Study of Religion, or Religious studies, appeared as a formal title. In this way the discipline was opened to methods other than reason.

[238] The critique is related to the crisis. [...] Crisis encourages critique. In so Much as we sift and discriminate we may be able to give clarity and consensus to the discipline. [...] What we are studying is the collapse of post-Renaissance studies with their specialization and compartmentalization and the very nature of the division of sciences.

Religieuses, « où tous les éléments », qui sont aussi liés « à la situation même de la civilisation d'aujourd'hui », elle aussi en crise, se rejoignent. « En bref, les Études Religieuses sont un miroir de la situation mondiale » (Griffith, 1981, p. 3).

Il nous faut alors passer à la question de la fonction de la discipline.

b) La fonction des études de la religion

La discussion autour de la fonction de la discipline dans l'académie et dans la société passe aussi par la question de l'objet « religion » ou ce qui peut ou doit être étudier. Ce sujet est toujours présent dans les débats qui ont eu lieu à l'UCSB et d'une certaine manière persistent encore dans certains milieux académiques.

Quand il a été président de l'Académie Américaine de la Religion (AAR), l'écossais Ninian Smart (1927-2001), qui était l'un des pionniers des études religieuses au Royaume-Uni, a publié un compte-rendu sur les Études Religieuses et la façon dont elles sont connues et mise en pratique aux États-Unis entre les années 1960 et 2000. Comme on a vu, la décade de 1960 marque le début officiel de la discipline dans ce pays, « bien qu'elle ait des racines et des ancêtres de diverses sortes » (Smart, 2001, p.542) avant ça. Smart a aussi participé à la création du Département des Études Religieuses de l'Université de Lancaster en 1967, où il ainsi « a délimité » la discipline

> comme étant aspectuel (c'est-à-dire traitant d'un aspect de l'expérience et de la vie humaines), interculturel, multidisciplinaire et non fini (c'est-à-dire qu'elle a en partie à voir avec des systèmes qui ont une analogie avec les religions, comme le marxisme est-allemand dans l'ancien temps, fonctionnant également comme une « Église établie »)[239] (Smart, 2001, p. 542).

Dans un article précédent, il a mieux expliqué cette définition en disant que, tout d'abord, les Études Religieuses « sont plurielles », c'est-à-dire qu'on ne peut pas « simplement étudier la religion à travers une (seule) tradition » (Smart, 1975, p. 99). À part ça, la discipline

> […] doit rendre justice à deux points : premièrement, les foyers et le comportement sont réels, et pas seulement des abstractions ; deuxièmement, que leur existence actuelle soit subordonnée à l'épochè, c'est-à-dire à la suspension de l'incrédulité ou de la croyance. [...] Ainsi, bien que l'exploration de la religion puisse être considérée d'un certain point de vue comme une tentative de décrire et de comprendre un certain comportement, d'un autre point de vue, elle traite du surnaturel et du comportement religieux[240] (Smart, 1975, p. 99).

---

[239] delineated it as being aspectual (that is, dealing with an aspect of human experience and life), cross-cultural, multidisciplinary, and nonfinite (that is, it partly has to do with systems that have an analogy to religions, such as East German Marxism in the old days, likewise functioning as an "Established Church").

[240] […] has to do justice to two points-firstly that the foci of and behaviour are real, and not just abstractions; secondly that their actual existence be made subject to epoche, i.e. the suspension of disbelief or belief. [...] Thus though the exploration of religion can be considered rom one point of view the attempt to

Il explique aussi que la caractéristique de la discipline qu'il qualifie de « non-finie » signifie

> que ses limites ne peuvent pas être définies de trop près. Par exemple, certaines idéologies politiques possèdent un certain nombre de propriétés typiques d'une religion, par ex. Le maoïsme a ses propres doctrines, valeurs éthiques, expériences de conversion, rituels, etc. Bien que nous puissions hésiter à l'appeler une religion au sens plein du terme, elle a cependant des analogies avec une telle religion, et on pourrait donc s'attendre à ce que les méthodes et les objectifs caractérisant l'exploration religieuse soient pertinents et utiles dans le cas du maoïsme. De plus, l'une des principales raisons pour lesquelles nous pourrions souhaiter explorer la religion et les religions a à voir avec la vérité. Nous pourrions chercher à comprendre les religions afin d'avoir une meilleure perspective sur la vérité religieuse. Cela étant, tout système qui rivaliserait avec la religion aurait une certaine place dans l'exploration de la vérité religieuse[241] (Smart, 1975, p. 99).

Panikkar serait sûrement d'accord avec cette affirmation, puis qu'il a plusieurs fois dans son œuvre inclus le Marxisme, les humanismes et même l'athéisme dans sa catégorie religieuse.

L'indologue nord-américain Gerald Larson (1938-2019), responsable pour l'embauche de Panikkar à l'UCSB, de sa part, propose une nouvelle notion de la religion, mais qui garde à peu près la même caractéristique générale que celle de Smart. Dans un article publié dans le même *Journal of the American Academy of Religion*, paru en 1978, il a défini la religion comme

> un 'système complet de communication humaine' (ou une 'forme de vie') montrant, principalement dans les modes 'commissif' (comme un 'acte de langage'), 'comportementale' et 'exercitif', comment une communauté se comporte lorsqu'elle est confrontée à une 'négation intranscendable des possibilités'[242] (Larson, 1978, p. 443).

Par conséquence, ces dont on appelle religions, « sont la classe d''entités' à laquelle le terme 'religion' peut être appliqué » et « les Études Religieuses sont un 'système complet de communication humaine' (ou une 'forme de vie') montrant

---

describe and understand a certain behaviour, from another point of view it deals with the supernatural and of religious behaviour.

[241] Another property of the exploration is that it is what may be called non-finite. That is, its boundaries cannot be too closely defined. For instance, some political ideologies possess a number of the properties typical of a religion-e.g. Maoism has its own doctrines, ethical values, conversion experiences, rituals and so on. Though we might hesitate to call it a religion in the full sense it yet has analogies to one and so one would expect that the methods and aims characterizing religious exploration would be relevant and useful in the case of Maoism. Further, one main reason why we might wish to explore religion and religions has to do with truth. We might seek to understand religions in order to have a better perspective on religious truth. This being so, any system which rivals religion would have some place in the exploration of religious truth.

[242] Religion is a 'complete system of human communication' (or a 'form of life) showing in primarily 'commissive,' 'behabitive,' and 'exercitive' modes how a community comports itself when it encounters an 'untranscendable negation of. . . possibilities.'

principalement dans les modes ‘verdictif’[243] et ‘expositif’[244] comment une communauté interprète les relations entre et dans l'intention de la religion et de son extension » (Larson, 1978, p. 443).

En ce qui concerne le sujet même de la religion, Panikkar a écrit un article - publié pour la première fois, simultanément en italien et en espagnol, en 1979 et republié dans l’Opera Omnia en 2016, *La religión del futuro o la crisis del concepto de « religión » : La religiosidad humana*, où il affirme que « la science des religions commence à se rendre compte, en ces temps postcoloniaux, qu'elle doit réviser radicalement la méthodologie utilisée pour étudier les traditions humaines dans leur aspect religieux » (Panikkar, 2016, p. 290).

C’est le résultat, entre outre, de la crise « du concept de ‘religion’, qui « peut être appliqué correctement » dans le cas des « religions abrahamiques, mais appeler l'hindouisme – qui serait de toute façon un amalgame de religions – ou, pire, le bouddhisme et le taoïsme, religion, représente une extrapolation injustifiée, alourdie de graves conséquences » (Panikkar, 2016, p. 290). Comme on l’a vu auparavant, il faudrait dans ces cas-là expliquer « que le mot 'religion' n'est rien d'autre qu'un simple symbole, sans aucune prétention à déterminer un contenu d'ordre conceptuel » (Panikkar, 2016, p. 290).

La crise du concept, se propage aussi à ce qui est considéré un problème religieux, puis que « pour une proportion croissante d'adeptes des religions traditionnelles, les véritables problèmes religieux se déplacent du domaine du sacré dans son sens classique vers le domaine du profane, sans exclure les domaines politique et technique » (Panikkar, 2016, p.294). Par conséquent

> Les grands problèmes religieux de l'humanité, [...], s'appellent aujourd'hui la faim, l'injustice, l'exploitation de l'homme et de la terre, l'intolérance, le totalitarisme, les guerres, le déni des droits de l'homme, et même le colonialisme et le néocolonialisme, [...]. Il est tout à fait évident que ces paroles ne représentent pas seulement un aspect technique, mais se réfèrent à des problèmes religieux réels, qui affectent la structure réelle de l'homme, de la société et de la réalité[245] (Panikkar, 2016, p. 294).

---

[243] Actes de paroles, « les verdicts sont caractérisés par le prononcé d'un verdict, comme son nom l'indique, par un jury, un arbitre ou un juge. Mais ils n'ont pas besoin d'être définitifs ; Il peut s'agir, par exemple, d'une estimation, d'un calcul ou d'une évaluation. Il s'agit essentiellement de donner une conclusion quant à quelque chose — un fait ou une valeur — dont il est difficile d'être certain pour différentes raisons » (Austin, 1962, p.156).

[244] Aussi un acte de parole, « Difficile à définir. Ils montrent clairement comment nos déclarations s’inscrivent dans le cours d’une discussion ou d’une conversation, comment nous utilisons les mots ou, en général, sommes explicatifs. Des exemples sont : ‘répondre', ‘argumenter', ‘concéder', ‘illustrer', ‘supposer', ‘postuler' (Austin, 1962, p.157).

[245] Los grandes problemas religiosos de la humanidad, […], se llaman hoy hambre, injusticia, explotación del hombre y de la tierra, intolerancia, totalitarismo, guerras, negación de los derechos humanos y aun

Cette déclaration est en syntonie avec les discussions qui avaient lieu en Amérique-latine autour de la Théologie de la Libération et aussi avec le mouvement décolonial qui commencerait quelques années plus tard.

Pour résoudre « la crise du concept de 'religion', il faudrait donc accepter « sa valeur comme symbole ». Mais de quel concept s'agit-il ? D'après Panikkar, « la science contemporaine des religions » tergiversent « sur le double type de définitions de la religion » : 1) celles « de type contenu », qui « définissent la religion en vertu de croyances objectives, de pouvoirs surnaturels, d'entités divines, etc. » […] fondamentalement basées sur les diverses cosmologies, métaphysiques et théologies des différentes traditions humaines » ; et 2) celles « de type continent », qui définissent les religion par leur fonctions, comme « sauver l'homme, le libérer, lui donner la paix, le conduire à sa plénitude, etc. […] basées sur les différentes anthropologies qui forment la base de l'attitude religieuse » (Panikkar, 2016, p. 300).

Cette discussion ne peut être cependant fructueuse, car

> les concepts ne se veulent pas seulement objectifs, mais aussi universels, même si ce n'est que dans le domaine dans lequel ils ont été conçus. C'est pourquoi il n'y a pas d'unanimité sur ce qu'est la religion, alors qu'il s'agit de différentes religions, qui le sont en partie parce que leur conception de la religion est différente. Le symbole, en revanche, ne souffre pas de cette inadéquation interculturelle inhérente au concept[246] (Panikkar, 2016, p. 302).

Le défi pour les études des religions resterait par conséquent dans le fait que l'approche des symboles « demande une méthodologie », qui soit aussi « partie de la méthodologie nécessaire pour faire face aux problèmes interculturels » (Panikkar, 2016, p.303-304). Il s'agît de la méthodologie interculturelle que nous allons voir plus loin.

Le premier invité du séminaire sur *La Nature des Études Religieuses* a été Richard Comstock (1928-2013), dont l'article étudié a été *The Study of Religion and Primitive Religion* (1971). Pendant la discussion, Panikkar et lui ont eu un désaccord au sujet de la distinction entre le mondain et le profane. Comstock a défendu l'idée que l'action de penser était liée à l'action de distinguer et qu'il fallait les séparer pour pouvoir étudier.

---

colonialismo y neocolonialismo,[…]. Es bastante evidente que estos vocablos no representan únicamente un aspecto técnico, sino que se refieren a auténticos problemas religiosos, que afectan a la estructura real del hombre, de la sociedad y la realidad.

[246] Los conceptos no solo pretenden ser objetivos sino también universales, aunque sea solo en el ámbito en el que fueron concebidos. Esto explica que no se puede llegar a ninguna unanimidad sobre qué es religión, cuando tratamos con religiones diferentes, que en parte son tales porque su concepción de la religión es distinta. El símbolo, en cambio, no padece de esta inadecuación transcultural propia del concepto.

« La religion est une réponse totale à la vie, mais la religion est aussi une distinction entre un objectif mondain et un objectif sacré » (Griffith, 1981, p. 5). Panikkar, cependant, « affirme que la distinction entre le sacré et le profane n'est pas nécessaire, le même acte rempli de sens sacré peut être une activité mondaine » (Griffith, 1981, p. 5).

Mais, à la fin, ils se sont mis d'accord sur la question principale concernant la fonction de la discipline :

> [...] Tous les phénomènes religieux comprennent toutes les distinctions plus une réalité transcendante. Les symboles du passé ne doivent pas nous guider. Nous avons besoin d'une pensée créative, d'une intégration éclectique. Panikkar met l'accent sur la prise de conscience du passé et l'entrée dans le présent. La plupart des questions théologiques et religieuses sont aujourd'hui politiques et économiques. Les Études Religieuses devraient aborder les questions clés de l'heure[247] (Griffith, 1981, p. 6).

Lors de la séance suivante, l'invité était le professeur Robert Michaelsen (1919-2000), qui avait écrit l'article *Constitution, Courts and the Study of Religion*, dans lequel il prenait une « approche sociologique » pour mieux « comprendre comment les tribunaux aux États-Unis agissent en tant qu'organe médiateur entre la liberté religieuse et les droits tels qu'ils sont énoncés dans la Constitution, d'une part, et l'étude et la pratique de la religion, d'autre part » (Griffith, 1981, p. 7).

La discussion s'est développée autour de la question de savoir comment « faire différemment [...] pour influencer les points de vue et les pratiques actuels » par rapport à la religion dans des structures scolaires, par exemple. Une des possibilités retenues était d'essayer « d'approfondir le concept de religion afin d'adopter une vision plus réaliste des religions du monde » (Griffith, 1981, p. 7). Cela a été considéré par Panikkar comme étant « l'un des rôles des Études Religieuses, articuler d'abord ces idées dans les universités afin qu'elles puissent atteindre progressivement les niveaux élémentaires » (Griffith, 1981, p. 7).

Un étudiant nommé Michael Pina, a pointé l'importance de l'application de « la connaissance des Études Religieuses dans le contexte social plus large ». Sa conclusion est que « les tribunaux, les chercheurs et le peuple » sont en train de parler des langages différents et qu'il faudrait « avoir une méthode » qui puisse les rassemblés tous les trois

[247] [...] Comstock defends limited objectivity: science is not perjorative, it is an ideal. It is a methodology that allows for correction in dialogue and an integration of perspectives need not be degrading. All religious phenomena includes all distinctions plus a transcedent reality. Past symbols should not call our shots. We need creative thinking, eclectic integration. Panikkar emphasizes taking cognizance of the past and entering onto the present. Most theological religious questions today are political and econonic. Religious Studies should address the key issues of the day.

(Griffith, 1981, p.7). La fonction de la discipline dans ce cas-là serait d'être une espèce de médiatrice ou de traductrice entre ces trois sphères de la société.

Pendant la discussion avec Larson sur son article *Prolegomenon to a Theory of Religion* (1978), ce dernier a expliqué la façon dont il considère « le département comme une communauté académique qui cherche à comprendre les diverses communautés religieuses, à découvrir leur essence religieuse sous-jacente et à dialoguer avec elles » (Ramos In : Griffith, 1981, p.8). Pour certains membres du séminaire,

> la communauté académique est aussi un autre type de communauté religieuse et [...] tout dialogue entre la communauté académique et la communauté laïque doit être un dialogue dans les deux sens et doit porter sur ce qui est important pour les deux communautés. Il ne s'agit pas de faire des Études Religieuses une nouvelle religion, mais de prendre conscience que les communautés n'existent pas isolément et que chacune existe à un niveau égal[248](Ramos In : Griffith, 1981, p. 8).

Cet argument les a amenés à la question « de l'usage du langage technique » comme une forme d'exclusion de la communauté laïque. Pour Larson, il faut « utilisez un langage technique lorsque vous parlez avec des érudits, et un langage profane lorsque vous parlez à l'ensemble de la communauté » et Panikkar a rajouté que « ce langage technique [...] fait partie de la particularité des Études Religieuses, et insère sa place particulière dans le dialogue religieux » (Ramos In : Griffith, 1981, p. 9).

Dans la rencontre avec l'historien du Bouddhisme, Robert Gimello (1942-), centré sur son texte *Mysticism in its Context,* ils ont discuté sur « l'applicabilité de la recherche académique » et son opinion était que la recherche et la vie sont inséparable. Il a rajouté aussi que les recherches en

> Études Religieuses n'ont pas pour but d'enrichir les personnes religieuses, mais de semer le doute dans l'esprit des gens sur leurs présupposés et de remettre en question leurs croyances les plus fondamentales – afin qu'ils puissent commencer à voir d'un point de vue plus universel. Et les Études Religieuses devraient synthétiser une telle vision du monde qui émerge du dialogue religieux[249] (Habib In : Griffith, 1981, p. 11-12).

Le dernier invité a été Walter Capps, et son livre *Ways of Understanding Religion*, publié en 1972. Pendant la discussion, « il a considéré le fait que personne n'est vraiment

---

[248] the scholarly community is also another kind of religious community and […] any dialogue between the scholarly and the lay community should be a dialogue in both directions and should concern what is important to both communities. This does not mean making a new religion out of Religious Studies, but a realization that communities do not exist in isolation, and that each exists on an equal level.

[249] Religious Studies is not to give enrichment to religious people, but to start a doubt in peoples' minds about their presupposition and to challenge their most basic beliefs – so that they may begin to see from a more universal standpoint. And Religious Studies should synthesize such world views that emerge from religious dialog.

d'accord sur ce que sont les études religieuses. Il n'y a pas de dénominateur commun à trouver ». À son avis « le mot religion est défini contextuellement, uniquement par son utilisation » et il est « important d'étudier la religion parce qu'elle aide à comprendre une autre culture ». Cependant, « Capps estime que les études religieuses sont très fragiles » et pense « que l'étude académique de la religion commence à devenir une science et si cela se produit, il craint que les études religieuses ne perdent toute leur vitalité », puis que « sa transformation en une étude scientifique » affabiliserait leur caractéristique de pouvoir « répondre à des questions individuelles sur le sens de la vie » (Otsuki In : Griffith, 1981, p. 16).

Capps a raconté aux étudiants combien il avait été étonné, lorsqu'il étudiait au séminaire en Suède, que l'on « n'a pas besoin d'être religieux pour étudier la religion », au contraire « il est nécessaire de vider la tête de la religion pour la voir objectivement ». En même temps, « il n'est pas tout à fait sûr qu'une personne puisse comprendre la religion à moins d'y être impliquée » (Otsuki In : Griffith, 1981, p. 16).

Sur le langage technique des études religieuses il a dit que « les professeurs s'énervent lorsque vous utilisez un langage religieux au lieu d'utiliser un langage académique » et qu'il faut « faire les deux - le personnel et l'académique ». D'un autre côté, « il estime qu'il est injuste qu'une personne religieuse reçoive une note inférieure parce qu'elle exprime des points de vue religieux. Comme exemple, Capps s'est souvenu d'avoir lui-même « [...] écrit une fois un article sur un article que Panikkar avait écrit », où il disait que l'article du dernier « était de la religion et non des études religieuses ». Panikkar lui a demandé si et « comment ce problème pouvait être surmonté. Capps a répondu que l'étude de la religion est motivée par un intérêt religieux. C'est l'intention que l'on a en entrant dans les études religieuses qui détermine l'orientation de l'homme » et qu'il « pense que l'étude de la religion pourrait être une vocation religieuse ». Le problème commence « lorsque vous considérez les études religieuses comme une religion ou que vous proposez la religion comme des études religieuses » (Otsuki In : Griffith, 1981, p. 17). À son avis « les études religieuses […] n'apportent pas de réponses », elles « ne font que faciliter la recherche en élargissant les horizons de la personne. Ici, à l'université, nous sommes en voyage et nous sommes mis en contact avec des matériaux et des outils qui nous aident dans notre voyage » (Otsuki In : Griffith, 1981, p. 18).

Finalement, Capps « pense que notre compréhension de la religion à partir des études religieuses est un progrès » et que « nous devons considérer la religion d'un point de vue social, politique et économique ». Il déclare aussi estimer que lorsque les études

religieuses se sont devenues une science, elles « sont trop isolées », alors « qu'il faut le replacer dans le contexte mondial ». La difficulté reposerait dans le fait « que les études religieuses n'ont pas de conférenciers notoires ou faisant autorité dans le domaine de la religion qui parlent des grands problèmes de notre époque » (Otsuki In : Griffith, 1981, p. 20). À mon avis, Panikkar avait cependant l'intention d'être cette personne et que beaucoup de gens l'ont considéré comme tel.

Les étudiants avaient eux aussi leurs opinions par rapport à la fonction des Études Religieuses, lorsque Panikkar, comme dans tous les séminaires qu'il a enseigné à Santa Barbara, leurs a demandé d'écrire une courte réflexion sur les discussions qui ont eu lieu et leur impact dans leurs études et dans leurs vies personnelles.

Griffith, dans sa réflexion, a utilisé la métaphore qui relève du cliché de la comparaison du monde a une maison qui brûle, afin de poser la question de son rôle en tant qu'« étudiant de la religion, […] dans ce théâtre de bûcherons en feu et de promeneurs sur la plage ? Comment puis-je passer au crible le sens des ruines entassées de nombreux passés et trouver dans sa crise même un lieu de compréhension ? » (Griffith, 1981, p. 22).

Il a argumenté que, contrairement aux sciences naturelles, les Études Religieuses ne peuvent pas « fonctionner en dehors de l'acte religieux et entièrement dans les limites de la raison » et, qu'en même temps, « […] nous ne pouvons pas prétendre faire de l'étude de la religion un acte religieux non critique [...] » (Griffith, 1981, p. 22). Il faudrait, cependant, reconnaître la capacité particulière des Études Religieuses « de se contempler comme conduisant à un acte intégratif, à un renouvellement et à une création d'ensemble, par opposition à des disciplines […] qui ne semblent conduire qu'à une plus grande fragmentation » (Griffith, 1981, p. 22). Pour conclure :

> […] Entretenir la maison, faire taire le feu au cœur de l'humanité : c'est le *dharma* des Études Religieuses. Et de cette façon, son devoir est récurrent et dynamique, car la maison doit être constamment reconstruite, de nouveaux matériaux utilisés et de nouvelles mains tournées vers le bâtiment[250] (Griffith, 1981, p. 22).

Steve Nizyborski s'intéresseait plus à « la question de l'objectif des Études Religieuses », puisqu'à son avis une approche plus élargit pourrait d'une certaine façon « libérer » la discipline « de la dépendance inutile vis-à-vis des tentatives passées d'étudier la religion, les religions et l'impulsion religieuse, et diriger » l'attention de sa

[250] […] To maintain the house, to quiet the fire in the heart of humanity: this is the dharma of Religious Studies. And in this way its duty is recurrent and dynamic, for the house must be constantly rebuilt, new material used, and new hands turned to the building.

communauté « sur ce que les Études Religieuses pourraient devenir » (Griffith, 1981, p. 23). Il voyait aussi le potentiel de la discipline par rapport au monde hors de l'académie et de son côté soi-disant scientifique, « dans la promotion d'une communication significative entre les personnes, les groupes religieux et les nations » (Griffith, 1981, p. 23), ce qui a été l'intention de Panikkar comme nous allons voir. Il attire l'attention sur le fait que, « si l'étude de la religion doit défier les attitudes et les croyances les plus profondes et les plus fondamentales de l'homme, elle doit aussi veiller à ne pas détruire les aspirations qui donnent aux Études Religieuses son existence même, à savoir l'élan religieux, la recherche de sens » (Griffith, 1981, p. 23).

Par rapport à la fonction des Études Religieuse, Mer Silvio affirme que la question centrale serait « de mieux comprendre la condition humaine » en regardant « le sentiment religieux » bien que « les autres aspects » qui lui appartiennent, comme « la politique, les relations sociales, l'économie, le système familial » etc. Il faudrait « une approche éclectique intégrée », puis que comme « toute autre entreprise académique, et découvertes (scientifiques), celles des Études Religieuses, devraient apporter des contributions pertinentes pour 'la personne dans la rue' » (Silvio In : Griffith, 1981, p. 24).

Comme la plupart des étudiants du séminaire, Diana Otsuki croyait au potentiel des Études Religieuses « d'aider le monde à devenir un meilleur endroit […] à travers » les recherches qui pourraient « aider à élargir les horizons des personnes dans le monde qui sont en position d'influencer la politique mondiale » et promouvoir « un sentiment de fraternité » en exposant « la tradition religieuse des autres nations » et les « cultures différentes » (Otsuki In : Griffith, 1981, p. 29). Elle a avoué avoir elle-même « considérablement élargi » ses « horizons », depuis qu'elle est rentrée dans les Études Religieuses, « en étant exposée à d'autres traditions religieuses » ; et à « être mieux en mesure d'entrer en relation avec quelqu'un d'une autre culture » sans « faire ou dire quelque chose qui offenserait les autres » (Otsuki In : Griffith, 1981, p. 29).

Cependant, la question du langage lui préoccupe :

> Je crains que si le langage des Études Religieuses ne devient que technique, personne en dehors de la communauté savante ne soit capable de comprendre notre recherche. [...] Pourquoi devrions-nous faire de la recherche qui ne profite à personne d'autre qu'à nous-mêmes, les chercheurs ? [...] Je vois les Études Religieuses tendre dans cette direction[251] (Otsuki In : Griffith, 1981, p. 29).

[251] I fear that if the language of Religious Studies becomes only technical, no one outside of the scholarly community would be able to comprehend our research. [...] Why should we be doing research that benefits no one but ourselves, the scholars? [...] I see Religious Studies tending in that direction.

Je partage cette crainte et à mon avis nos recherches sont toujours très peu accessibles aux gens hors de l'académie. L'œuvre même de Pannikkar est un très bon exemple d'un langage qui n'est pas du tout facile à comprendre, parfois même pour les chercheurs les plus expérimentés de la discipline. Pendant le master, je me suis retrouvé dans un congrès avec un professeur de philosophie assez connu au Brésil, qui m'a demandé comment est-ce-que je comprenais Panikkar. Il faut toujours vraiment travailler pour une diffusion plus démocratique du résultat de nos travails dans les études des religions.

Dans ce sens, l'étudiant George Ramos a conclu ce cycle de réflexions en disant que

> notre recherche pour découvrir collectivement cette fonction intégratrice dans les horizons multiformes et toujours plus vastes des Études Religieuses, nous invite maintenant à élargir son étreinte et à mieux comprendre son rôle dans la communauté totale de l'Homme. Pour commencer à travailler vers cet objectif commun enrichissant, les professeurs et les étudiants en religion doivent être conscients de la nécessité de considérer l'étude de la religion comme plus qu'une entreprise académique, limitée aux limites d'un département universitaire. J'oserais dire que les Études Religieuses pourraient alors être considérées comme cette voix qui tente de mieux comprendre le tissu multidimensionnel de la pluralité humaine et d'articuler la vision et la quête de rendre l'Homme entier[252] (Ramos In : Griffith, 1981, p. 32)

Comme on a vu, l'un des défis pour les études des religions resterait dans la méthodologie.

c) Le problème de la méthode

À partir de la reconnaissance de son histoire, il est possible de chercher, toujours sur le plan théorique, l'identité propre des Études Religieuses, qui peut être existentielle ou essentielle. L'identité existentielle consiste à être conscient que leur groupe existe « en tant qu'entité séparée [...] », qui est « à la fois un département institutionnalisé et un monde académique (communauté), un peu fermé (au reste du monde) mais respecté » (Panikkar, 1981b, p. 2).

[252] Our search to collectively discover this integrating function in the multifaceted and ever-expanding horizons of Religious Studies, now beckons us to expand its embrace and come to better understand its role in the total community of Man. To begin to work toward this commonly enriching goal, scholars and students of religion must be conscious of the need to view the study of religion as more than an academic endeavor, limited to the confines of an academic department. I would venture to say that Religious Studies might then be seen as that voice which attempts better understand the multi-dimentional fabric of human plurality and articulates the vision and the quest to make Man whole.

Quant à l'identité essentielle, la définition en est plus complexe, puis qu'elle exige une réponse à une « question double » par rapport à son contenu et a sa méthode. Sur le plan du contenu, on pourrait se demander si « les Études Religieuses ont leur propre objet ? ». La réponse pourrait être positive au cas où « la religion est considérée comme un domaine de recherche à part entière » ; mais plutôt négative, quand elle « est vue comme un vestige de matériaux qui ne sont pas scientifiquement absorbés (élaborés ou assimilés), qui sont des sujets de sciences particulières telles que l'anthropologie, la sociologie, la philosophie, etc. » ; enfin, positive et négative « si la religion est une dimension humaine entrelacée avec tous les autres faits humains étudiés par d'autres disciplines » (Panikkar, 1981b, p. 2-3).

Dans le dernier cas, « l'objet propre sera plutôt du type 'objet formel', c'est-à-dire que l'identité des études religieuses reposera sur sa méthode » (Panikkar, 1981b, p. 3). Mais, la question est de savoir s'il existe « une méthode appropriée inhérente aux Études Religieuses ? » (Panikkar, 1981b, p. 3). Dans ce cas-là le mot « approprié » pourrait avoir deux sens différents : il peut « signifier une méthode exclusive (propriété) ou une méthode […] légitime (avec propriété), qui permet la vérification et la falsification » (Panikkar, 1981b, p. 3).

Panikkar a choisi de traiter seulement les « caractéristiques des méthodes légitimes des Études Religieuses » : à savoir 1) « la méthode intégrative » qui, comme le nom l'indique intègre plusieurs méthodes, utilisées aussi par d'autres disciplines ; 2) « la méthode pluraliste », ou il s'agit d'« appliquer différentes méthodes générales de compréhension du phénomène humain sans déformer sa nature. Ces méthodes ne s'excluent pas mutuellement. Par exemple : structuralisme, phénoménologie, recherche historique, morphologie, analyse du langage, etc. » (Panikkar, 1981b, p. 3) ; 3) la méthode interculturelle ; et 4) l'interdisciplinarité. Ce sont ces deux dernières que nous allons approfondir plus avant.

Avant de poursuivre, il faut remarquer que cette caractéristique méthodologique pluraliste est au même temps « la fragilité » et la « force » des Études Religieuses, puisqu'elle est un obstacle à son identification « en tant que discipline particulière ». Grâce à elle cependant, les Études Religieuse sont vues « en tant que domaine d'étude complexe », qui « s'affranchit des compartimentations étanches » (Panikkar, 1981b, p. 3).

L'autre aspect donc de la crise de la discipline est celle de la méthode employée.

> […] comme un cercle vicieux : notre choix de méthode conditionne l'objet que nous étudions, mais nous ne pouvons pas l'approcher sans méthode. Ce cercle vicieux se produit à la fois au niveau ontologique et épistémologique, et à l'un

> ou l'autre niveau, le problème n'a pas de solution dialectique. Vous vous trouvez dans un piège et vous prenez ainsi conscience de vos présupposés. Une telle critique n'est jamais définitive, car elle conduit toujours à de nouveaux présupposés. Le processus est continu et, vu de cette façon, le cercle vicieux devient un cercle vital. Le processus est menaçant, parce qu'il met en question votre être le plus profond, mais ce questionnement est essentiel si nous voulons éviter la stagnation et le dogmatisme[253] (Griffith, 1981, p. 3).

Cette crise a été reconnue aussi par plusieurs étudiants du séminaire.

Un étudiant de master, nommé Jesse Knox III, qui est ultérieurement devenu Ministre principal de l'église du Bon Berger (*Church of the Good Sheperd*), a eu l'impression que

> la nature des Études Religieuses à ce stade ne peut pas être clairement définie. Les érudits actuels dans cette discipline ne sont pas parvenus à une méthodologie appropriée dans laquelle on peut étudier correctement la religion. Trop souvent, ils ne sont pas d'accord entre eux sur la façon d'aborder l'étude de la religion. Ainsi, leurs désaccords constants n'ont eu pour résultat que de créer de la diversité [...]. Et jusqu'à ce qu'une méthode solide soit développée, c'est-à-dire une méthode sur laquelle tout le monde sera d'accord, la situation actuelle sera lente à changer[254] (Knox III In : Griffith, 1981, p. 21).

Même si l'espoir d'obtenir une telle méthode me parait un peu naïve, j'ai eu à peu près la même impression encore en 2017, au début de mon master en Sciences de la Religion, à PUC Minas. Il y avait aussi dans mon département des visions complètement différentes par rapport à la discipline. Sans oublier la quantité d'événements qui étaient organisés dans le champ de cette étude pour discuter ces mêmes thèmes, et en plus ce qui concerne les épistémologies des Sciences de la Religion et de la Théologie. Il me semble que maintenant, en 2024, les sujets se sont finalement plus développés à propos de l'actualité.

La question à propos de la méthodologie était dans le centre de la réflexion de Glen Horecky, pour qui « les résultats de toutes les sciences » devraient être utilisés et rassemblés pour arriver à « une image plus complète de l'être humain » (Horecky In : Griffith, 1981, p. 27). Elle propose qu'on aille, d'abord, « au-delà des Lumières en

---

[253] [...] as a vicious circle: our choice of method conditions the thing we approach, but we cannot approach without a method. This vicious circle occurs at the ontological as well as the epistemological level, and at either level the problem has no dialectical solution. You discover you are in a trap and in this way become aware of your presuppositions. The process is a continual one, and see in this way the vicious circle becomes a vital circle. The process is threatening because it puts your deepest self in question, but questioning is essential if we are to avoid stagnation and dogmatism.

[254] The nature of religious studies at this point cannot be clearly defined. The present day scholars in this discipline have not arrive at a proper methodology in which one can adequately study religion. They too often disagree amongst themselves as to how to approach the study of religion. Thus their constant disagreements has only resulted in creating diversity […]. And until a sound method is developed, that is, one that all will agree upon this present situation will be slow in changing.

essayant d'envisager » une « philosophie holistique sur laquelle fonder », ce dont elle appelle, une « méthode métadisciplinaire », qui intègre « des méthodes particulières de recherche » et développe « un nouveau corpus de connaissances » (Horecky In : Griffith, 1981, p. 27).

Le développement d'« une nouvelle méthodologie » a été aussi suggéré par Michael Pina, qui était plus préoccupé à « combler le fossé entre les communautés 'académiques' et 'laïques', afin que nous puissions partager équitablement en tant que compagnons de pèlerinage dans un voyage vers un destin ultime (quel qu'il soit) » (Pina In : Griffith, 1981, p. 28).

Deux propositions différentes à être appliquées dans les classes et dans le département ont été suggérées par les étudiants, dans le cas du séminaire, et par Panikkar dans la conférence de la faculté.

Le dernier cycle du séminaire avait comme objectif principal d'organiser les sujets de discussions autour des Études Religieuses dans une conclusion qui réunissait les déclarations plus importantes et les questions qui s'en sont suivies par rapport aux différents thèmes suivants : « l'étudiant, l'étude, le contenu étudié et […] leur corrélation » (Griffith, 1981, p. 19). La référence utilisée pour arriver à cette structure était les trois éléments du « cadre linguistique sujet-verbe-objet et l'affirmation que ces trois éléments ne peuvent pas vraiment être considérés comme séparés » (Griffith, 1981, p. 19), comme dans la structure trinitaire de la réalité.

Dans la structure proposée par la communauté du séminaire chaque élément « implique leur propres questions » (Griffith, 1981, p. 19). L'étudiant doit se demander en premier « Qui suis-je ? D'où je viens ? » ; deuxièmement il faut se poser des questions par rapport à l'étude « Comment est-ce que j'étudie ? Comment puis-je m'y rendre ? » ; en troisième lieu « on demande du contenu : « Qu'est-ce que j'étudie ? Qu'est-ce que je m'attends à trouver ? ». Après ces trois phases et « dans la mesure où » on voit « la corrélation de ces éléments des Études Religieuses », il faut que l'étudiant se pose « également une autre question » qui « englobe les trois autres et, une fois posée, exige leur harmonie » : « Pourquoi est-ce que j'étudie cela ? Pourquoi est-ce que je rentre là-dedans ? » (Griffith, 1981, p. 19).

À partir de cette structure, les animateurs ont organisé un schéma qui réunissait « des déclarations concernant les Études Religieuses sur lesquelles tout le monde peut s'accorder », et « des questions que tout le monde s'accorde à considérer comme des questions », ayant comme but construire « les bases d'un dialogue fructueux, car se mettre

d'accord sur les questions est un bon premier pas » (Griffith, 1981, p. 19). Voici le schéma produit :

L'étudiant

a) L'étudiant en religion apporte à son étude un horizon religieux particulier.
b) Cet horizon religieux émerge d'un contexte culturel particulier et est vécu à travers un langage particulier.
c) Les motivations particulières de l'étudiant s'expriment également dans le contexte de cet horizon.
1) L'horizon religieux est-il une partie constitutive de l'étudiant ?
2) Dans quelle mesure cet horizon conditionne-t-il l'étude de la religion ?
3) Dans quelle mesure l'étudiant peut-il être conscient de la totalité de son horizon ?
4) L'étudiant doit-il tenter de mettre entre parenthèses l'influence de son horizon ?

L'étude

a) Par étude, nous entendons l'approche globale de toute question religieuse.
b) L'étude exige un langage commun.
c) Ce langage nous fournit les outils de notre méthode.
d) L'utilisation d'une méthode particulière conditionne les résultats de notre étude.
e) L'étude nécessite une réflexion critique sur le choix de la méthode et sa relation avec notre horizon.
1) L'étude de la religion a-t-elle une méthode qui lui est propre ?
2) Quelle place la science doit-elle avoir dans l'étude de la religion ?
3) Une science de la religion est-elle nécessaire et/ou suffisante pour l'étude de la religion ?

Le contenu de l'étude

a) Le contenu de l'étude est constitué de toutes les questions religieuses.
b) La religion est un élément constitutif de l'expérience humaine.
c) La religion s'incarne dans la langue et se maintient à travers la culture.
d) Une distinction peut être faite entre la religion et les institutions religieuses.
1) Qu'est-ce qui constitue une question religieuse ?
2) Les religions traditionnelles ou institutionnalisées épuisent-elles le contenu de l'étude ?
3) Dans quelle mesure le contenu de l'étude est-il objectivable ?
4) La question de la vérité religieuse fait-elle partie du contenu de l'étude ?

Leur corrélation

a) Les trois éléments ci-dessus ne sont pas séparés mais nécessairement corrélés les uns aux autres.
b) Cette corrélation doit être intégrale et harmonieuse.
c) Cette intégration et cette harmonie devraient exister à la fois au niveau intradisciplinaire de l'étudiant-étude-contenu des études, et au niveau interdisciplinaire, interreligieux et interculturel.
d) Les Études Religieuses en tant que symbole devraient représenter cette corrélation harmonieuse.
1) Dans quelle mesure les Études Religieuses ont-elles symbolisé cette harmonie intégrale ?
2) Dans quelle mesure pouvons-nous nous attendre à ce que les Études Religieuses servent activement de lien et de catalyseur pour cette harmonie ?[255] (Griffith, 1981, p. 19-20).

[255] The student

a) The student of religion brings to his/her study a particular religious horizon.

La structure complète est citée ci-dessus, car je la considère comme assez pertinente tant pour cette recherche que pour les études des religions de manière générale. Il me semble que, même aujourd'hui, elle pourrait être utilisée dans les classes, surtout dans l'introduction des discussions autour de l'épistémologie et de la méthode propre à la discipline.

Panikkar a proposé aussi dans la conférence de la faculté un exercice de définition des Études Religieuse à partir de leur « praxis d'enseignement » et il est arrivé aux « points suivants » :

> 1. Nous enseignons de manière individualiste ce que nous jugeons le mieux. Il n'y a pas de coordination visible.
> 2. [...] la coordination ne doit pas être une imposition, mais le libre choix d'un plan général convenu par consensus.
> 3. Nous nous chevauchons souvent, bien qu'à partir de perspectives très différentes, ce qui peut être intéressant et constructif dans un certain sens, mais aussi déconcertant si un modèle plus fondamental n'émerge pas.

---

b) This religious horizon emerges from a particular cultural context and is lived through a particular language.
c) The particular motives of the student are also expressed in the context of this horizon.
1) Is the religious horizon a constitutive part of the student?
2) To what degree does this horizon condition the study of religion?
3) To what extent can the student be aware of the totality of his/her horizon?
4) Should the student attempt to bracket the influence of his/her horizon?

<u>The study</u>

a) By study we understand the total approach to any religious issue.
b) The study demands a common language.
c) This language provides us with the tools of our method.
d) The use of a particular method conditions the findings of our study.
e) The study requires a critical reflection upon our choice of method and its relation to our horizon.
1) Does the study of religion have a method proper to itself?
2) What place should science have in the study of religion?
3) Is a science of religion necessary and/or sufficient for the study of religion?

<u>The Content of Study</u>

a) The content of study is all religious issues.
b) Religion is a constitutive element of human experience.
c) Religion is embodied in language and maintained through culture.
d) A distinction can be made between religion and religious institutions.
1) What constitutes a religious issue?
2) Do traditional or institutionalized religions exhaust the content of study?
3) To what extent are the contents of study objectifiable?
4) Is the question of religious truth part of the content of study?

<u>Their correlation</u>

a) The three elements above are not separate but necessarily correlated to each other.
b) This correlation should be allowed to be an integral and harmonious one.
c) This integration and harmony should exist both on the intradisciplinary level of student-study-content of study, and on the interdisciplinary, interreligious, and cross-cultural level.
d) Religious Studies as a symbol should stand for this harmonious correlation.
1) To what extent has Religious Studies symbolized this integral harmony?
2) To what extent can we expect Religious Studies to actively serve as a nexus and a catalyst for this harmony?

> 4. Nous laissons à découvert de grands domaines d'études religieuses. [...] (Le marxisme, les religions africaines, les questions contemporaines, la religiosité latino-américaine...)
> 5. De facto, le diplômé en études religieuses sort du programme avec des idées plus ou moins déconnectées concernant certains aspects de la religion - à l'exception de ceux qui se sont spécialisés dès le début et ont suivi principalement un enseignant particulier qui leur a offert un centre de référence.
> 6. Nous semblons éviter les questions brûlantes touchant la religion et d'autres branches de l'université et de la vie. Je ne me réfère pas seulement à des questions morales comme l'avortement ou la justice, mais aussi à d'autres préoccupations telles que la guerre, la paix, la violence, l'ordre politique, les drogues, le fanatisme, la nature des révolutions, le pouvoir de la magie, l'économie en tant que religion, la religion et la technologie, la religion et les relations internationales, etc. On peut avoir tendance à pratiquer une sorte d'archéologie religieuse sous le couvert de l'Histoire des Religions [...][256] (Panikkar, 1981b, p. 6-7).

Il dit aussi qu'il avait déjà suggéré de nouveaux sujets pour des cours devant se tenir en 1979 et il a, en fait, lui-même mis en pratique ce dernier point dans les cours de la prochaine étape de sa trajectoire académique qui concerne le projet pour la paix, comme nous le verrons plus loin.

À partir de ces points plutôt critiques et négatifs, il suggère de possibles « décisions corporatives » pour le département, à savoir :

> 1. Une offre plus systématique des questions centrales des Études Religieuses. [...]
> 3. […] savoir comment traduire (incarner - si vous voulez) l'approche interculturelle et interdisciplinaire dans nos propres cours. [...]
> 7. Nous ne pouvons pas faire exister artificiellement une école de pensée, mais l'orientation interculturelle et interdisciplinaire a suffisamment de potentialité et de flexibilité pour donner une image à 'l'école de Santa Barbara'[257](Panikkar, 1981b, p. 6-7).

---

[256] 1. We teach individualistically what we deem best. There is no visible coordination.
2. [...] coordination should not be an imposition, but the free choice of a general plan agreed upon by consensus.
3. We often overlap, although from much different perspectives, which may be interesting and constructive in a certain sense, but also bewildering if a more basic pattern does not emerge.
4. We leave uncovered great areas of Religious Studies. [...] (Marxism, African Religions, Contemporary Issues, Latin American Religiousness...)
5. De facto the graduate in Religious Studies comes out of the program with more or less disconnected insights regarding some aspects of Religion--with the exception of those who have specialized since the very beginning and have followed mainly one particular teacher who has offered them a center of reference.
6. We seem to shun the hot issues touching Religion and other branches of Academia and Life. I refer not only to moral issues like abortion or justice, but also to other concerns such as war, peace, violence, political order, drugs, fanaticism, the nature of revolutions, the power of magic, economy as religon, religion and technology, religion and international relations, etc. We may have a tendency to practice a kind of religious archaeology under the cloak of History of Religions […]

[257] 1. A more systematic offering of the central matters of Religious Studies. [...]
3. An important and delicate point here is how to translate (incarnate--if you will) the cross-cultural and interdisciplinary approach in our own courses.

L'importance donnée aux facteurs interculturel et interdisciplinaire apparaît évidente, comme nous allons voir maintenant.

6.2 L'Interdisciplinarité

Une conférence donnée à un corps d'étudiants chrétiens européens à Bâle, en Suisse, en 1967, a été révisée par Panikkar et publiée en 1985 à la revue Interculture[258], puisque les éditeurs sentaient qu'elle était applicable à la réalité des universités nord-américaines, sous le titre *Present-day university education and world cultures*. Dans cet article, il présente son avis sur les universités de l'actualité. À son avis, différemment des périodes antérieures où elles étaient, d'abord, « un corps sociologique » et, deuxièmement, « un domaine objectif de connaissance », elles se sont devenues « un groupe dans lequel les élèves jouent le rôle le plus important » et des « lieux réservés à la formation de la jeunesse, à la transmission du savoir et de l'industrie du savoir dont nous croyons avoir besoin, au moyen desquels une élite éduquée peut avoir une plate-forme pour la vie, l'action, la politique et le savoir » (Panikkar, 1985, p. 3). Mais, surtout, il souligne qu'elles présentent un modèle anthropologique éducationnel « essentiellement occidentale » dans sa « conception » de l'être humain, « de la culture et de la civilisation ». Ainsi, leurs « fondations […] constituent la base de tout ce qui porte le nom d'ordre mondial, de culture mondiale, de science, de technique, etc. » en étant héritées du colonialisme, c'est-à-dire, d'une « dominance Européenne », qui a laissé une « cicatrice […] plus profonde qu'on imagine » (Panikkar, 1985, p. 3-4).

Cette « nouvelle époque du colonialisme », qui pourrait aussi être appelée « néo-colonialisme », garde en gros les mêmes prémisses du colonialisme tout court, en ce sens que l'

> […] hypothèse sous-jacente qu'un seul modèle, une seule structure est possible pour la vie civilisée : en d'autres termes, que la culture est monomorphe. Cela implique que tout ce que nous avons à faire, par tous les moyens possibles à notre disposition et dans les limites de notre conscience actuelle, est d'introduire dans le monde entier cet ordre politique qui vaille la peine. En d'autres termes, il n'y a qu'un seul Dieu, une seule religion, une seule économie

7. We cannot bring a School of Thought artificially into existence, but the cross-cultural and interdisciplinary focus has enough potentiality and flexibility as to provide an image to the 'School of Santa Barbara.

[258] "L'une des plus anciennes réalisations de ce que nous appelons aujourd'hui la philosophie interculturelle est l'Institut Interculturel de Montréal et sa revue Interculture. L'institut a été créé en 1963. Son programme a été mis en place par ses trois fondateurs-directeurs successifs Jacques Langlais, Robert Vachon et Kalpana Das, (disciples) qui ont mis en œuvre dès le début la pensée de Raimon Panikkar » (Verhoeven, 2008, p.219).

> mondiale, une seule solution ou une seule issue aux problèmes de l'humanité[259] (Panikkar, 1985, p. 4).

Les préoccupations de Panikkar à ce sujet se sont manifestées dès les premières années de son séjour à Santa Barbara. Dans un memo daté du 29 mai 1974, adressés à la faculté des Études Religieuses, il disait que comme il ne serait pas là dans la prochaine réunion de la faculté il voulait attirer l'attention sur deux questions, vues comme un avertissement et un défi.

L'avertissement était sur ce qu'il a appelé avant de « l'industrie du savoir ». Il leur disait qu'il fallait

> considérer la situation globale et ne pas se contenter de « produire » des étudiants-diplômés se dirigeant vers le maximum (comme toute attitude pré-écologique et pré-anti-consumérisme) au lieu d'avoir l'intention de produire un optimum, à la fois en ce qui concerne les étudiants diplômés et les besoins de la société où l'étudiant doit vivre[260] (Panikkar, 1974).

Le défi leur avait été présenté précédemment, mais c'est un point sur lequel Panikkar « insiste constamment » : la situation actuelle « nécessite une refonte créative de notre programme », vue que « c'est précisément en Études Religieuses que l'on pourrait prévoir un programme d'études supérieures (également de nature interdisciplinaire) qui pourrait devenir une caractéristique unique de toute l'Université avec des répercussions à l'échelle nationale » (Panikkar, 1974). Comme solution, il suggère la réalisation « d'un symposium à l'échelle du campus (précédé d'un colloque du département) pour traiter du problème » (Panikkar, 1974). D'après les documents, cette solution a certes été accueillie par le département, mais n'a pas eu beaucoup d'adhésion de la faculté dans sa réalisation.

Dans une autre correspondance à ses collègues de la faculté, datée le 9 avril 1979, Panikkar dit avoir lu dans leurs documents précédents, qu'ils répètent les mêmes questions « sans les mis en œuvre », il faudrait donc les « reconsidérer ». Il rajoute avoir observé « une certaine fatigue avec – 'l'interdisciplinarité' et 'l'interculturalité' », mais qu'il est « convaincu de leur importance et pense qu'ils devraient être conservés » (Panikkar, 1979c, p. 1). À son avis,

---

[259] underlying assumption that only one pattern, one unique structure is possible for civilized life: in other words, that culture is monomorphous. This implies that all we have to do, by all possible means at our disposal and within the limits of our present-day conscience, is to introduce this only worthwhile political order into the whole world. In other words, there is only one God, one religion, one world economy, one solution or way out of humanity's problems.

[260] […] consider the overall situation and not just 'produce' graduate-students heading towards maximum (like any pre-ecological and pre-anti-consumism attitude) instead of intending to produce an optimum, both in regards to the graduate students and the needs of society where the student has to live.

> La difficulté réside dans le fait qu'il s'agit d'innover. Le problème, c'est que nous ne rendons pas justice aux deux voies en abordant de « nouveaux » sujets. Ce qu'il faut, à mon avis, ce sont de nouvelles méthodes. Dans la terminologie scolastique, ce qui fait la nouveauté des études interdisciplinaires et interculturelles est leur « objet formel » et non leur « objet matériel »[261] (Panikkar, 1979c, p. 1).

Vis-à-vis de l'interdisciplinarité il trouve que leur département pourrait « faire quelque chose dans la direction d'une collaboration mutuelle » « avec d'autres Départements », comme ceux « de l'Art, de Sociologie, de l'Histoire, de Philosophie, de Psychologie et même des Sciences », qui enseignent sur « les rituels, les religions, les mythes, les icônes, la vie après la mort, les idéologies, les croyances, etc. » (Panikkar, 1979c, p. 2). Cette action serait comme « une sorte de reconstitution pratique de notre nature interdisciplinaire et interculturelle » (Panikkar, 1979c, p. 2).

Comme on a vu ci-dessus, Panikkar cite l'interdisciplinarité comme l'une des méthodes possibles pour les Études Religieuses et en mentionne plusieurs fois comme une des principales caractéristiques de la discipline. Il reste à voir quand-même de quelle façon l'interdisciplinarité pourrait être mise en pratique comme méthode.

Il attire l'attention sur ce en quoi consiste l'interdisciplinarité :

> Il s'agit de bénéficier des résultats de recherches d'autres disciplines, de les coller à un nouveau corpus de connaissances à travers d'une méthode méta-disciplinaire. Cela représente le défi des Études Religieuses pour leurs disciplines subordonnées. Elles ont besoin d'utiliser les résultats d'autres sciences et de les rassembler pour soutenir une image plus complète de l'être humain dans sa recherche de significations essentielles[262] (Panikkar, 1981b, p. 5).

C'est un défi aussi pour les personnes chercheuses de la religion, puisqu'il faut « faire attention à ne pas mélanger les méthodes » et à comprendre que « chaque discipline » a « sa propre méthode ». La méthode « interdisciplinarité ne signifie pas l'étude d'une discipline avec les méthodes d'une autre [...] », comme faire de la sociologie avec les méthodes de la psychologie. Cette démarche consiste à tirer parti des résultats et des avancées issues d'autres disciplines, en les intégrant dans un nouveau corpus de

---

[261] The difficulty lies in that we should break new grounds. The problem is that we do not do justice to the two tracks by taking up 'new' subject-matters. What is needed, in my opinion, are new methods. In Scholastic terminology, what makes the newness of interdisciplinary and crosscultural studies is its 'formal' and not its 'material object (Panikkar, 1979, p.1).

[262] It means to benefit from the results and researches of other disciplines, glueing them onto a new body of knowledge by means of a meta-disciplinary method. This represents the challenge of Religious Studies to it subservient disciplines. It has to utilize the results of the other sciences and bring them together to bear upon a more complete picture of the human being in its quest for ultimate meaning.

connaissances à travers ce que Panikkar désigne comme une « méthode méta-disciplinaire ». Elle peut être :

> 1. externe aux Études Religieuses », soit de façon : a) Formaliste (Phénoménologie ou Structuralisme) ou b) Philosophique (Herméneutique, méthodes mythologiques, psychanalytiques, philologiques, etc.)
> 2. interne ou spécifique aux Études Religieuses. [...] C'est qui reste toujours une question très discutable (Panikkar, 1981b, p. 5).

Ces idées ont été publiées ultérieurement, en 2003, dans un livre qui s'appelle *Pace et Interculturalità. Una riflessione filosofica* et sont maintenues dans la publication du volume VI de *l'Opera Omnia*, de 2012, ce qui démontre la connexion qu'il fait entre l'interdisciplinarité et l'interculturalité. C'est-à-dire aussi, qu'il a gardé à peu près la même opinion par rapport à ce sujet jusqu'à la fin de ses jours, quand il a organisé *l'Opera Omnia*. Dans ce texte, il rajoute quand-même que, « l'interdisciplinarité [...] aspire légitimement à dépasser la 'barbarie de la spécialisation' » parce qu'elle « concerne la relation et l'enrichissement mutuel des différentes disciplines [...] qui ont un sens au sein d'une culture » (Panikkar, 2012b, p. 330).

Cette interdisciplinarité diffère, cependant, de la transdisciplinarité, qui « ne revendique pas des droits sur l'approfondissement des diverses disciplines » - ce qui serait la « *multidisciplinarité* » -, « mais plutôt sur l'ouverture à 'quelque chose' (d'ineffable et d'indéfinissable), qui recoupe et dépasse chaque discipline particulière » (Panikkar, 2012b, p. 330).

Par rapport à ce qu'il appelle la multidisciplinarité, Smart considère que « la religion a de l'importance pour l'histoire, l'art, la société, la politique, etc. », il faut donc qu'elle soit « étudiée par une variété de méthodes et de disciplines », pour que « l'historien, le sociologue, etc., puissent retracer » ses « mouvements » et ses « structures ». Dans ce sens-là son étude « est polyméthodique » de la même manière que « la science politique, l'économie et la sociologie, qui sont elles-mêmes aspectuelles » (Smart, 1975, p. 100)

Panikkar fait référence à l'œuvre du physicien franco-roumain, Barasab Nicolescu (1942-) en ce qui concerne la « distinction entre multidisciplinarité et transdisciplinarité – cette dernière entendue comme se rapprochant de » la notion *panikkarienne* « d'interculturalité (mais dans le champ culturel de la science moderne) » (Panikkar, 2012b, p. 330).

Dans son livre *La transdisciplinarité : Manifeste*, Nicolescu a écrit que ce terme est apparu il y a trois décennies, presque simultanément, dans les travaux de chercheurs aussi divers que « Jean Piaget, Edgar Morin, Eric Jantsch et bien d'autres » et qu'il a été « inventé à l'époque pour traduire le besoin d'une transgression jubilatoire des frontières entre les disciplines, surtout dans le domaine de l'enseignement, d'un dépassement de la pluri et de l'interdisciplinarité » (Nicolescu, 1996, p. iii). C'est-à-dire que la transdisciplinarité est déjà un pas en avant par rapport à l'interdisciplinarité et se rassemble plutôt à la méthode interculturelle de Panikkar, que nous allons voir bientôt.

D'après l'érudit des études des religions Brésilien, Gilbraz Aragão, « la transdisciplinarité opérationnalise une nouvelle façon complexe de voir et de comprendre la nature, la vie et l'humanité ». Elle « engendre une logique ternaire pour la gestion des controverses et stimule la construction des connaissances » en recherchant « l'unité des connaissances, entre et au-delà des disciplines scientifiques, y compris notre subjectivité et nos sagesses traditionnelles pour aider à trouver un sens à l'existence » (Aragão, 2020, p. 290).

Il est peut-être bien pour ça que Panikkar attire l'attention sur le

> danger d'extrapoler la méthode interdisciplinaire pour l'appliquer aux études interculturelles. Cela serait une erreur, car celles-ci appartiennent à un ordre différent. Chaque culture est une galaxie qui vit de son propre *mythos* [...], où ce que nous appelons 'bien', 'vérité', 'beauté' ou 'réalité' acquiert un sens concret [...] (Panikkar, 2012b, p. 331).

Panikkar revient notamment sur la question des mots, qui ont « des contours culturels que nous devons respecter et dont nous devons être conscients pour ne pas tomber dans le piège du multiculturalisme », qui « révèle aussi le syndrome colonialiste qui consiste à croire qu'il existe une culture supérieure à toutes les autres – une métaculture – capable d'offrir à celle-ci une hospitalité bien intentionnée et condescendante » (Panikkar, 2012b, p. 330).

Le concept d'interdisciplinarité présenté, appliqué à la recherche sur l'interculturalité, pose également la question de la diversité. Panikkar attire l'attention sur le fait que nous, personnes chercheuses, devons non seulement approfondir nos études sur la base des disciplines disponibles qui abordent le thème des religions, de la culture et de leurs développements, mais aussi être conscients de la subjectivité de l'objet de la recherche, compte tenu de sa complexité. C'est-à-dire relever le défi de ne pas tomber dans un réductionnisme manichéen et classificatoire, en tenant compte du fait qu'il s'agit de la « croyance du croyant » et non de celle du chercheur. Rappelant que « la

classification doit pratiquer une sorte de réductionnisme à un certain type de langage conceptuel et universel qui n'est pas adéquat pour transmettre les croyances non objectivables et souvent non homogènes de leurs croyants respectifs » (Panikkar, 2013, p. 113).

À diverses époques, la création de nouvelles catégories est nécessaire pour mieux exprimer cette diversité de croyances, de cultures, de convictions qui peuvent surgir et Panikkar souligne « l'effort bien intentionné » de Max Müller « pour rendre le monde védique compréhensible à l'Occident » en créant les « hypothèses du katohénoïsme ou de l'hénothéisme » pour expliquer le théisme contenu dans les Védas, sans utiliser les classifications habituelles « monothéisme » et « polythéisme », car « il existe plusieurs formes possibles de monothéisme » (Panikkar, 2013, p. 121-122).

Un autre argument est avancé par Panilkkar lui-même, dans sa conférence aux *Glifford Lectures*, lorsqu'il souligne que :

> Dans le monde d'aujourd'hui, nous ne pouvons plus réfléchir à de telles questions dans les limites exclusives d'une seule culture ou tradition. Les questions en jeu nous concernent tous profondément, hindous et aussi chrétiens, peuples de l'Ouest comme du Sud, etc. Il n'est que juste que, dans la mesure du possible, nous prenions en compte ce savoir humain et ses diverses expressions[263] (Panikkar, 2013, p. 259).

Et les études de la religion sont « généralement négligées dans de telles discussions » (Panikkar, 2013, p. 259). L'interdisciplinarité, les hypothèses scientifiques, la nécessité d'acquérir des connaissances dans au moins plus d'une religion, font des chercheurs et chercheuses de la religion des professionnels clés pour la recherche sur le pluralisme religieux et l'interculturel.

> Si les études religieuses s'intéressent à l'analyse des valeurs ultimes et des anti-valeurs de l'homme, y compris l'homme contemporain, la tâche de ces études devrait être d'essayer de comprendre les contextes traditionnels et modernes qui donnent un sens à ces valeurs. Cela signifie que de telles études, de par leur nature même, sont non seulement interculturelles, mais aussi interdisciplinaires[264] (Panikkar, 2016, p. 455).

Dans sa thèse de doctorat défendue aussi à l'EPHE et dirigée par Claude Langlois (1937-), *Raimon Panikkar et l'Interculturel. Racines théologiques et environnement*

---

[263] In today's world we can no longer reflect on such problems within the exclusive limits of a single culture or tradition. The issues at stake concern and deeply involve all of us, hindus as well as Christians, people of the West as much as those of the South, etc. It is only fair that, as far as possible, we also take into account these human wisdoms and their diverse expressions.

[264] Si los estudios de religión se ocupan del análisis de los valores y los antivalores últimos del hombre, incluido el hombre contemporáneo, la tarea de dichos estudios debería ser intentar entender los contextos tradicionales y modernos que dan sentido a estos valores. Esto quiere decir que tales estudios, por su propia naturaleza, no son únicamente interculturales, sino que son también interdisciplinarios.

philosophique d'une ontologie relationnelle, Maria Kopecka-Verhoeven affirme « que la méthode de la philosophie interculturelle ne peut pas être réduite à des limites franchies par une espèce d'interdisciplinarité ou de transdisciplinarité ». À son avis, « comme Panikkar le souligne, l'interdisciplinarité propose des relations et des enrichissements mutuels possibles des disciplines tout en aspirant à vaincre les limites de la spécialisation étroite des connaissances », alors « non seulement, elle ne peut s'appliquer qu'aux disciplines homogènes, mais elle opère dans le contexte des disciplines appartenant à la même culture » (Kopecka-Verhoeven, 2008, p. 565). L'autrice fait « la même remarque concernant la transdisciplinarité » puis que « même si celle-ci va un peu plus loin » et

> ne prétend pas cultiver les différentes disciplines (c'est l'affaire de la multidisciplinarité) mais plutôt, à travers ces disciplines, elle entend trouver un nouvel espace de rencontre, un « quelque chose » (souvent ineffable ou indéfinissable), une méthode qui dépasse les disciplines particulières (Kopecka-Verhoeven, 2008, p. 181).

L'érudit des religions espagnol J. Abraham Vélez de Cea est aussi d'accord que « l'interdisciplinarité n'est toutefois pas suffisante pour garantir ce dont Panikkar appelle 'principe de compréhension comme conviction' », qui reconnais « que nous ne pouvons pas comprendre les religions des autres si nous ne participons pas dans une certaine mesure à l'horizon d'intelligibilité du croyant ». Ce principe va aussi

> au-delà des approches phénoménologiques de l'étude des religions. [...] La méthode phénoménologique telle qu'elle est communément comprise est insuffisante pour saisir la croyance du croyant. Puisqu'il n'y a pas de croyance nue ou pure séparée de la personne qui croit, la connaissance ou le noème d'un phénoménologue religieusement sceptique ne correspond pas à la croyance ou au pisteuma du croyant. Par conséquent, les études des religions sont quelque peu incomplètes tant qu'elles se limitent à analyser et à décrire les phénomènes religieux de l'extérieur[265] (Vélez de Cea, 2014, p. 70).

Verrons alors finalement quelle est la méthode proposée par Panikkar pour les études interculturelles de la religion.

6.3 La méthode interculturelle

[265] beyond phenomenological approaches to the study of religions. [...] the phenomenological method as it is commonly understood is insufficient to capture the belief of the believer. Since there is no naked or pure belief separate from the person who believes, the knowledge or noema of a religiously skeptical phenomenologist does not correspond to the belief or pisteuma of the believer.7 Consequently, studies of religions are somewhat incomplete as long as they limit themselves to analyzing and describing religious phenomena from the outside.

Pour que la méthode interculturelle puisse être appliquée dans les Études Religieuses, il faut d'abord mieux comprendre le concept d'interculturalité et la relation entre la religion et la culture, qui a été proposée par Panikkar dans son anthropologie interculturelle de la religion. Comme on a vu, il s'agit d'une anthropologie qui « [...] ne peut pas reposer sur une compréhension partielle de l'être humain en fonction des données fournies par une seule culture » (Panikkar, 2016, p. 289) et qui s'est basée dans « l'axiome », qui proclame que « [...] l'auto-conscience » de l'être humain « appartient à sa nature » ; « ce qu'il dit ou croit de lui-même appartient à ce qu'il est » (Panikkar, 2016, p. 291). De cette façon, l'anthropologie, « ne peut pas être une science purement objective : l'homme n'est pas un simple objet » (Panikkar, 2016, p. 291).

A partir de ces présupposes, il construit une trilogie sur laquelle « l'étude interculturelle de la réalité » pourrait offrir pour reconnaître la religion dans une culture donnée :

1) ce qu'il appelle *x* est « le prédicat humain » qu « 'il y a dans chaque culture : la conscience » que la personne « de cette culture a de sa situation dans le monde. […] c'est-à-dire l'énigme de l'homme tel qu'il se voit, ce qu'il croit être, collectivement ou individuellement, isolément ou comme faisant partie d'une réalité plus grande, etc. »

2) le *y* représente « un terme idéal ou une fin de cette existence humaine […], ce que l'homme croit réellement que ce *y* est, ce qu'il doit être ou ce qu'il sera » ;

3) « il y a troisièmement la conviction que *x* est différent de *y*, et qu'il y a un chemin ou une relation entre l'un et l'autre. [...] Cette fonction est ce qu'on pourrait proprement appeler la religion : le chemin qui mène de *x* à *y* » (Panikkar, 2016, p. 304).

Dans ce sens une méthode interculturelle doit considérer la religion dans son « sens large », c'est-à-dire, comme

> […] un transcendantal humain, […] un mode d'être inhérent à l'être humain et donc concomitant à toutes ses attitudes, et non une catégorie ou une classe de manières d'être ou d'actions de l'homme. La religion en ce sens peut être définie comme la dimension ultime de l'homme. Les différentes manières de comprendre et d'interpréter cette dimension constituent les différentes religions dans leur sens anthropologique, les cristallisations historiques de ces religions et de la religion dans son sens sociologique[266] (Panikkar, 2016, p. 305)

[266] [...] un trascendental humano, [...] un modo de ser inherente al ser humano y por eso concomitante con todas sus actitudes, y no una categoría o clase de modos de ser o de acciones del hombre. La religión en este sentido puede definirse como la dimensión última del hombre. Las diversas formas de entender e interpretar esta dimensión constituyen las diversas religiones en su sentido antropológico, las cristalizaciones históricas de estas religiones y de la religión en su sentido sociológico

La vision présentée par Panikkar sur la relation entre religion et culture pourra peut-être aider à mieux comprendre cette notion de « la religion comme dimension ultime » de la personne humaine. Il considère que :

> *a) La religion est un fait culturel.*
> non seulement dans ses institutions et ses incarnations concrètes, mais aussi dans sa doctrine et ses intuitions ultimes. [...] Une telle religion n'aurait pas de sens si la langue divine n'était pas aussi une langue intelligible aux hommes de son temps. [...]
> *b) La culture est un fait religieux.*
> Si l'on exclut de la culture le fait religieux, c'est-à-dire la dimension du fait ultime et sa prétention à offrir le terrain où l'homme peut développer toutes ses potentialités, la culture cesse d'être telle [...]. Chaque culture [...] aspire à offrir à l'homme la possibilité d'un développement intégral selon une conception plus ou moins explicite de ce qu'est l'homme. Non seulement l'homme est à la fois le sujet de la culture et de la religion, mais la culture et la religion poursuivent toutes deux le même but, qui consiste à rendre possible la perfection de l'être humain.
> *c) La culture offre à la religion son langage et la religion offre à la culture son contenu ultime.*
> Le fait religieux ne pourrait pas s'exprimer s'il ne trouvait pas un langage adéquat, qui est précisément celui que la culture d'un temps et d'un lieu donnés lui offre. Les doctrines religieuses dépendent toutes de la situation culturelle dans laquelle elles ont été formulées. Mais, en même temps, la culture humaine n'est rien d'autre que la cristallisation des efforts de l'homme pour atteindre ses fins ultimes et intermédiaires. L'exemple de l'Occident en ce siècle dernier est une leçon sur la relation intrinsèque entre la crise de la culture et la crise de la religion[267] (Panikkar, 2016, p. 306-307).

Mais cette relation n'a pas été toujours comme ça dans l'histoire de l'Occident. Dans un entretien publié dans un livre organisé par le philosophe italien Battista Mondin (1926-2015), *Dove va la teologia ?* (1982), où il interview « les noms les plus prestigieux de la théologie catholique (de Lubac, Chenu, Congar, Rahner, Küng, Ratzinger, Pannikar, von Balthasar) », Panikkar dit que de la Grèce jusqu'aux jours actuels, « où la science

---

[267] a) La religión es un hecho cultural.
no solo en sus instituciones y sus encarnaciones concretas, sino también en su doctrina e intuiciones últimas. [...] dicha religión no tendría sentido si el lenguaje divino no fuera igualmente un lenguaje inteligible a los hombres de su tiempo. [...]
b) La cultura es un hecho religioso.
Si excluimos de la cultura el hecho religioso, esto es, la dimensión de hecho último y su pretensión de ofrecer el terreno en el que el hombre puede desarrollar todas sus potencialidades, la cultura cesa de ser tal [...]. Toda cultura [...] Aspira a ofrecer al hombre la posibilidad de un desarrollo integral ateniéndose a una concepción más o menos explícita de lo que el hombre es. No solo es el hombre el sujeto tanto de la cultura como de la religión, sino que, además, cultura y religión persiguen ambas idéntico fin, que consiste en hacer posible la perfección del ser humano.
c) La cultura ofrece a la religión su lenguaje y la religión ofrece a la cultura su contenido último.
El hecho religioso no podría expresarse si no encontrara un lenguaje adecuado, que es precisamente el que la cultura de un tiempo y un lugar determinados le ofrece. Las doctrinas religiosas son todas dependientes de la situación cultural en la que se han formulado. Pero, al mismo tiempo, la cultura humana no es sino la cristalización de los esfuerzos realizados por el hombre para alcanzar su fin último y los fines intermedios. El ejemplo de Occidente en este último siglo es una lección en lo que se refiere a la intrínseca relación entre crisis de la cultura y crisis de la religión.

prédomine et où l'idéologie est centrale », en passant par Rome, le Moyen Âge, la Renaissance et l'ère moderne, la « conception de la relation entre religion et culture » a toujours changé et « le problème est encore différent » (Panikkar, 1982, p. 116).

Il réaffirme à son tour son interprétation de cette relation comme étant intrinsèque dans les deux sens, c'est-à-dire que « si la religion est éliminée de la culture par principe, alors la même culture est également diminuée. D'autre part, […] lorsque le fait religieux est exclu de la culture, la religion est également excessivement limitée » (Panikkar, 1982, p. 116). De cette façon, « la relation entre la culture et la religion ne devrait pas être étudiées comme des relations entre deux entités indépendantes ; comme les relations entre l'Australie et l'Italie, etc. Ce n'est pas une relation de ce type […] » (Panikkar, 1982, p. 116).

En mentionnant l'historien britannique Arnold Toynbee (1889-1975), il dit que « non seulement la religion a été un facteur culturel à travers les âges, mais aussi la culture est un facteur avec des répercussions religieuses : la culture d'une époque donnée n'est pas indépendante par les croyances religieuses de la même époque » (Panikkar, 1982, p.116). Leur relation étant ainsi « intimement liées ».

Quand on lui demande de clarifier ses réflexions sur cette relation vis-à-vis « la tentative faite par la culture moderne d'exclure la religion de la sphère culturelle » et, puis, « le soupçon […] qu'après tout, la religion n'est pas du tout un élément accidentel, négative et aliénante par rapport à la culture, mais un facteur essentiel, substantiel et vital », il dit qu'il est

> […] également encouragé en cela par le fait que de plus en plus de personnes reconnaissent que nous sommes à la fin d'une période historique et donc aussi culturelle et donc aussi religieux. Si c'est vrai, alors je pourrais présenter mes références pour faire non pas des funérailles, mais une célébration vers l'avenir vers une nouvelle façon de concevoir cette relation. Certainement pas il s'agit de partir de la tabula rasa parce que l'histoire ne commence jamais à partir de zéro et parce qu'il ne s'agit pas de présenter une utopie mais d'offrir une vision dont le moment opportun est précisément maintenant que nous avons surmonté la période des guerres non atomiques, pour surmonter même la polarité entre la raison et la foi, la séparation entre la théologie et la science, la dichotomie entre le sacré et le profane. Bien sûr, il y a encore des mouvements dans la direction opposée, mais je ne crois pas qu'ils représentent le courant vital de la recherche humaine à l'heure actuelle[268] (Panikkar, 1982, p. 116-117).

[268] Mi incoraggia in questo anche il fatto che sempre di più si riconosce che siamo alla fine di un periodo storico e dunque anche culturale e dunque anche religioso. Se questo è vero allora io potrei presentare le mie credenziali per fare non un funerale, ma una celebrazione verso il futuro verso una nuova forma di concepire questa relazione . Certamente non si tratta di cominciare dalla tabula rasa perché la storia non comincia mai da zero e perché non si tratta di presentare un'utopia ma si tratta di offrire una visione il cui momento opportuno sia precisamente adesso che abbiamo superato il periodo delle guerre non-atomiche, per superare anche la polarità tra religione e fede, la separazione tra teologia e scienza, la dicotomia tra

Il serait cependant nécessaire de repenser les définitions tant de culture que de religion, bien que de la relation entre les deux. Le « concept de culture », parce qu'il aurait « été oublié depuis trop longtemps », surtout le fait que « la culture n'est pas seulement cet ensemble de connaissances objectives et vérifiables, mais c'est aussi ce mythe accueillant et englobant qui donne une cohérence et une unité non scientifiques à l'ensemble de nos connaissances ». Le mythe « appartient à la culture, et ce qui est le plus en crise aujourd'hui, ce n'est pas tant les connaissances particulières et sectorielles, mais le tissu qui les unit tous » (Panikkar, 1982, p. 117).

« Le concept de religion » devrait être redessiner pour des raisons pareilles. Panikkar fait donc « un jeu de mots avec l'étymologie » (*religare* ou *relegere*), en disant que « la religion n'est pas tant ce qui relègue, ce qui lie, mais ce qui délie, c'est-à-dire ce qui libère, élargit les horizons de l'humain. En termes historico-religieux, […] la religion elle-même est un mythe qui imprègne tout et pénètre les profondeurs de la vie humaine […] » (Panikkar, 1982, p. 117-118)

Pour mieux s'exprimer, il utilise la métaphore « du métier à tisser, qui est la métaphore védique pour exprimer la nature du sacrifice comme acte de collaboration entre les Dieux et les Hommes pour préserver (et créer) le Monde ». Ainsi que « dans le métier à tisser, tous les fils sont interdépendants, et que la trame ne dépend pas d'un seul fil, la religion et la culture sont interconnectées, mais dans certains cas, il n'y a pas de dépendance totale ». C'est-à-dire que leur relation « n'est pas » une de « complémentarité ; Il s'agit d'une relation constitutive par laquelle l'un implique l'autre et vice versa » (Panikkar, 1982, p. 118).

La question qui se pose, cependant, est de « […] comment parvenir à une collaboration ? », dont la réponse repose sur la reconnaissance de « l'interconnexion qui existe entre ces deux groupes de fils du tissu humain ». Une « interconnexion », qui n'est pas simplement une division du « travail selon différentes compétences : 'c'est ma tâche, c'est la vôtre et ensuite on collabore, on se rassemble' ». C'est une « interconnexion », qui « se réalise avec l'effort commun de découvrir dans chaque connaissance et dans chaque activité sa dimension de salut, […] sa dimension ultime » (Panikkar, p. 118).

Tous ses éléments renforcent l'importance du « caractère interculturel des Études Religieuses », qui doit reposer plutôt « sur sa méthode […] que sur son sujet » (Panikkar,

il sacro e il secolare. Certo ci sono ancora movimenti in senso contrario, ma non credo che questi rappresentino la corrente vitale della ricerca umana nel momento presente.

1981b, p.4). Dans les notes pour la conférence, Panikkar donne l'exemple suivant pour illustrer ce qu'il voudrait dire :

> L'Inde […] n'est pas avant tout un objet d'étude. Il s'agit plutôt d'un domaine culturel à partir duquel nous pouvons utiliser des catégories indiennes pour comprendre les phénomènes humains, même ceux qui ne sont pas directement liés à l'Inde. Nous ne faisons pas de « l'orientalisme » ou même du « bouddhisme », mais essayons d'intégrer des modes de pensée orientaux ou bouddhistes pour élucider les problèmes religieux[269] [...] (Panikkar, 1981b, p. 4).

Pour que cela soit mis en pratique, il faut vraiment connaître de façon factuelle – aussi pour pouvoir les enseignés – plusieurs « cultures et religions », puis que dans la méthode interculturelle, on enseigne une religion, comme le bouddhisme par exemple, aussi comme une méthodologie qui peut « fournir des outils pour comprendre la dimension religieuse de l'homme » (Panikkar, 1981b, p. 4). L'objective principale n'est pas « [...] de produire des croyants ou d'avoir une attitude apologétique, positive ou négative, mais seulement d'approfondir et d'élargir notre capacité à comprendre la dimension religieuse […] de l'être humain lui-même », à partir de la perspective de la religion étudiée (Panikkar, 1981b, p. 4). « [...] Cela signifie qu'une vision bifocale de la question est primordiale. Si nous ne connaissons qu'une seule religion, une seule culture ou une seule langue, nous ne connaissons pas la culture, la religion ou la langue » (Panikkar, 1981b, p. 5). Celle-là est la prémisse principale de la méthode interculturelle pour les études religieuses. Mais, il n'y a qu'une méthode développée par l'auteur pour l'interculturalité.

Selon Kopecka-Verhoeven, les œuvres de Panikkar « anticipent la systématisation du problème interculturel qui apparaît dans la philosophie occidentale à partir des années 80. Son souhait (initial) était de rendre intelligible l'intuition » *advaita*, ce qui a « donc pris la forme de recherches interculturelles, pour imaginer cette 'terra nullius' où se retrouve toute l'humanité en harmonie paisible » (Kopecka-Verhoeven, 2008, p. 161).

D'après le théologien australien Gerard Hall (1950-),

> le défi lancé par Raimon Panikkar aux philosophes et aux théologiens de notre temps est précisément celui de faire prendre conscience de l'importance théorique et pratique de l'herméneutique interculturelle et interreligieuse. Afin de relever ce défi, Panikkar présente ses trois idées centrales de

[269] India […] is not primarily an object of study. It is a rather a cultural field from where we can use Indian categories to understand human phenomena, even those not directly related to India. We do not do "Orientalism" or even "Buddhism" but try to integrate Oriental or Buddhist ways of thinking to elucidate religious problems.

> l'herméneutique diatopique, du dialogue dialogique et de l'équivalence homéomorphe[270](Hall, 2010, p. 46).

Son premier essaie d'appliquer une de ses méthodes interculturelles aurait été dans sa thèse de doctorat en Théologie, devenu le livre déjà mentionné *The Unknown Christ of Hinduism*. La méthode s'appelle « l'équivalence homéomorphe (littéralement, 'formes similaires') » et elle

> [...] suggère qu'il peut y avoir une 'corrélation de fonctions' entre des croyances spécifiques dans des religions ou des cultures distinctes. Si c'est le cas, la corrélation ne peut pas être imposée de l'extérieur, mais doit être découverte de l'intérieur par ce qu'on appelle une 'transformation topologique'[271] (Hall, 2010, p.55).

Ce terme est utilisé en géométrie pour « désigner un système d'équivalences en topologie géométrique » Panikkar l'appelle « une sorte d'analogie du troisième ordre. En gardant à l'esprit que chaque culture a ses critères de vérité, de beauté et de bonté, ce qui compte, c'est de surmonter le colonialisme culturel » (Panikkar, 2012b, p. 45).

Dans ce cadre, il convient de mettre en évidence l'importance significative de l'approche *panikkarienne* des équivalents homéomorphiques. Cette approche révèle de nouvelles façons de concevoir la dignité humaine et remet en question l'imposition d'un modèle unique de bien-être pour l'humanité. Panikkar reconnaît l'existence de valeurs transculturelles, c'est-à-dire des valeurs d'acceptation universelle comme les droits humains, toutefois, il conteste leur extrapolation et l'idée qu'elles puissent être universellement applicables de manière absolue. Bien que les valeurs qui transcendent les cultures puissent posséder une portée globale, elles manifestent bien souvent la suprématie intellectuelle, politique et économique de l'Occident (Kopecka-Verhoeven, 2008).

Il utilise, par exemple, cette méthode pour distinguer et relier Dieu et *Brahman*[272]. D'une part, « le Dieu abrahamique – que nous définissons comme différent, protecteur, créateur, juge, providence » et, d'autre part (*Brahman*), un Être absolu infini, qui représente la « réalité suprême de l'Inde », dont rien n'est séparé ou ne peut être abstrait.

---

[270]Raimon Panikkar's challenge to the philosophers and theologians of our time is precisely one of raising to consciousness the theoretical and practical importance of intercultural and interreligious hermeneutics. In order to meet this challenge, Panikkar introduces his three pivotal ideas of diatopical hermeneutics, dialogical dialogue and homeomorphic equivalence.

[271] suggests there may be a "correlation of functions" between specific beliefs in distinct religions or cultures. If so, the correlation cannot be imposed from outside but needs to be discovered from within through what is called a "topological transformation." This is the method that Panikkar attempts to follow in his work *The Unknown Christ of Hinduism*.

[272] Pérez Pietro (2008) fait également une belle analyse de ces deux concepts dans l'œuvre de Panikkar.

« Nous appelons Dieu et *Brahman* des équivalents homéomorphes, parce qu'ils ne représentent pas la même fonction, mais la fonction équivalente correspondante dans les systèmes de pensée respectifs » (Panikkar, 1989, p. 213). C'est-à-dire que pour les hindous, Brahman jouerait un rôle similaire à celui de Dieu pour les religions abrahamiques sans toutefois avoir la même signification.

« L'équivalence homéomorphique non seulement identifie des points de rencontre, mais encore elle suggère un processus de fécondation mutuel » en interprétant les « systèmes de symboles en plus d'une tradition » qui sont présents « dans une rencontre interculturelle ». Elle nous aiderait « à penser et à comprendre » ces symboles, qui « sont liés et s'ouvrent. Leur interprétation n'est jamais épuisée car ils représentent la relation, donc un dynamisme constitutif. Ils sont concrets, toujours attachés à une vision d'un monde particulier » (Kopecka-Verhoeven, 2008, p. 187).

La deuxième méthode qu'il a proposée est « l'herméneutique diatopique », qui avait comme but faire un contrepoint au cercle herméneutique proposé par Heidegger « qui a suggéré que nous ne pouvons parvenir à connaître quelque chose que si nous avons d'abord un certain degré de précompréhension ». Panikkar cependant se demandait « 'Comment pouvons-nous comprendre quelque chose qui n'appartient pas à notre cercle ?' La théorie herméneutique classique est incapable de répondre à cette question », parce qu'elle « s'est concentrée sur la compréhension monoculturale alors qu'un certain degré de précompréhension peut en fait être présumé », puis qu'il s'agît d'un contexte occidental. « Cependant, dans un contexte interreligieux ou interculturel, une telle précompréhension qui donne naissance au cercle herméneutique pourrait bien ne pas exister », dans ce cas il faudrait un autre type d'herméneutique :

> […] l'herméneutique diatopique, littéralement, l'art de parvenir à la compréhension « à travers les lieux » (*dia-topoi*) ou les traditions qui ne partagent pas des modèles communs de compréhension et d'intelligibilité. Ce type d'herméneutique se distingue de l'herméneutique « morphologique » et de l'herméneutique « diachronique » : la première opère au sein d'une même tradition, incarnée par la transmission des significations et des valeurs d'une culture (*morphe* = formes) aux jeunes ; la seconde opère également à l'intérieur d'une même tradition historique dans laquelle, cependant, le fossé entre l'interprète et l'interprété s'est creusé « au fil du temps » (*diachronis*)[273] (Hall, 2010, p.47).

[273] [...] diatopical hermeneutics, literally, the art of coming to understanding "across places" (*dia-topoi*) or traditions which do not share common patterns of understanding and intelligibility. This type of hermeneutics is distinguished from "morphological" and "diachronical" hermeneutics: the first operates within a single tradition, epitomized in the transmission of a culture's meanings and values (*morphe*=forms) to the young; the second also operates within a single historical tradition in which, however, the gap between interpreter and interpreted has widened "across time" (*diachronis*).

Ce type d'herméneutique diatopique est ce qui se passe lorsque le dialogue intrareligieux à lieu, la rencontre avec l'autre à l'intérieur de l'être. « Car ce n'est que lorsque nous nous trouvons entre deux mondes, deux *topoi*, qu'ils deviennent pour la première fois révélés et donc discutables ». Dans ce type de rencontre, « notre propre mythe perd son caractère de garantie indiscutable et prend conscience de ses limites et donc aussi de ses possibilités. C'est à travers l'autre [...] que nous devenons capables de critiquer, de renouveler et d'approfondir notre vision du monde » (Krieger, 1996, p. 216). Le résultat de cette rencontre, s'elle est effectivement bien accomplie, est l'émergence d'un « langage commun, dans lequel les deux religions, qui étaient auparavant perçues comme exclusives l'une de l'autre, sont maintenant vues comme complémentaires et mutuellement fécondes l'une de l'autre » (Krieger,1996, p. 216). Pour Hall,

> En ce sens, l'herméneutique diatopique est tout à fait postmoderne dans son refus de coloniser « l'autre » avec son propre ensemble de présupposés religieux ou culturels. Malgré la différence radicale qui sépare les religions et les cultures, l'herméneutique diatopique crée un espace de mutualité dans lequel émergent la communication et la compréhension[274] (Hall, 2010, p. 54).

L'autre méthode qui apparaît à partir de cette herméneutique est « le dialogue dialogique, une forme particulière de rencontre qui refuse de traiter les croyances religieuses ou culturelles comme de simples signes, les considérant plutôt comme des symboles vivants d'une expérience religieuse ou culturelle plus primordiale » (Hall, 2010, p.54). Le dialogue dialogique (ou dialogal) consiste à traiter de la compréhension des contextes culturels des différentes traditions et qui favorise la rencontre entre les personnes et non entre les doctrines. Les doctrines peuvent être discutées, tant que les contextes soient clairs.

> Dire que chaque religion, ou plutôt chaque tradition religieuse, est une langue, est plus qu'une métaphore. Panikkar soutient effectivement que chaque religion est une nouvelle langue. La connaturalité linguistique correspond dans son raisonnement à la connaturalité religieuse. Si les religions représentent les expressions d'une dimension humaine «universelle» que l'on a appelé la foi, les langues sont des horizons d'intelligibilité respective à chaque culture. Elles ne sont pas de simples instruments pour passer de l'information. De fait, aucun langage n'est interculturel par nature. Et comme chaque langage représente une vue particulière du monde, les partenaires du dialogue dialogal doivent prendre en compte les particularités du langage de l'autre. C'est déjà le problème de l'interculturalité (Kopencka-Verhoeven, 2008, p. 178).

[274] In this sense, diatopical hermeneutics is thoroughly postmodern in its refusal to colonize the 'other' with one's own set of religious or cultural presuppositions. Despite the radical difference separating religions and cultures, diatopical hermeneutics creates a space of mutuality in which communication and understanding emerge.

Les méthodes interculturelles ont lieu donc dans la pensée de Panikkar à partir de ses études de la religion comparée et du dialogue interreligieux raccompagné par le dialogue intrareligieux qui emmènerai à « la découverte en soi que 1 'Autre peut y avoir une place ». Cette découverte est aussi importante « pour vérifier notre propre perspective de la vérité et pour nous délivrer de nos mythes » et pour « […] rechercher chez l'Autre ce que notre culture n'arrive pas à dire ». À son avis, la relativité radicale dans le contexte interculturel, réside dans le fait d'« accepter l'Autre dans toute sa spécificité culturelle, c'est finalement accepter de se laisser déposséder quelque peu de sa propre culture et de sa propre spécificité. Chacun est unique d'une part, et d'autre part, si je n'étais pas l'autre, je ne pourrais pas parler de lui » (Kopencka-Verhoeven, 2008, p. 161).

On aurait besoin de ce genre d'attitude pour rendre l'absolutisme plus difficile, puis qu'« elle suppose une théorie en vertu de laquelle ni le monde ni aucun concept, catégorie, méthode, ou point de vue ne sauraient être considérés comme des a priori universellement valides ni comme des entités immuables » (Kopencka-Verhoeven, 2008, p. 163).

Ce dont la philosophie interculturelle des années 1980 va essayer est « d'imaginer le monde et l'histoire autrement que dans une perspective eurocentrique et de fait, de favoriser la rencontre de différentes cultures, de traditions religieuses et philosophiques issues d'horizons éloignés ». L'objective principal de cette philosophie serait

> […] de cultiver, en profondeur, une modestie épistémologique, méthodologique, métaphysique, éthique, morale et religieuse dans l'approche, propre à chacun, d'un même idéal régulateur, pensé sous des noms différents. Son but n'est donc pas la polarisation mais la paix philosophique et culturelle entre les diverses traditions de pensée (Kopencka-Verhoeven, 2008, p. 164).

Pour cela, il n'aurait pas de tribunal supérieur ou régulateur, « les interculturalistes […] se satisfont de la connaissance et de l'échange avec l'autre ! » (Kopencka-Verhoeven, 2008, p. 164). Il s'agit surtout de

> lutter contre l'arrogance, l'ignorance et l'impérialisme culturel et trouver une sorte de perspective (vision) transculturelle pour établir la paix et une meilleure compréhension de l'autre […]. C'est une activité, qui assume le pluralisme de la philosophie et qui reconnaît, d'un point de vue philosophique, d'autres formes de pensée, que la rationalité occidentale (Kopencka-Verhoeven, 2008, p. 164).

Panikkar ira appeler ce genre de philosophie dans son œuvre de *philosophia pacis*, puis qu' « il ne s'agit pas seulement d'une conscience 'interculturelle', mais d'une attitude spirituelle, qui faisant partie d'une vision cosmique, est sous-jacente à toute activité intellectuelle » (Kopencka-Verhoeven, 2008, p. 164).

L'interculturalité serait donc chez lui, « a mi-chemin entre l'absolutisation d'une culture et l'incommunicabilité absolue » (Kopencka-Verhoeven, 2008, p. 164), entre « le monoculturalisme », qui « est meurtrier (il mène à l'oppression) et le multiculturalisme, impossible (il conduit à la guerre ou à l'apartheid culturel) » (Kopencka-Verhoeven, 2008, p. 175).

Le concept d'interculturalité trouve ses origines dans les préoccupations relatives à la capacité des sociétés contemporaines à intégrer diversité et différence. Il « est alors dès le début, lié au problème de la communication » (Kopencka-Verhoeven, 2008, p. 179). C'est notamment dans l'enseignement des langues étrangères durant les années 1980 et 1990 que le terme d'interculturalité a été pleinement adopté, avant de s'étendre à d'autres champs disciplinaires. Aujourd'hui, ce concept constitue le pivot central de toute démarche pédagogique. L'interaction fondamentale entre culture et langue, mise en avant par Panikkar il y a plus de quatre décennies, est désormais considérée comme le pilier des études interculturelles.

> […] Pour éviter le piège de l 'ethnocentrisme, qui juge les autres par rapport à ses principes supposés universels, les élèves prennent conscience du caractère relatif de leur rapport aux valeurs, ce qui permettra logiquement une approche plus humble et donc moins conflictuelle avec les autres. Le but des tentatives didactiques est ensuite de mieux communiquer, de connaître l'autre culture et de mieux manipuler ses codes culturels, d'éviter ainsi les malentendus et « les chocs culturels ». D'autant plus que l'ouverture à la culture de l'autre mobilise des attitudes psycho-socio-affectives des individus et constitue une condition essentielle de la compréhension entre diverses personnes (Kopencka-Verhoeven, 2008, p. 179).

Kopencka-Verhoeven pointe donc « deux caractéristiques principales » de l'interculturalité « qui défient toute autre compréhension » :

> 1. Son champ n'appartient pas à la volonté, elle est naturelle à l'homme. L'interculturalité nous décrit la situation dynamique d'un être humain, donnée par sa relationalité. Elle découle de la conscience des limites de chaque culture, de la relativisation de tout ce qui est humain et de la conscience que les cultures ne sont pas statiques mais se situent dans un processus continu de transformation.
> 2. Elle se dérobe à l'emprise de l'intellect, elle n'est pas de la compétence de la raison (toujours conditionnée) (Kopencka-Verhoeven, 2008, p. 180).

Tel que dans l'interdisciplinarité, il faut distinguer l'interculturalité de la transculturalité, parce que pendant que la dernière est plutôt liée à une perspective « supra-culturelle, comme si nous devions rester en dehors et au-dessus de toute culture dans un '*no man's land*' », l'interculturalité est plutôt « l'ouverture d'une culture et d'une religion aux autres et vice versa ». En impliquant « plus qu'une volonté morale d'écouter, elle implique une volonté intellectuelle d'apprendre » (Panikkar, 1981b, p. 4). C'est-à-

dire aussi qu'il ne s'agît pas « de comparare (comparer), mais d'imparare (d'apprendre) les uns des autres de manière critique. Il s'agit de franchir les frontières d'une culture et d'ouvrir la voie à un flux d'idées à double sens – et finalement à un flux multiple » (Panikkar, 1981b, p. 4).

L'un des philosophes le plus connu de l'interculturalité dans la pensée décoloniale, le cubain Raúl Fornet-Betancourt (1946-), fait aussi une distinction entre « le moment de la construction individuelle, en tant qu'expression de l'autonomie des membres d'une société composée d'individus et, par conséquent, de la capacité de passer d'une culture à une autre », qui serait la transculturalité, et l'interculturalité qui,

> [...] sans nier cette possibilité, met l'accent plus précisément sur une dynamique de transformation du « propre » qui, ayant son nord en coexistence, dédogmatise les différences et les convertit non pas en points de passage, mais en simples points de rencontre et de soutien solidaire pour leur culture, comme références et traditions dont on a besoin pour vivre en relation et s'enrichir en développant la pluralité des relations culturelles[275] (Fornet-Betancourt, 2004, p. 10-11).

Comme ça,

> si la transculturalité favorise un processus d'hybridation, [...] l'interculturalité préfère œuvrer pour un monde pluriel de différences, dans le cadre d'une relation interactive. […] Pour cette raison, son programme est beaucoup plus radical et ne se content pas d'une stratégie méthodologique, visant à réparer les dommages produits par la partialisation des connaissances, car, en permettant à ses frontières d'être lues comme des zones de communication, il implique une révolution herméneutique qui permet l'interfécondation des cultures[276] (Fornet-Betancourt, 2004, p. 10-11).

C'est à partir de tout ce dont on vient de dire que Panikkar propose une méthode interculturelle spécifique pour les études des religions, ayant en considération que tels études sont aussi interculturelles et « pluri-religieuses ». Leurs distinctions reposent fondamentalement dans les disciplines apparentées, comme « la théologie » qui a comme point de départ « le sein d'une Religion » et « la philosophie », qui « commence dès le ventre d'une culture » (Panikkar, 1981b, p. 5). Les études religieuses, de leur côté, doivent avoir « un point de départ, qui doit être concret, c'est-à-dire situé dans une certaine culture

---

[275] [...] sem negar esta possibilidade, salienta mais precisamente uma dinâmica de transformação do "próprio" que, tendo seu norte na convivência, desdogmatiza as diferenças e as converte não em pontos de passagem, mas em meros pontos de encontro e de apoio solidário para o cultivo das mesmas, como referencias e tradições de que se necessita para viver em relação e enriquecer-se, desenvolvendo a pluralidade das relações culturais

[276] se a transculturalidade fomenta um processo de hibridação, [...] (a) interculturalidade prefere trabalhar por um mundo plural de diferenças, dentro de uma relação interativa. […] Por isso, seu programa é muito mais radical e não se contenta com uma estratégia metodológica, voltada a reparar o dano que produz a parcialização do saber, porque, ao permitir ler suas fronteiras como zonas de comunicação, implica numa revolução hermenêutica que possibilita a inter-fecundização das culturas.

ou religion », mais ont « la prétention inhérente de (le) dépasser », en cherchant « à trouver un nouveau langage, qui intègre l'expérience humaine polysémique et pluraliste – sans atteindre le niveau d'abstraction des sciences formelles » (Panikkar, 1981b, p. 5). Elles veulent « comprendre la religion et pas seulement détecter les structures formelles » (Panikkar, 1981b, p. 5). Par conséquence,

> […] les études interculturelles en Religion sont différentes des formalisations de lois mathématiques ou de simples descriptions de structures, aussi utiles soient-elles, même comme étapes introductives dans l'étude de la religion. L'étude interculturelle de la religion n'est pas seulement un a priori humain ou l'étude des conditions de possibilité de la religion. [...] Notre laboratoire est l'être humain total vivant dans son environnement réel[277] (Panikkar, 1981b, p. 5).

Si on pouvait alors faire un résumé de la méthode interculturelle telle que présentée par Panikkar, on dirait qu'elle est plutôt des étapes nécessaires pour les études interculturelles des religions, entre outre :

1. Une façon de regarder la religion et la culture comme intrinsèquement connectées ;
2. Une caractéristique propre des Études Religieuse qu'utilise les religions et les cultures comme des outils pour élargir la compréhension sur l'être humain ;
3. L'ouverture à apprendre des autres cultures, dans une posture de réciprocité ;
4. Pluri-religieuse ;
5. Une manière d'étudier les religions qui ne cherche pas seulement à découvrir et à décrire leurs structures formelles, mais qu'essaie de créer un nouveau vocabulaire qui puisse exprimer la complexité de la totalité de l'expérience humaine.
6. La connaissance de plusieurs religions pour que les questions humaines puissent être regarder à partir de perspectives différentes.

Il est difficile à savoir qu'elle a été la réaction de ses collègues pendant la conférence où il a présenté cette méthode, puis que ces documents n'étaient pas accessibles ou n'existent même plus. Cependant, il y a un indice qu'au moins un d'entre

[277] […] the cross-cultural studies in Religion are different from the formalizations of mathematical laws or mere descriptions of structures, useful as these latter are, even as introductory steps in the study of Religion. The cross-cultural study of Religion is not just a human a priori or the study of the conditions of the possibility of Religion. [...] Our laboratory total is the total human being living in its real environment.

eux aurait été d'accord avec Panikkar, sinon à l'époque, ultérieurement. Dans son article pour le journal de l'*AAR*, Smart affirme qu'

> en tant qu'humains, nous avons des types similaires d'expérience dans différentes cultures. Il ne s'agit pas de nier que les différences et les particularités sont importantes. [...] Nous pouvons observer des degrés de chevauchement entre les idées et l'expérience dans des cultures variées. […] nous pouvons voir qu'il y a des dimensions de spiritualité et d'organisation dans chaque tradition religieuse : les dimensions du mythe et du récit, de l'éthique et du droit, de la doctrine et de la philosophie, de l'expérience et de l'émotion, de l'organisation et de l'influence sociales, de l'expression rituelle et pratique, de la manifestation matérielle, et ainsi de suite[278] (Smart, 2001, p. 544).

Dans ce sens, il propose quelque chose qui est, d'une partie, contraire à la vision *panikkarienne*, qui défend qu'on garde les différences surtout par rapport au langage et, d'une autre va dans la même direction de la nécessité de créer un nouveau langage. Pour Smart, « notre vocabulaire interculturel pourrait bien être élargi pour que nous sommes aux prémices d'une langue véritablement internationale » (Smart, 2001, p. 544).

Il suggère aussi une « relance des efforts en phénoménologie », pour « restaurer la vision d'une approche scientifique des études religieuses » et comme « un complément puissant à la sociologie de la religion » à laquelle manquerait « une profondeur interculturel phénoménologique ». Et, ici, il rajoute le côté interdisciplinaire, en disant que « lorsque les trois champs de la phénoménologie, de l'anthropologie et de la sociologie sont véritablement et solidement intégrées, alors une véritable formation religieuse avancée sera réalisée » (Smart, 2001, p. 545). Les « cours d'histoire de l'histoire du sujet et des approches théoriques » seraient aussi les bienvenus, bien que « les connaissances générales », puis que la condition préalable de la phénoménologie » est qu'elles seraient « plus importantes que n'importe quelle spécialité » (Smart, 2001, p. 545).

La vision pluri-religieuse est aussi présente, puis qu'il proclame « que la recherche universitaire devrait inclure une étude sérieuse des religions du monde » en parallèle avec des « études culturelles » « des visions du monde », puis qu'il y aura certainement « des chevauchements » entre elles.

> Cela définirait les contours d'une vision du monde globale et (espérons-le) de tolérance. Cela aiderait également, de manière appliquée, avec la poursuite de dialogues mutuels. Il s'agirait d'un service philosophique utile pour dresser une

[278] As humans we have similar kinds of experience in differing cultures. This is not to deny that differences and particularities are important. [...] we can observe degrees of overlap between ideas and experience in varied cultures. [...] we can see that there are dimensions of spirituality and organization in each religious tradition: the dimensions of myth and narrative, of ethics and law, of doctrine and philosophy, of experience and emotion, of social organization and influence, of ritual and practical expression, of material manifestation, and so on.

> carte des chevauchements entre croyances et lorsqu'il n'y a pas de conflits[279] (Smart, 2001, p. 548).

Il n'est pas du tout possible de savoir si Panikkar lui a influencé ou pas, mas il est certain que, s'il pensait comme ça à l'époque, il aurait dû être d'accord avec son collègue catalan.

Avant d'entrer dans l'application spécifique de la méthode interculturelle dans le cadre universitaire à Santa Barbara, je vais présenter quelques exemples de comment Panikkar voyait-il l'interculturalité dans différents contextes et aussi dans le champ du dialogue.

Dans un colloque organisé par le Centre Interculturel Monchanin et la Université de la Paix de Namur, pendant l'été de 1983 en Belgique, Panikkar a pu discuter avec « les personnes ou les groupes qui s'intéressent aux questions interculturelles dans une perspective profonde et vécue », comme était aussi la sienne, sur le sujet *Développement endogène ?*.

Dans la conférence d'ouverture, il a dit qu'il fallait « avoir une confiance illimitée et absolue » en soi-même, les uns vers les autres et dans les autres cultures (même l'occidentale) pour approcher « ce thème », qui est « une impasse », dont la possible solution réside dans « une rencontre profonde et radicale (donc au niveau des racines fondamentales des cultures) », « dans la fertilisation croisée des cultures » (Panikkar, 1984a, p. 32-33).

Pour cela, il faut quand-même être conscient que « la culture n'est pas un objet ; pas un objet de pensée, ni un objet d'étude, ni un '*objectum*' (quelque chose devant moi) », puis que « si nous objectivons la culture, nous commettons déjà une erreur méthodologique ». Elle « est cette base invisible qui s'exprime à travers nos idées, nos gestes et surtout nos vies. Elle appartient plus à l'ordre du mythe qu'au logos » (Panikkar, 1984a, p. 32-33). Par conséquence, « le dialogue entre les cultures n'est pas un dialogue entre des idées, des opinions, des objets, des choses ou des façons de voir le monde », cela serait plutôt un dialogue entre « experts de la culture ». Le « véritable dialogue interculturel », ainsi que le dialogue interreligieux doit être précédé et/ou raccompagné par « un dialogue intra-culturel, qui nous touche de l'intérieur », pour qu'on arrive à un « point où l'autre est déjà entré en moi, (parce que je sens ma propre insuffisance et que

[279] This would define the outlines of a global worldview and (hopefully) of tolerance. It would also help, in an applied way, with the pursuit of mutual dialogues. It would be a useful philosophical service to come up with a map of the overlaps between beliefs and where there are not conflicts

j'ai besoin de sa réponse, de son enrichissement, de sa polarité) » (Panikkar, 1984a, p. 33). C'est à partir de ce point qu'on pourra avoir « une écoute humble et contemplative de l'autre » et que « la méthode va se suggérer de manière spontanée en laissant l'autre parler et s'exprimer, en réfléchissant à ce qu'il dit et en l'assimilant autant que possible. Alors une réponse peut découler du cœur de l'être, et pas simplement de ce que l'on a capté ici ou là » (Panikkar, 1984a, p. 33).

La « fécondation culturelle » s'est passée plusieurs fois tout au long de l'histoire humaine. Panikkar en donne comme exemple des moments de l'histoire où ça s'est passé sans qu'on puisse savoir « ce qui vient d'un côté ou de l'autre » : « la secte juive réformée au contact de la civilisation grecque, est devenue le christianisme, le christianisme médiéval confronté à la civilisation gothique s'est transformé en Renaissance et ce qui a suivi. La rencontre entre le bouddhisme et l'hindouisme […] » (Panikkar, 1984a, p. 39).

À un moment donné de la discussion qui a eu lieu pendant le colloque, il dit avoir « l'impression » qu'ils n'ont « pas encore réussi à créer un dialogue entre les cultures » parce qu'ils sont « davantage concentrés sur la résistance (qui est nécessaire) - à une culture dominante qui semble tout piétiner » (Panikkar, 1984a, p. 39).

Il leur demande, alors, avec l'évidente intention de commencer à créer un nouveau langage si « la notion de développement peut-elle être utile pour porter le projet de l'humanisation, et du bien vivre, ou sommes-nous sur la mauvaise voie parce que le concept ne peut pas être universalisé ? » (Panikkar, 1984a, p.41). Il leur propose

> [...] un mot que j'aime bien : alchimie. L'alchimie est la transformation de la réalité ; métamorphose. Nous devons nous transformer nous-mêmes, et transformer les choses, non pas en vue de les développer, mais en vue de leur arrivée à leur « plénitude ». Il est un terme à la fois statique et dynamique. C'est un mouvement vers une meilleure qualité. Et ici, nous pourrions trouver un symbole qui serait tout à fait interculturel, et qui n'aurait pas la connotation violente du mot développement[280] (Panikkar, 1984a, p. 41).

Le choix du mot « alchimie » pour remplacer le mot « développement » démontre bien le déséquilibre entre « une culture qui vise ce qui est objectif et donc immuable. Et une autre culture qui met l'accent sur la subjectivité, et garde ainsi ouverte la possibilité du pardon et du rétablissement de l'harmonie » (Panikkar, 1984a, p. 47-48).

---

[280] one word which I like: alchemy. Alchemy is the transformation of reality, metamorphosis. We must transform ourselves, and transform things, not in view of developing them but in view of their coming to their "plenitude". lt is a both a static and dynamic term. lt is a movement to greater quality. And here we could find a symbol which would be quite intercultural, and which would not have the violent connotation of the word development.

Le problème à son avis est que « la culture occidentale […] n'est pas suffisamment féminine pour offrir une matrice capable de permettre à d'autres cultures de s'épanouir pleinement. La tragédie est son aspect masculin », qui n'offre « assez d'espace [...] pour le yin et le yang. […] ne permet pas cette danse, cet équilibre […], parce qu'elle est trop linéaire, unitaire et dialectique. Les parties les plus importantes d'une culture sont ses aspects féminins : l'immobilité et ce qui va sans dire » (Panikkar, 1984a, p. 51). Le symbole yin-yang, originaire de la philosophie chinoise, notamment du taoïsme, incarne l'interdépendance et l'équilibre des forces opposées et complémentaires dans l'univers, telles que le jour et la nuit, le masculin et le féminin, ou le bien et le mal. Cet équilibre entre les deux polarités serait nécessaire pour surmonter « l'un des problèmes les plus importants et les plus vitaux de l'heure sur le plan théorique et existentiel », qui est le désir à la totalité qui serait inhérente à toutes les cultures. « Le yin et le yang signifient trouver cette troisième dimension pour toutes les cultures, par laquelle elles peuvent donner un certain sens de la totalité sans devenir totalitaires » (Panikkar, 1984a, p. 51).

Pour terminer, Panikkar parle aussi de sa propre expérience interculturelle et de l'importance de « l'expérience vécue », comme quelque chose d'« ineffable », ce qui démontre l'impossibilité d'objectiver la culture.

> Quatre sources m'ont conduit à ce que je suis aujourd'hui : les traditions chrétiennes, hindoues, bouddhistes et laïques, que je prends chacune au sérieux. Le fait d'être à la croisée de ces quatre cultures m'a toujours donné un double sentiment : d'une part un sentiment de déracinement, persécuté ici pour ma couleur, là pour ma religion, etc. ; et d'autre part, cette expérience de crucifixion m'a donné envie d'aller au-delà du déracinement vers un enracinement toujours plus profond. Cela m'a conduit à un pluralisme radical ; je ne crois plus au monothéisme, à l'unicité de la vérité. La vérité elle-même est pluraliste. J'ai essayé d'apporter l'harmonie à ces quatre sources de mon être ; le résultat est une personne et même un peu plus[281] (Panikkar, 1984a, p. 51).

Il est très important à remarquer ici quelques aspects de sa personnalité qui aiderons à comprendre l'une des questions posées par cette thèse, notamment celles qui concerne la non-acceptation de Panikkar dans quelques ambiances académiques et de savoir les raisons pour lesquelles son travail n'a pas été si répandue, par exemple, en

[281] Four sources have led me to what I am today: the Christian, Hindu, Buddhist and secular traditions, each of which I take seriously. The fact of being at the crossroads of these four cultures has always given me a double feeling: on the one hand a feeling of uprootedness, persecuted here for my color, there for my religion, etc.; and on the other hand, this crucifying experience has made me want to go beyond the uprootedness to an ever-deepening rootedness. This has led me to a radical pluralism; I no longer believe in monotheism, in the unicity of truth. Truth itself is pluralistic. 1 have tried to bring harmony to these four sources of my being; the result is one person and even a bit more.

France et en d'autres pays du nord européen. Il semble que sa multiple appartenance, sa couleur de peau, son accent mixé auraient pu avoir jouer un rôle important.

Il continue son témoignage en disant :

> Quand je regarde un peu ma vie, je me rends compte que j'ai toujours été du côté des causes faibles, des causes perdues, des causes pluralistes. J'ai aussi appris qu'on ne peut pas parler d'une culture sans y être en plein dedans On ne peut pas être comme l'académique qui parle un peu de tout, tout en étant détaché de tout et en ne croyant en rien. Pour être fidèle à plusieurs cultures, j'ai risqué ma propre vie. Ce n'est qu'en payant ce prix que l'on peut avoir un certain non-attachement qui donne la liberté de pouvoir s'identifier, sans plaisanter, en étant totalement quelque part et en même temps ne pas être là ; ne pas absolutiser ainsi son expérience. C'est ce que j'appelle l'expérience de la relativité radicale, qui est très proche de l'intuition bouddhiste. Ce qui me met mal à l'aise dans la formulation interculturelle, c'est l'interdépendance fondamentale de toutes choses. Bien sûr, nous sommes tous dans une culture qui essaie d'être ouverte aux autres, mais nous ne pouvons pas surmonter l'ethnocentrisme ; nous devons reconnaître que notre perspective est limitée, nous ne pouvons pas avoir une vision globale avec une gamme à 360°. L'interculturalisme est la continuation d'une certaine mentalité qui dit : maintenant, nous avons quelque chose de vraiment universel. Non ! On est toujours à l'intérieur d'une culture, on ne peut pas être « entre » les cultures[282] (Panikkar, 1984a, p. 50-51).

L'un des chercheurs le plus important de la pensée de Panikkar, le philosophe et théologien espagnol Vicentino Pérez Prieto (1954-), a écrit sa thèse doctorale sous le titre *A filosofía imparativa, integradora e en diálogo intracultural de Raimon Panikkar*, où il présente sa lecture de l'interculturalité dans l'œuvre de l'auteur catalan, comme entre outres une interrogation de « l'universalité que l'Occident est censé donner » et du

> […] prétendu multiculturalisme, […] et aussi cette tolérance à la mode avec les différents groupes ethniques, affirmant qu'il 'dénonce le syndrome colonialiste'. Ce multiculturalisme tolérant consiste à croire qu'il existe une culture supérieure (une métaculture), qui peut offrir une hospitalité bienveillante et condescendante à toutes les cultures, en particulier à celles qui lui sont inférieures. En arrière-plan, il y a la croyance que nous pouvons atteindre une culture du monde occidental... Basé sur la science, la technologie, la politique, l'économie, la pensée, et toujours la religion de l'Occident[283] (Pérez Prieto, 2012, p. 124).

---

[282] When I look a little at my life, I realize that I have always been on the side of weak causes, lost causes, pluralist causes. I have also learned that one can't speak about a culture without being right in it. One can't be like the academic who speaks a bit about everything, while being detached from everything and believing in nothing. ln order to be faithful to several cultures, 1 have risked my own life. lt's only by paying this price that one can have a certain nonattachment which gives one the freedom to be able to identify, in a non-joking way, by being totally somewhere and at the same time not being there; thus not absolutizing one's experience. This is what I call the experience of radical relativity, which is very close to the Buddhist intuition. What makes me ill at ease about the intercultural formulation is the fundamental interrelatedness of all things. Of course, we are all in a culture which is trying to be open to others, but we can't overcome ethnocentrism; we have to recognize that our perspective is limited, we cannot have a global vision with a 360 range. Interculturalism is a continuation of a certain mentality which says: now we have something really universal. No! One is always within a culture, one can't be "between" cultures.

[283] Pero a interculturalidade non pretende tampouco ofrecer unha resposta multicultural aos problemas supostamente universais do nosos tempo; senón que, máis ben, interroga á universalidade que se pretende dar desde occidente. De feito, denuncia o presunto multiculturalismo, e aínda esa tolerancia tan de moda

C’est bien pour ça que Panikkar dirait dans ses écrits « qu'il y a des invariants culturels, mais qu'il n'y a pas de culture universelle ». C’est-à-dire qu’« il y a des éléments culturels qui nous unissent, nous relient, nous permettent de nous rapporter, mais toujours à partir d'univers culturels concrets. La prétendue culture universelle n'est que l'expression d'une culture dominante », qui ignore « la richesse des autres cultures » (Pérez Prieto, 2012, p. 124). Il est dans ce sens par conséquent, que « l'interculturalité appelle à une transformation – une *méthanoïa* radicale comme aime à le dire Panikkar – de la façon de penser et de voir l'altérité » (Pérez Prieto, 2012, p. 129).

La philosophie interculturelle *panikkarienne* serait ainsi basée

> dans la recherche de la vérité qui réside dans la diversité féconde des différentes cultures, nues. Également dans les cultures qualifiées de ‘mineures’ ; les cultures des oubliés et des exclus, les cultures des sans-voix et des sans visage qui habitent la Terre. L'imposition d'un modèle culturel présenté comme universel et irremplaçable étouffe ces cultures et génère une incapacité à écouter les différentes cultures qui conduisent à la haine et à la guerre[284] (Pérez Prieto, 2012, p. 124).

Dont « la nécessité de désarmer la culture dominante […] sur la base d'expériences de dialogue authentiques » (Pérez Prieto, 2012, p. 129), ayant l’interculturalité comme méthode, pour pouvoir peut-être construire des relations plus pacifiques entre les peuples du monde.

Ce cette tentative de Panikkar que nous allons investiguer ensemble dans le prochain chapitre, qui a l'objectif d'analyser comment il a utilisé cette méthode interculturelle avec ses étudiants dans un projet qui a pour thèse « l'interculturalité comme voie vers la paix ». La méthodologie utilisée était fondée, en termes généraux, sur l'hypothèse que « la paix est une aspiration universelle, mais toutes les tentatives pour y parvenir ont toujours été fondées, depuis les premiers empires jusqu'à la pax americana, sur les grandes intuitions d'une seule culture [...], » qui ignorait le fait que l'interculturalité est un « élément constitutif de la nature humaine ». (Panikkar, 2008b, p. 52).

---

con grupos étnico diferentes, dicindo que “delata a síndrome colonialista”. Este multiculturalismo tolerante consiste en crer que hai unha cultura superior (unha metacultura), que pode ofrecer unha hospitalidade benévola e condescendente a tódalas culturas, particularmente a outras inferiores a ela. No fondo, está a crenza de que podemos chegar a un cultura mundial occidental... baseada na ciencia, tecnoloxía, a política, a economía, o pensamento, e aínda a relixión de occidente. Certo que aí está o enorme valor das conquistas de occidente, sobre todo na cultura da democracia. O desafío da interculturalidade é só contra o monopolio dunha soa cultura.

[284] [...] na busca da verdade que está na diversidade fecunda das diversas culturas, espidas. Tamén naquelas culturas cualificadas de “menores”; as culturas dos esquecido e dos excluídos, as culturas dos sen voz e sen rostro que habitan a Terra. A imposición dun modelo cultural presentado como universal e insubstituíble, afoga esas culturas e xera a incapacidade para a escoita das culturas diferentes que levan ao odio e a guerra. [...]

Dans la conclusion de ces études sur la philosophie interculturelle dans l'œuvre de Panikkar, Kopencka-Verhoenven a trouvé qu'elle est « l'élément novateur » qu'il « apporte […], dans l'univers intellectuel », puis qu'

> il a mis en rapport une attitude philosophique avec l'émergence de problèmes sociaux et politiques liés notamment à la rencontre interculturelle. […] Il réexamine les questions fondamentales de l'être humain d'un point de vue interculturel, ce qui signifie, en définitif, qu'il met en cause les prétentions universalistes des différentes traditions culturelles, en découvrant certes leurs limites mais aussi leurs possibilités de fécondation réciproque. C'est le grand mérite de ce penseur infatigable, qui a pu rallier à sa cause des gens à travers les continentes (Kopencka-Verhoeven, 2008, p. 229).

Nous verrons alors comment il a mis ça en pratique pendant son activité académique et si cela représente ou non l'une de ses principales contributions aux études des religions.

PARTIE III DE 1983 À 1986 (UCSB) - LA MÉTHODE INTERCULTURELLE APLIQUÉE DANS LE PROJET POUR LA PAIX

L'année 1983 marque un nouveau chapitre dans la vie académique de Panikkar et démarre ce qu'on nommerait une troisième partie de cette thèse. Il s'agit d'un moment où ses théories pour le pluralisme religieux et la méthode interculturelle qu'il a développés pendant l'étape précédente commencent à prendre vie et à être appliquées dans le contexte universitaire dans lequel il est engagé. C'est la concrétisation de ce qu'il appelle l'*orthopraxis*.

L'aspect principal de ce moment est marqué par la bourse qu'il a gagné de *l'Institute on Global Conflict and Cooperation (IGCC)* pour « suivre un programme de recherche et d'enseignement pour la paix » (Panikkar, 1983a). Dans une lettre adressée au président du Département de *Études Religieuses* de l'UCSB à l'époque, Dr. W. Richard Comstock (1928-2013), il l'informe de la réception de cette bourse et son idée de créer un Groupe de Recherche sur la Paix composé par quatre étudiant-assistants et lui-même. Leur objectif serait ceux-ci : préparer des matériaux d'études sur la compréhension interculturelle de la paix, conduire des recherches sur la paix en Europe et en Inde, enseigner trois cours sur la paix lors de l'hiver de l'année 1984 et enfin, coordonner une série de conférences au sujet de la paix (Panikkar, 1983a). Il indique aussi qu'il compte faire un « tour du monde de recherche extensive sur la paix » en passant par « la Namur Université de Paix »; l'UNESCO ; la Section Droits de l'Homme de Paris ; la fondation d'un Institut pour la Paix à Montserrat en Espagne ; le *Frieden Institüt* en Allemagne ; et la *Gandhi Peace Foundation* à Delhi et Varanasi » (Panikkar, 1983a). Pour pouvoir effectuer cela il demande des ressources financières du département puisque celles octroyées par la bourse ne lui paraissent pas suffisantes pour couvrir les dépenses des voyages. Il considère celles-ci comme particulièrement importantes afin d'« approfondir le contact avec nos collègues d'outre-mer, pour rapporter à la côte de Californie des inspirations et des nouvelles de ceux en Europe et en Inde qui partagent de nos préoccupations pour la paix et la justice au monde » (Panikkar, 1983a).

Les disciplines qu'il a enseignés dans son séminaire au sujet de la paix pendant la période couverte par la bourse étaient : *La religion, la révolution et la paix* (Hiver, 1983) ; *La rencontre des religions : la notion de Paix* (Hiver, 1983) ; *L'emploi technologique, la responsabilité scientifique et la course aux armements* (Hiver, 1984) ; *La rencontre des*

religions : séminaire sur les approches interculturelles de la Paix (Hiver, 1984) ; et *Les fondements interculturelles de la Paix* (Hiver, 1984).

Dans cette partie, nous ferons une brève contextualisation, afin de mieux comprendre comment Panikkar voyait les défis des Études Religieuses et se situait dans le département auquel il appartenait, durant cette période sensible de la Guerre Froide que vivait le monde, et encore plus intensément aux États-Unis de l'Amérique du Nord. Ensuite, nous analyserons le séminaire sur *Les fondements interculturels de la Paix*, dont nous avons eu accès inédits aux notes des étudiants, qui étaient dans les archives personnelles de Panikkar à la Fondation Vivarium. Et, après, comme nous avons eu accès aussi inédit à l'intégralité de l'enregistrement audio du thème *L'emploi technologique, la responsabilité scientifique et la course aux armements*, ce dernier sera analysé plus profondément dans cette recherche, puis qu'il touche directement à notre sujet et nous donne au même temps une idée assez profonde du sens pris par cet enseignement dans le contexte historique.

L'objective principal dans cette partie serait de démontrer comment Panikkar a mis en pratique la méthode interculturelle dans le projet pour la paix à travers ces séminaires et dans la relation avec ses étudiants. Ultérieurement on pourra conclure l'impact qui cette approche a eu dans les études des religions et s'il représente une contribution de Panikkar à la discipline.

7 LES DEFIS AUX ÉTUDES RELIGIEUSES

Le 26 février 1983, il y a eu, d'après les enregistrements audios, une réunion du corps professoral du département des Études Religieuses, où Panikkar a adressé au public (composé de ses collègues) un discours très éloquent sur l'importance des telles études dans le monde actuel en donnant comme exemple la question cruciale, selon lui, de la paix. Le titre de son article était *The Crisis of Religious Studies as an Academic Discipline*. Dans cet article il présente des « réflexions de nature théorico-pratique » pour apporter ce qu'il appelle un « nouveau genre » dans ce type de discussion autour de la discipline, « allant de la philosophie à la politique » (UCSB, 1983). L'article est sorti pour la première fois en 1990 dans la publication anglaise The Teilhard Review, ayant le titre *The Challenge of the Study of Religion* (Panikkar, 2016, p. 435).

Sa thèse expliquant ce qu'il considère comme étant une crise de la discipline est, à son avis, très simple : les Études Religieuses ne se confronte pas aux sujets cruciaux et difficiles de l'actualité « d'une façon appropriée » (Panikkar In : UCSB, 1983). Et pour ceux qui se demande à quoi les études des religions peuvent avoir affaire avec la situation actuelle, il donne déjà cette réponse :

> Le champ de notre discipline est pour moi, la dimension religieuse de l'homme. [...] Cette dimension religieuse de l'homme transcende, de loin, l'inclusion d'une certaine institutionnalisation du monde universitaire. Mais les institutions dirigeantes ne rompent pas leur interaction avec la vie humaine en général. Nous n'avons pas besoin de nous légitimer en citant les exemples des autres disciplines, mais vous avez ici l'exemple des sciences naturelles qui se développent et fonctionnent en étroite collaboration avec le monde de l'industrie, de la défense, de la politique, de l'économie et des besoins défaillants de la société. Les Études Religieuses risquent de perdre le contact avec la réalité si nous continuons simplement notre travail avec des routines bien établies[285] (Panikkar In : UCSB, 1983).

Et par « routine établies » il considère que c'est le fait de traiter de la religion comme un simple sujet d'archéologie ou une antiquité, de « vieux trésors », etc. et qu'il serait vraiment « pourri »[286] de rester silencieux face aux questions actuelles. « Le défi » à son avis serait donc de « passer du passé au présent » sans abandonner les connaissances

[285] [...] the field of our discipline is for me, the religious dimension of man. […] this religious dimension of man transcends, by a vast margin, the inclusion of a certain institutionalization of academia. But leading institutions do not sever their interaction with human life at large. We do not need to legitimate ourselves by quoting the examples of the other disciplines, but here you have the example of the natural sciences which grow and operate in close and uses with the world of industry, defense, politics, economics, and the failed needs of society. The *Études Religieuses* incur the danger of losing contact with reality if we just continue with our work by now, well-established routines.

[286] Il fait ici une référence à Hamlet de W. Shakespeare : "il y a quelque chose de pourrie au royaume du Danemark…"

et les méthodes d'avant, mais en réalisant une transition entre l'action de « décrire ce que la religion était et comprendre ce que la dimension religieuse de l'homme est et comment elle s'exprime dans la situation contemporaine » (Panikkar In : UCSB, 1983).

Comme on a vu, Panikkar se réfère à cette dimension religieuse de l'être humain comme « religiosité », donc au sens de la relation que comprend la religion, car elle « reconnecte » l'être humain non seulement à une divinité, mais aux dimensions qui composent la totalité de la réalité. Elle est également intrinsèquement liée au contexte culturel dans lequel l'être humain est inséré.

7.1 La paix : « un problème religieux radical »

Au sujet de la situation contemporaine à l'époque, contrôlée par un système technocratique, Panikkar considère que « la paix est un problème religieux radical », parce qu'elle se présente comme contrepoint à une menace « à une partie substantielle des personnes sur la Terre, si non la totalité », ayant comme origine ce système qui doit être investigué. Un système, qui est « à la base de notre civilisation », cacherait des questions économiques et politiques, dont la Guerre Froide et sa course folle à l'arme nucléaire serait « juste la pointe de l'iceberg » (Panikkar In : UCSB, 1983).

Il fait, alors, un retour dans le passé pour trouver les origines du problème dans la transition « de l'agriculture à la construction des villes, du matriarcat au patriarcat », en gros « de la culture à la civilisation », « du village à la ville ». D'après lui, c'est au moment de cette transition que la relation de l'être humain avec la Terre s'est achevée et que l'exploitation des uns par les autres a pu commencer. Cette exploitation génère surtout, selon lui, un « schisme entre l'autorité et le pouvoir », c'est-à-dire entre « l'activité de laisser que les choses grandissent et évoluent » (autorité) et « la capacité de contrôler » (pouvoir) (Panikkar In : UCSB, 1983). Ce schisme s'ouvre aussi à la technologie et à la justification de la guerre comme outils de contrôle. Tout ceci devient une habitude historique, et ce, tout du moins pour sa génération et celle de ses collègues.

> […] Nous sommes habitués à voir l'histoire comme une succession de guerres suivies de trêves plus ou moins stables. On nous a dit que les guerres sont lieux de grandes découvertes, la pratique des vertus héroïques et sont des moments pendant lesquels l'énergie agressive accumulée par le peuple peut se décharger. Nous pourrions vivre avec cette rationalisation parce qu'il y a des vérités partielles. À travers les âges, le coût de l'armée a eu le devoir sacré d'empêcher le monde de s'effondrer, de sauver le cosmos de la dégénérescence dans le chaos. On nous dit, ou plutôt, nous nous faisons croire que les guerres étaient donc un phénomène naturel sans se rendre compte qu'elles étaient un

> phénomène civilisationnel et hautement institutionnalisé[287] (Panikkar In : UCSB, 1983).

Ce dont le monde a besoin c'est une « mutation radicale » dans « le projet humain » qui regarde la guerre comme un fait naturel, alors qu'en fait elle est un résultat civilisationnel d'un système technocratique. Il faut un certain type de « metanoia », surtout sur la compréhension de la civilisation comme synonyme de culture, bien que « la fin de l'hégémonie de la conscience historique, de la transformation technologique radical, le questionnement du principe d'États souverains, etc. » (Panikkar In : UCSB, 1983). Dans d'autres mots ce dont Panikkar veut dire que c'est toujours le changement de l'hégémonie de la raison contre l'intuition, du soi-disant développement contre la tradition, de la construction des murs entre cultures, etc. Et, depuis « la séparation de l'Atome », « c'est une question de vie et de mort, de liberté et de bonheur humaines, de survivre en tant qu'espèce, […] c'est spécifiquement une question religieuse » (Panikkar In : UCSB, 1983). Encore une fois, Panikkar anticipe la réponse de ceux qui ne sont pas d'accord : « La question de la paix aujourd'hui touche aux fondements mêmes de l'existence humaine et peut-être de l'existence de la vie elle-même. S'il ne s'agit pas d'une charge religieuse, je me demande ce qu'est la religion » (Panikkar In : UCSB, 1983).

Après cette affirmation émoussée, Panikkar rajoute une autre thèse à son discours. Il défend l'idée que, si auparavant l'humanité devait se confronter aux mystères divins et ceux de la nature, c'était aussi là où les religions et les sciences se concentraient ; actuellement la grande confrontation, le grand défi de l'humanité, est l'humanité elle-même, « face aux forces historiques, technologiques, scientifiques que l'homme a mises en mouvement dans un univers artificiel créé par lui-même » (Panikkar In : UCSB, 1983). Et, l'aspect le plus difficile de ce nouveau défi est que, différemment du divin et de la nature, « ce système artificiel […] résiste à l'anthropomorphisation, […] ne peut pas être personnalisé. Personne ne semble pouvoir vraiment le contrôler » (Panikkar In : UCSB, 1983). Il ne fait pas seulement référence à un possible apocalypse nucléaire, mais aussi à

[287][...] we are accustomed to see history as a succession of wars followed by more or less stable truces. We are told that wars, locations of great discoveries, of the practice of heroic virtues and of moments during which the accumulated aggressive energy of the people was discharged. We could live with this rationalization because there are partial truths. Down through the ages, the cost of the military has had the sacred duty of keeping the world from falling apart, of saving the cosmos from degenerating into chaos. We are told, or rather, we are making ourselves believe that wars thus were a natural phenomenon without realizing that they were civilizational and highly institutionalized phenomenon.

d'autres expériences qui sont en développement dans « la psychologie, la génétique, la biochimie, etc. » (Panikkar In : UCSB, 1983).

Alors, Panikkar rappelle à ses collègues son *slogan* : « les religions n'ont pas le monopole de la religion » puis leur pose les questions suivantes :

> Faut-il limiter ce que l'on appelle la religion exclusivement à la première lutte, celle de l'homme au divin, et réserver les noms de sciences à la seconde, à savoir celle de l'homme avec la nature ? Qu'en est-il du troisième ? Est-ce le domaine de l'ingénierie physique et humaine ? Les trois ne sont-ils pas entremêlés ? La religion n'est-elle pas la quête des enjeux ultimes ? Dans les temps anciens, la religion n'était-elle pas toujours préoccupée par les questions cosmiques et vitales d'une tradition particulière ? Devrions-nous partir ? Devrions-nous nous limiter à être les prêtres du passé et éviter de devenir les prophètes ou les martyrs de l'avenir ? Ne devrions-nous pas planter nos pieds dans la tradition, tourner nos yeux vers l'avenir, mais élever nos voix dans le présent ?[288] (Panikkar In : UCSB, 1983).

Sa réponse est intrinsèquement liée à sa propre définition de religion comme « voie ultime », qui peut aussi être traduite par « voie vers le salut » quand il veut lui donner l'air plus universel. Le mot salut, qui est présent dans différentes traditions sous diverses formes, comme, libération, plénitude, rien, bonheur, etc., est maintenant remplacé par Panikkar par le mot Paix. « La religion est la voie vers la paix, où la paix est l'équivalent à la liste de tous les autres mots » (UCSB, 1983) qui pointent vers le salut.

7.2 La fonction des Études Religieuses

Quelle serait donc la fonction des *Études Religieuses* dans le contexte actuel ? Panikkar propose une liste de tâches à être accomplies pour que ces études jouent un rôle et un sens vraiment relevant :

> a) […] étudier de manière critique ces voies avec tous les ensembles concomitants de symboles, de croyances, d'actes et de doctrines, de mythes, etc., qui, selon les gens, portent la signification ultime du pèlerinage humain.
> b) […] repenser chaque sujet propre, (et ne pas) abandonner les problèmes ultimes de l'homme d'aujourd'hui à la sorte de simples solutions techniques ou à l'analyse de toutes ces sciences particulières appartenant à une seule vision du monde, bien que dominante.
> c) […] prendre conscience de la situation actuelle et de sa continuité avec les traditions du monde. [Considérant que] l'objet de la religion n'est pas Dieu, mais le destin de l'homme. Les hommes, non

[288] [...] should we confine what we call religion exclusively to the first struggle, that of man to the divine, and reserve the name of signs for the second, namely that of man with nature. What about the third? Is this the field of physical and human engineering? Are not all the three intermingled? Is religion not the quest for ultimate issues? in olden times Was not religion always concerned with the cosmic and vital issues of a particular tradition? Should we leave? Should we limit ourselves to be the priests of the past and shrink from becoming the prophets or the martyrs of the future? Should we not plant our feet in tradition, turn our eyes to the future, but raise our voices in the present?

> seulement en tant qu'individu, mais en tant que société, en tant qu'espèce, en tant que gènes, en tant que microcosme, en tant qu'élément constitutif de la réalité, qui en même temps reflète et contient la réalité[289] (Panikkar In : UCSB, 1983).

Et la tâche la plus importante et la plus risquée est d'adopter à partir d'une plateforme interculturelle, « où le dialogue et une possible fécondation mutuelle peuvent se passer »,

> [...] le rôle d'un centre d'échange où les contributeurs des cultures les plus diverses, disciplinées et disparates sont amenés au dialogue et à l'interaction dans leurs propres termes, sans violence excessive aux idées et aux visions du monde respectives de ces disciplines et cultures. [...] (Un centre) où les problèmes ultimes du monde humain peuvent être réglés, clarifiés, discutés, peut-être compris et finalement résolus. Une maison propre de ce genre offre l'hospitalité aux représentants des visions du monde les plus disparates. Cela leur permet d'avoir leur mot à dire[290] (Panikkar In : UCSB, 1983).

Panikkar reconnait devant ses contemporains que ces tâches demanderaient une véritable transformation des structures actuelles, mais qu'il préfère être vu comme un « rêveur utopique » que de ne pas les mentionner.

Pour donner un exemple de comment ce centre d'échange pourrait-il fonctionner, Panikkar mentionne un exemple particulier. Il imagine une situation dans laquelle un indigène américain s'opposerait à la construction d'une autoroute ou d'une centrale nucléaire sur le territoire où ses ancêtres sont enterrés. Il considère alors que même si, pour des raisons politiques, la société « blanche Américaine » pourrait se rendre aux arguments de l'indigène, il serait impossible de convaincre les ingénieurs pour qui « les fantômes n'existent pas, la nature n'est que la terre et la terre n'est que la parcelle de l'espace newtonien mesurable. Que les ancêtres puissent être réels ou la terre un organisme vivant, est un pur non-sens et une pure superstition [...] » (Panikkar In : UCSB, 1983). D'après lui, sans une véritable compréhension du sujet, il n'y a pas de respect, seulement de la politique vidée de sens.

---

[289] [...] Critically study these paths with all the concomitant sets of symbols, beliefs, acts and doctrines, myths, etc., which people believe carry the ultimate meaning of human pilgrimage. [...] Rethink each own subject, (and not) leave the ultimate problems of today's man to mere technical solutions or to the analysis of all those particular sciences belonging to a single, albeit dominant, worldview. [...] become aware of the current situation and its continuity with the traditions of the world. (Whereas) the object of religion is not God, but the destiny of man. Men, not only as individuals, but as societies, as species, as genes, as microcosms, as a constituent element of reality, which at the same time reflects and contains reality.

[290] […] the role of a clearing house where the contributors of the most diverse and disciplined and disparate cultures are brought into dialogue and interaction in their own term, without undue violence to the respective insights and worldviews of those disciplines and cultures. […] where the ultimate problems of the human world may be sorted out, clarified, discussed, perhaps understood, and eventually solved. A clean house of that sort offers hospitality to representatives of the most disparate worldviews. It allows them to have their say.

Panikkar présente donc les principaux défis auxquels sont maintenant confrontés les Études Religieuses : ceux qui sont inhérent à l'organisation de la discipline elle-même et ceux qui s'imposent par la réalité externe, comme une nouvelle compréhension des religions dans le contexte des années 1980. Les défis viennent aussi, d'après lui, de la direction du monde en général, des religions organisées et du monde académique (UCSB, 1983).

Les questions qui sont à l'ordre du jour, comme « la famine, la guerre, les armements, le nationalisme, les idéologies », doivent aussi être prises en compte par les Études Religieuses puisque, à son avis, elles « ne peuvent pas être […] résolues sans inclusion du facteur religieux dans la problématique » et que les professionnels de la discipline ne doivent pas seulement effectuer des recherches sur de telles questions, mais aussi essayer de les expliquer et « éventuellement » de se positionner par rapport à elles, même si, il l'avoue, même si la discipline n'est pas encore « suffisamment préparée pour faire face à cette confrontation […] [on] ne peut pas être silencieux par rapport à ces questions » (Panikkar In : UCSB, 1983). Comme nous l'avons déjà vu, c'est une question encore controversée chez ses collègues et les érudits se réclamant de la Science de la Religion, qui défendent plutôt une certaine impartialité ou bien la neutralité scientifique. Pour Panikkar choisir l'impartialité dans telles questions peut signifier « le risque de devenir de plus en plus non pertinent » (Panikkar In : UCSB, 1983). Cette position, rajoutera-t-il, doit être académique, critiquable et réfutable.

Alors qu'elles doivent affronter ses propres défis en face d'un monde qui change en permanence et qui apporte des « nouvelles situations qui leur obliges de s'adapter, mais aussi d'altérer leur propre auto-compréhension », les religions organisées sont aussi un défi pour les Études Religieuses qui doivent suivre ce « dynamisme » qui ne se trouve pas dans les livres ni dans les documents. On doit, alors, trouver des « nouvelles catégories de compréhension, qui doivent être forgées dans l'étude même du nouveau phénomène », soit dans les institutions religieuses ou séculières (UCSB, 1983).

On arrive à la conclusion, que le défi qui s'impose ainsi au monde académique, de son côté, est plutôt le fruit du désir de Panikkar que quelque chose qui se passe déjà en réalité. C'est en fait un défi que les Études Religieuses devraient imposer au monde académique, mais ne sont pas encore en capacité de le faire. C'est-à-dire,

> [...] Elles remettent en question un certain schéma libéral et individualiste qui est devenu de plus en plus répandu ces derniers temps dans la communauté universitaire mondiale. Et […] semblent empiéter sur la souveraineté presque totalement indépendante de nombreux professeurs du département en

> soulignant non seulement les problèmes éthiques inévitables inhérents aux différentes disciplines, mais aussi en découvrant les hypothèses cosmologiques, anthropologiques et même religieuses des sciences particulières. Les Études Religieuses posent les questions troublantes, que beaucoup de sciences préfèrent ne pas entendre, parce qu'à proprement parler, de telles questions ne sont pas de son ultime domaine[291] (Panikkar In : UCSB, 1983).

Mais, encore une fois, il pense que ces questions appartiennent au « champs humain » et que les Études Religieuses ne peuvent pas être restreintes à un seul sujet, puis que « toute activité culturelle contiennent […] des éléments religieux », qu'ils soient visibles ou non. Alors, si les « autres disciplines restent au niveau des descriptions, […] les Études Religieuses doivent connecter toutes ces questions avec une vue d'ensemble de l'épanouissement humain » (Panikkar In : UCSB, 1983).

Dans ce sens-là,

> [...] Le Département d'Études Religieuses devrait avoir un lien institutionnel avec chaque département. Cela pourrait être fait soit par des membres des Études Religieuses participant aux activités des autres départements, soit vice versa. [...] Hors des dialogues entre sciences, de nouveaux problèmes apparaissent, de nouvelles méthodes peuvent être trouvées et une nouvelle herméneutique inventée. Il devrait toujours y avoir un groupe de professeurs des Études Religieuses de base. L'école est formée à la suite du dialogue interculturel et interdisciplinaire lui-même[292] (Panikkar In : UCSB, 1983).

Et pour conclure son discours, Panikkar livre une affirmation très éloquente sur la discipline :

> L'étude intellectuelle et existentielle sur les racines de notre être, notre place dans le cosmos, dans notre destin en tant que personnes intégrées dans la chaîne et le malheur de toute la réalité, (qui) ne peut pas être la dernière des disciplines académiques confinées à rassembler les restes dans le monde de la connaissance. Ce ne peut pas non plus, comme la théologie l'est parfois devenue, la discipline en retraite stratégique qui ne traite que des sujets qui ne sont pas encore assimilés ou éclairés par les nouveaux progrès de la science[293] (Panikkar In : UCSB, 1983).

---

[291] […] It challenges a certain liberal and individualistic scheme which has become more and more prevalent in recent times throughout the worldwide academic community. […] it impinges on almost total independent sovereignty of many faculty in Department by pointing out, not only inescapable ethical problems inherent to the different disciplines, but also by uncovering the cosmological, anthropological and even religious assumptions of the particular sciences. *Études Religieuses* asks the disturbing questions, which many science prefers not to hear, because strictly speaking, such questions are not of its ultimate of its domain.

[292] [...] The Department of *Études Religieuses* should have an institutional link with each and every department. This could be done either by members of *Études Religieuses* participating in the activities of the other departments or vice versa. […] Out of sciences Dialogues, new problems emerge, New methods may be found and new hermeneutics invented. There still should have a group of core *Études Religieuses* faculty. The school is formed as a result of the cross-cultural and interdisciplinary dialogue itself.

[293] [...] the intellectual and existential study about the roots of our being, our place in the cosmos, in our destiny as persons embedded in the warp and woof of the entire reality, (which) cannot be the last of the academic disciplines confined to gathering the leftovers in the world of knowledge. It cannot be either, as sometimes theology became, the discipline in strategic retreat that deals only with those subjects which are not yet assimilated or illumined by the newly advances in science.

Avec cela, passons aux réactions de ses collègues de la faculté.

7.3 Les réactions critiques

L'un de ses collègues, le très influent spécialiste des Études Religieuses étasuniens, Walter H. Capps (1934-1997), intervient alors pour lui proposer de changer la métaphore du centre d'échange et aussi pour remarquer que peut-être le rôle des Études Religieuses devrait être moins « impérialiste et plus catalytique », c'est-à-dire, être moins comme un gardien de la vérité et plus un lien entre les départements. Ça a dû être assez surprenant pour Panikkar d'entendre d'un homme blanc étasuniens prononcer de tels mots. Mais, il est possible que Capps comprenait que Panikkar voyait les Études Religieuses comme une discipline supérieure aux autres et qui devrait d'une certaine façon les régler ou fonctionner comme une espèce de juge, quand ce n'était pas de tout le cas.

Richard Comstock a alors aussi pris la parole et dit qu'il « partageait » l'opinion de Panikkar sur « presque tous les détails », mais que ce serait très difficile d'y arriver. Et son argumentation montre bien de ce qui se passe dans la relation entre Panikkar et son milieu à l'université et peut nous éclaircie beaucoup de questions dans cette recherche. C'est-à-dire notamment de la façon dont Panikkar était regardé par ses pairs. Comstock rappelle une critique que Panikkar a fait le même jour sur le fait que le « (Département) était peut-être trop marqué par la dimension philosophique anglo-américaine ». Comstock a réfuté cette idée en disant que c'était bien normal, puis qu'ils sont en Amérique du Nord et « que la forme anglo-américaine est celle qui prévaut » (Comstock In : UCSB, 1983). Il n'est pas clair de savoir s'il pense qu'elle prévaut dans ce scénario ou dans n'importe quel autre, mais de toute façon il suggère que Panikkar « convertisse » ses suggestions en « formes américaines et britanniques sans y perdre beaucoup », pour qu'elles « soient plus convaincantes vis-à-vis de ce type de public » (Comstock In : UCSB, 1983). Il affirme ainsi qu'il a toujours résisté à la critique que Panikkar faisait de la technologie, parce qu'il la trouvait relever d'un « type de romantisme », mais depuis qu'il a lu un livre d'un écrivain étasunien sur le sujet il l'avait mieux compris.[294] Cependant, il n'est toujours pas d'accord avec l'idée « grandiose » d'une « mutation », un « changement de

[294] Il parle du livre *Entropy: A New World View* (1980) de Jeremy Rifkin et Ted Howard.

conscience », etc. qui soit rattachée aux questions principales qui doivent être abordées dans l'actualité de l'année 1983.

Le président du Département ajoute à ses critiques le fait qu'il « trouve avoir des idées pratiques plus significatives à sortir de votre document que celles que vous avez réellement énumérées » et qu'il est surtout contre l'idée « d'un département détenant la vérité ». Il se dit toutefois d'accord avec ce que Panikkar est en train de faire avec son projet pour la paix, et de parler et convaincre les autres départements à y participer. En lui rappelant quand-même que ce n'était pas accompli par un département qui « […] s'est prononcé aux autres », il a fallu l'accord et l'effort de plusieurs départements, bien que « de professeurs individuels qui poussaient […] » pour que le projet se réalise et que Panikkar est bien au courant de cette situation (Comstock In : UCSB, 1983).

Gerard Larson s'est aussi prononcé contre l'idée de que le Département d'Études Religieuses soit une espèce de liaison entre les différents Départements en disant que cette proposition peut, de fait, les éloigner de leur essence-même.

Panikkar leur répond qu'il ressent de la prudence dans leurs commentaires, surtout parce que ses idées et propositions « vont contre » ou peuvent présenter « une menace » à la « surspécialisation » et au « principe de souveraineté » qui sont présents tant dans le monde politique qu'académique. Par rapport à la critique de Comstock, il est aussi catégorique et peut-être de plus un peu provocateur : « Je ne suis que trop heureux si mes façons non anglo-américaines de présenter les choses ne peuvent pas être comprises et traduites. Et cela procure un enrichissement mutuel » (Panikkar In : UCSB, 1983). Il avoue aussi que sa force ne se situe pas dans ses propositions pratiques, mais qu'il aimerait qu'ils puissent travailler ensemble à des « formes créatives » et « collective », si ce n'est pour une mutation, puis que c'est « toujours de la continuité », mais pour « un nouveau début » (Panikkar In : UCSB, 1983).

Malgré la sensation d'échec qu'on pourrait avoir en lisant la transcription du déroulement de la réunion, une entrée dans son journal personnel démontre que ce n'était pas le cas pour Panikkar, au moins du côté professionnel, mais qu'il a renforcé son sentiment de non-appartenance. Le 18 février 1983, il a écrit que :

> La retraite de la faculté, [...] s'est très bien déroulée. Mon article a été très bien accueilli et j'ai apporté un certain nombre de contributions à la discussion. Les gens m'ont enjoint, ou plutôt découvert, que je pouvais aussi être enjoué lors du discours du dîner - mais dans l'ensemble, cela a renforcé mon sentiment de

> ne pas y appartenir, d'être sur une autre longueur d'onde[295] (Panikkar, 2018, p.138)

Un autre document daté du 5 novembre, 1983, titré *Progress Report #3* et adressé à Panikkar lorsqu'il était en Inde par son assistant-enseignant, Roger Rapp (1950-2018), démontre une certaine mauvaise volonté de la part de Comstock par rapport à l'étudiant ou, qui sait, peut-être envers Panikkar lui-même. C'est une demande d'approbation d'un projet pour réaliser une série de conférences sur la paix, appelé *The Voices of Peace : Toward the Cross Cultural Foundations of Global Cooperation*, qui réunirait 5 a 7 conférenciers avec « des réalisations exceptionnelles dans le domaine du rétablissement de la paix [...] de présenter [...] comment les gens d'une autre tradition culturelle définissent et vivent l'idée de paix », ayant l'objective principal de « stimuler l'intérêt du public et [...] sensibiliser davantage de personnes aux questions vitales de la guerre et de la paix à notre époque » (Rapp, 1983b, p. 1-2). Selon Rapp, Comstock a « décliné » à la fois ses « soutiens personnels et départementaux [...] avec des sentiments très fortement exprimés », peut-être « sans vraiment regarder la proposition » (Rapp, 1983b). À la fin, il n'y a aucune évidence que cette série ne s'est jamais déroulée, mais Rapp a été nommé « Assistant-Enseignant Exceptionnel de 1983 » (Comstock, 1983).

Il y a eu aussi un autre genre de tension entre Panikkar et Comstock (soutenu par les autres collègues du Département d'Études Religieuses), au sujet d'une pétition proposée par le premier, le 12 mars 1983. Il demandait qu'ils émettent une déclaration formelle contre la relation entre l'Université de Californie et « les Laboratoires d'Armes Nucléaires de Livermore et Alamos. [...] pour établir que le maintien de cette relation ne représente pas la position de notre département ». Panikkar a rajouté que ces liens « formels, bien qu'indirects », est une « […] source de division entre les membres de notre communauté académique, un fardeau inutile qui nuit à la raison d'être même d'une université et une renonciation à la liberté académique que les universités ont vis-à-vis de l'État » et que son intention n'est pas de « créer des dissensions entre nous, mais comme un dispositif existentiel pour clarifier nos propres pensées, pour apprendre les uns des autres, et pour contribuer collégialement aux efforts pour un monde meilleur » (Panikkar, 1983b).

---

[295] The Faculty Retreat, [...] went very well. My paper was very well received and I made quite a number of contributions to the discussion. People enjoined, or rather discovered, that I can also be jocular at the dinner discourse - but on the whole it reinforced my sense of not belonging there, of being on another wavelength.

Un compte-rendu de la réunion du département daté du 23 avril 1983, affirme que « le consensus du département était contre la publication d'une déclaration officielle représentant les points de vue du ministère sur la situation à Livermore ou sur toute autre question politique qui n'était pas directement liée aux préoccupations du département en matière d'éducation » (RELIGIOUS, 1983). La réponse de Comstock lui-même vient à la suite dans une lettre adressée directement à Panikkar le 26 avril 1983 : « nous avons discuté de cette question avec vous à plusieurs reprises au cours des deux dernières années. Le consensus général de la faculté est qu'un manifeste départemental sur ce sujet n'aurait aucun but utile » (Comstock, 1983b). Il a annexé à cette lettre une autre lettre adressée à Roger Rapp et aux autres étudiants qui avaient signé la pétition, qui a été distribuée pendant le séminaire d'hiver de Panikkar sur la paix. Dans cette lettre, il dit que leur propos n'a aucun précèdent dans l'histoire du département et qu'il est « erroné pour deux raisons » :

> Tout d'abord, un département universitaire est une entité administrative conçue pour offrir aux étudiants un programme d'études distinct dans le domaine en question et pour les aider à faire face aux exigences bureaucratiques liées à leurs études. Un département n'est pas un organisme éthique comme une église ou une société privée d'individus formés pour poursuivre un but moral spécifique. Il y aurait donc une grave confusion des fonctions pour le département si le département se prononçait à l'intention de l'ensemble de l'université une déclaration censée représenter une position politique ou éthique spécifique. De plus, certains professeurs et étudiants ne sont pas d'accord avec le contenu spécifique de votre poste. Malgré tout, il me semble qu'ils ont le droit d'appartenir à un département qui fournit le soutien académique cité ci-dessus sans avoir à être impliqués dans une position éthique avec laquelle ils sont, en partie ou même en totalité, en désaccord[296] (Comstock, 1983c).

Il trouve aussi la « tactique erronée », puisqu'elle prouve une méconnaissance des processus de prise de décisions à l'université, qu'il serait préférable et plus effectif de passer d'abord par le Sénat Académique et par l'organisation des Étudiants Associés en concluant que « quel que soit le résultat de cette discussion, il aurait plus d'influence sur l'administration qu'une déclaration isolée émanant d'un seul département » (Comstock, 1983c). Pour terminer il a écrit que :

---

[296] First, a university department is an administrative entity designed to provide students with a distinctive course of study in the field in question and to assist them in dealing with bureaucratic requirements connected with their studies. A department is not an ethical body like a church or a private society of individuals formed to pursue a specific moral purpose. lt would therefore be a serious confusion of functions for the department to make a pronouncement for distribution to the university at large that supposedly represented a specific political or ethical position. Further, some faculty and students disagree with the specific content of your position. Even so, it seems to me that they have the right to belong to a department that provides the academic support cited above without having to be involved in an ethical position with which they, either in part, or even wholly, disagree.

> Les manifestes n'ont de sens que lorsqu'ils proviennent d'une agence morale censée exercer un leadership de ce genre. Par exemple, puisqu'un évêque catholique doit assurer la direction morale de son peuple, ses déclarations sur les questions morales sont non seulement souhaitables, mais font partie de ses devoirs. [...] Mais pour un organisme laïc, qui n'est pas un département universitaire, il serait contre-productif d'en faire autant. Même si ce n'est pas l'intention, une telle déclaration semblerait, à mon avis, avoir une aura de pharisaïsme et d'arrogance morale aux yeux des autres ministères. Les gens de l'université ne vont pas écouter ce que quelques intellectuels, qu'ils soient professeurs ou étudiants, écrivent sur un bout de papier, après quoi ils passent à autre chose et laissent à d'autres la tâche de mettre en œuvre leurs grandes visions. Les gens écoutent ce qu'ils font réellement. Ceux qui, dans le département, s'occupent de la question cruciale de la course aux armements et du danger imminent pour toute civilisation devraient, à mon avis, se consacrer aux organisations qui existent déjà pour s'occuper de ces questions[297] (Comstock, 1983c).

Cette lettre démontre d'un côté une critique cachée de la manière dont Panikkar a conduit les choses et aussi peut-être sa vraie méconnaissance par rapport à la partie bureaucratique du département et de l'université. C'est qui me paraît évident est une certaine impatience de la part du président du département par rapport à Panikkar et aux questions qui lui sont adressés. Mais, ça peut-être aussi qu'une impression, donnée qu'on a eu accès qu'aux documents écrits dans ce cas-là. Il est certain quand-même que le climat dans le département n'était pas si pacifique non plus, ni très facile pour Panikkar à gérer. Le 14 avril 1983, donc très proche de la réunion du département, il se demande : « Qu'est-ce que je fais de ma vie ? Je crois en ce que j'écris, en ce que je dis, mais je n'ai aucun moyen de canaliser mes idéaux, aucun véritable canal. Tavertet[298] m'attire, mais c'est un problème. Je ne peux pas continuer comme ça » (Panikkar, 2018, p. 139). Il est peut-être le début de sa décision de prendre sa retraite en Espagne et le signe d'une détresse vis-à-vis de l'UCSB une dizaine d'années après son embauche.

Une année plus tard, il réitère le même sentiment en disant qu'il se sentait trop « différent » de ses collègues, « inapproprié » et aussi agacé par « la superficialité des rencontres » (Panikkar, 2018, p. 146).

---

[297] Manifestos only have a point when they come from a moral agency expected to exert leadership of this kind. For example, since a Catholic bishop is to provide moral leadership for his people, his pronouncements on moral issues are not only desirable, but a part of his duties. […] But for a secular body, 1ike a university department, to do the same would be counter-productive. Even though not the intention, such a pronouncement would, 1 believe, seem to other departments to have an aura of self-righteousness and moral arrogance. University people are not going to listen to what a few intellectuals, whether faculty or students, write on a piece of paper, after which they go on to other things and leave to others the task of implementing their grand visions. People listen to what people actually do. Those in the department concerned with the crucial issue of the arm's race and the imminent danger to all civilization ought, l think, to devote themselves to organizations that already exist to pursue these issues.

[298] Ville où Panikkar avait une Maison de campagne et où il est allé vivre après sa retraite et jusqu'à sa mort.

Les deux disciplines que nous allons analyser à la suite sont peut-être l'illustration de l'un de ses efforts créatifs dont il parle et une démonstration de celle que devrait être à son avis la plateforme idéale des Études Religieuses à l'université. Elles sont aussi et surtout un exemple de comment la méthode interculturelle est mise en pratique par le professeur, qui est dans ces dernières années académiques.

8 LES FONDEMENTS INTERCULTURELS DE LA PAIX

Dans la page première du document qui contient les notes du séminaire sur *Les fondements interculturels de la paix*, Panikkar a écrit que « le dynamisme d'un séminaire ne peut être rendu de manière adéquate dans aucun résumé que si les graines mêmes du 'Séminaire' sont semées à nouveau dans le cœur et l'esprit des lecteurs » (Rapp ; Weber, 1984, p.1). Ces notes sont une compilation, faite par ses étudiants Roger Rapp et Jenny Weber, des minutes écrites par les participants du séminaire. C'est pour ça que je présente les deux comme auteurs organisateurs et pas Panikkar lui-même, même si la plupart des paroles dans le document pourraient lui être attribuées. J'ai utilisé aussi les minutes d'autres étudiants qui seront présentés au long du texte, bien que la bibliographie complémentaire et résultat du séminaire, surtout la version française du livre résulté du projet, *Paix et désarmement culturel* (2008)[299].

Les minutes commencent par la phrase « plus que n'importe quel mot, 'paix' symbolise cette réalité dont nous avons désespérément besoin à notre époque » (Rapp ; Weber, 1984, p. 1). La liste des problèmes qui concernent l'époque en question pourrait être la même aujourd'hui : les armes nucléaires, les systèmes artificieux qui dérangent les rythmes de la terre au point d'une « dévastation environnementale », les nations riches qui explorent les ressources des nations pauvres et le « vaste sens de désespoir » (Rapp ; Weber, 1984, p. 1).

Le grand défi de l'humanité serait pourtant la création d'une « nouvelle vision de la réalité » ayant « la paix, l'harmonie et l'ordre » comme buts (Rapp ; Weber, 1984, p. 1). La question qui se pose, cependant, est qu' « une seule notion de paix » ne peut pas être imposée, puis qu'il serait un genre de « colonialisme culturel », qui n'attendrait pas aux demandes d'un monde si divers. D'après Panikkar,

> L'approche de la paix par une seule culture n'a pas surmonté l'archétype de la *pax romana. Pax* suggère un « pacte » juridique et constitue la condition nécessaire au développement d'une civilisation ou conception du monde donnée. Elle assure les conditions qui garantissent un ordre imposé par le vainqueur ou le 'civilisé'. Cette prétendue paix nous est nécessaire pour imposer notre religion, notre économie ou notre démocratie. […] cela revient à affirmer que nous devons imposer notre paix pour réussir à avoir le monde que nous désirons (Panikkar, 2008b, p. 23).

[299] La première version a été publié en espagnol en 1993. Voir PANIKKAR, Raimon. *Paz y desarme cultural*. Madrid : Espasa Calpe, 1993.

D'une certaine manière, ainsi que l'affirmation *panikkarienne* qu'il existe autant de religions que des gens dans le monde, on pourrait dire qu'il existe autant des paix, puis que « la paix, comme plénitude humaine, est indéfinie. Chaque être humain, chaque société, a sa propre paix ou son propre manque de paix » (Panikkar, 2008b, p. 143).

Le séminaire se propose, donc, « à explorer interculturellement le concept de paix pour entrer en contact avec » différentes « messages » et notions de paix dans les diverses sociétés culturelles du monde (Rapp ; Weber, 1984, p. 1), afin que « la paix devienne un symbole plus riche que ne le suppose la culture occidentale » (Rapp ; Weber, 1984, p. 6). Dans un document avec plusieurs notes des étudiants, Rapp (1983) affirme que « le mot même de paix [...] est le symbole d'un horizon mythique spécifique », pourtant « l'intérêt du séminaire réside dans ce dont parlent la 'paix' et ses équivalents homéomorphes dans d'autres traditions » (Rapp, 1983a, p. 1).

Dans ce sens, les étudiants devraient présenter leurs travaux en analysant « l'un des mots utilisés pour la paix dans son contexte linguistique propre ». Ils devraient choisir aussi « un sous-contexte d'un seul mot, d'un seul auteur ou d'une seule époque » à « discuter en référence à ce que l'on entend être les moyens et les obstacles à la paix », en mentionnant leurs conséquences pour l'humanité (Rapp, 1983a, p. 2).

Cela serait fait en ayant comme point de départ la thèse que « le chemin vers la paix passe par la compréhension de l'autre » (Rapp ; Weber, 1984, p. 1). Mais, ça serait possible seulement si on faisait une revitalisation du langage pour « apprendre à faire preuve d'empathie envers les autres et découvrez spontanément le sentiment qui, par le dialogue dialogique, nous aidera à transcender les malentendus et à atteindre les points communs que nous partageons tout en situant nos diversités à leur juste place » (Rapp ; Weber, 1984, p. 1). La « règle d'or de l'herméneutique » devrait alors être utilisée, c'est-à-dire que l'interprétation devrait être reconnue et validée par ceux qui ont été interprétés. Cependant,

> l'interprétation doit se faire de l'intérieur comme de l'extérieur. Le mythe dans lequel les gens vivent n'est pas très visible. L'interprétation de l'extérieur peut mettre en lumière un regard nouveau critique qui, au premier abord, peut ne pas être considéré comme valable, mais qui, par le dialogue, peut produire une compréhension nouvelle et plus complète des réalités de la culture[300] (Rapp; Weber, 1984, p. 2).

[300] Interpretation must be done from within as well as from without. The myth within which people live is not highly visible. Interpretation from the outside may bring to light a critical new look which at first may not be considered valid, but which through dialogue may produce a new and fuller understanding of the realities of the culture.

Ils rajoutent que « si les gens avec du pouvoir » faisaient ainsi « un changement original pourrait être effectué » (Rapp ; Weber, 1984, p.2). Mais, que dans l'Occident les mots sont aliénés des actions, comme par exemple les mots « liberté » et « justice ». Pour que les mots soient encore imprégnés par l'action, il faut utiliser d'autres moyens que l'intellect, la raison et l'expérience sensorielle. Il faut en avoir une « conscience symbolique des mots », c'est-à-dire entrer dans la sphère du mythe, à travers le dialogue.

> Le chemin de la paix passe par le langage et l'idiome de l'autre. Une nouvelle compréhension se forge dans la rencontre et émerge même dans les affrontements. Un nouveau sens des mots est créé dans chaque nouveau dialogue. Nous créons une zone, puis vous et moi créons notre propre dialecte[301] (Rapp; Weber, 1984, p. 3).

Et c'est comme ça, donc, qu'on peut avoir la vraie compréhension de l'autre, une « compréhension qui perce l'altérité de l'autre » et qui « transforme » la personne qui comprends (Rapp ; Weber, 1984, p.2). Dans une conférence dont le texte a été publié en 1990, dans la revue *World Faith Insights*, Panikkar explique ce genre de compréhension en faisant encore un jeu de mot avec le verbe en anglais *to understand* qui, s'il est séparé, peut signifier « se mettre sous quelque chose » (*under-stand*). Il dit que : « comprendre, c'est se placer sous la fascination de la chose que l'on comprend ; c'est se laisser fasciner par la chose, et se placer en dessous d'elle dans l'admiration ou même avec scepticisme » (Panikkar, 1990, p. 8)[302]. Le problème aujourd'hui est que « la compréhension a été réduite à être capable de prédire, de calculer et de maîtriser. Bref, nous prétendons comprendre en nous plaçant au-dessus de la chose. Si nous nous plaçons au-dessus, nous appliquons simplement nos propres catégories ou superstructures » (Panikkar, 1990, p. 9). Il a conclu alors le jeu de mots en créant le mot « *overstanding* », qui peut signifier « se mettre au-dessus de quelque chose ».

À partir de ce niveau de compréhension que Panikkar propose aux participants de créer collectivement « un nouveau symbole de paix », qui puisse être aussi compris et validé par d'autres cultures que la sienne. Et c'est pour ça qu'il parle dans nouveau dialecte ou d'un nouveau langage. D'après les notes, la proposition est d'élargir leur contexte et créer un nouveau texte, en agissant au même temps dans les niveaux socio-culturel et anthropologique, bien que dans le « plus fondamentale niveau du mythe »

---

[301] The way to peace leads through the language and idiom of the other. A new understanding is forged in the encounter and emerges even in clashes. A new meaning of words is created in each new dialogue. we create an area, then you and I create our own dialect.

[302] Pour la version en Portugais, voir GRASSI, Rita (trad.). O pluralismo da verdade. **Horizonte**, Belo Horizonte, v. 18, n. 55, p. 395-408, jan./abr. 2020

(Rapp ; Weber, 1984, p. 4). Pour entrer dans ce niveau, il faudrait partager les convictions qui sont refléter par le mythe, ce qui a un potentiel enrichisseur, puis qu'il y a une interaction entre les mythes de chacun. « Quand il y a une interaction spontanée, il y a une influence automatique » (Merwin, 1984, p.2). Mais, il faut aussi « une méthodologie appropriée pour explorer et évaluer ces mythes » (Rapp ; Weber, 1984, p. 4).

Une telle méthodologie pour évaluer les mythes serait une approche interculturelle où on peut chercher dans d'autres sociétés des « variants culturels », qui pourraient être « constitutifs du symbole » que l'Occident reconnait comme étant la paix, « en allant aux racines de ces sociétés et découvrir leur mythes » (Kelly, 1984, p. 1-2).

D'après Panikkar, ainsi que dans le dialogue intrareligieux, dans la méthode interculturelle, il faut être ouvert à un changement, qui rassemble à une conversion, en détriment du confort que la position initiale puisse apporter.

> Voir interculturellement signifie que moi, qui que je sois, je vois que l'autre est la catégorie à travers laquelle je vois le problème. Voir de cette façon change la vision. J'intègre le point de vue de l'autre. Et c'est créatif parce que, de cette façon, je transforme au même temps moi-même et l'autre. (L'autre n'est plus du folklore !)[303] (Kelly, 1984, p. 9)

On suppose que de la même manière que le dialogue interreligieux demanderait un dialogue intrareligieux, le dialogue interculturel demande et doit être raccompagné par un dialogue intraculturel.

Enfin, verrons de que manière Panikkar arrive à la conclusion que la religion puisse être une voie vers la paix.

8.1 La religion est une voie vers la paix

Les notes du 13 janvier 1983, signées par les étudiants John Simmons et Gary Griffith, font une distinction entre « la paix dans le monde classique » et « dans la tradition chrétienne ». Le premier se divisait entre :

1. une « pensée antérieure », où la Paix est « une déesse, un don divin à l'Homme », qui « suit l'établissement de l'ordre et de la loi », et « est l'état de calme et d'abondance matérielle qui suit en l'absence de guerre. Ce calme est enraciné dans le flux dynamiquement ordonné du monde », donc « la paix se trouve

[303] To view cross-culturally means that I, whoever I am, see that the other is the category through which I view the problem. To see this way changes vision. I integrate the perspective of the other. And it is creative because, in this way, I transform booth myself and the other. (The other is no longer folklore!)

lorsque l'homme est en harmonie avec cet ordre tel qu'il se manifeste dans les œuvres dirigées vers les dieux et la communauté humaine » (Simmons ; Griffith, 1983).

2. une « pensée ultérieure », où « la paix est le résultat de l'effort de l'homme lui-même », parce qu'il l'invente et doit à la fois la maintenir par lui-même. Par conséquent, « la loi divine et la force divine cèdent la place à la loi humaine et à la force humaine », ce qui signifie que la paix devient « le pacte, le traité que l'Homme formule pour maintenir ou retrouver cet état de paix » (Simmons ; Griffith, 1983). L'étymologie même du mot « pax indique clairement une relation » dans le sens de « l'agreement, contracte, pacte » (Simmons ; Griffith, 1983, p.1). C'est-à-dire qu'en plus de « cet état de calme et d'abondance », la paix devient « aussi la relation qui se crée entre deux parties », qui est très « difficile à maintenir » et exige de trouver la paix « d'abord en soi comme l'isolement ou le retrait de l'ordre politique » (Simmons ; Griffith, 1983).

Par rapport à la tradition chrétienne, Simmons et Griffith ont noté que :

> Dans le Nouveau Testament, la paix est un symbole paradoxal manifestant deux traditions historiques divergentes : l'apocalyptique et la contemplative. Dans la tradition apocalyptique, Jésus est vainqueur et la paix est liée aux notions de l'Ancien Testament du Royaume, de Sion, de la marque de Yahvé, de l'Axis-Mundi où le Ciel et la Terre se touchent. Ceux qui participent au Christ participent à sa victoire sur la discorde (le mal) et la mort (le temps) ; une existence déchue est vaincue ; la paix est établie alors que le reste marche vers le Ciel. Mais, le contemplatif sait que c'est la croix qui est le vrai symbole de la paix, de la rédemption. Dieu entre dans une relation nouvelle et dynamique avec l'homme à travers la souffrance et le dépouillement du Christ. Le Royaume est établi sur une croix cruelle où Jésus, au plus fort de son vide et de son désespoir, a la sensibilité humaine de répondre avec compassion aux besoins du criminel de droit commun qui souffre à ses côtés. Ainsi, un chrétien trouve la paix, la paix du Christ, entre lui-même et ses semblables, dans la relation, dans l'interaction, dans la capacité d'être vide de ses préoccupations personnelles afin de combler les besoins des autres avec amour et compassion. La paix est ici et maintenant entre vous et moi[304] (Simmons ; Griffith, 1983).

[304] In the New Testament, peace is a paradoxical symbol manifesting two divergent historical traditions: the apocalyptic and the contemplative. In the apocalyptic tradition, Jesus is victor and peace is bound up with the Old Testament notions of the Kingdom, Zion, the mark of Yahweh, the Axis-mundi where Heaven and Earth touch. Those that participate in Christ participate in his victory over discord (evil) and death (time); a fallen existence is overcome; peace is established as the remnant march on into Heaven. But, the contemplative knows that it is the cross that is the true symbol of peace, of redemption. God enters into a new, dynamic relationship with Man through the suffering and self-emptying of Christ. The Kingdom is established on a cruel cross where Jesus, at the height of his own emptiness and despair, still has the human sensitivity to respond compassionately to the need of the common criminal who suffers beside him. Thus, a Christian finds peace, the peace of Christ, between herself and her fellow human beings, in relationship, in interaction, in the ability to be empty of self-concerns in order to fill the needs of others with love and compassion. Peace is here and now between you and I.

Ils font une distinction similaire entre une vision apocalyptique et contemplative sur la relation entre « le temps et l'éternité ».

> Dans l'apocalyptique, nous marchons à travers le temps dans l'espoir de prendre d'assaut les portes de l'éternité. Nous sommes sans paix dans le présent ; c'est pourquoi nous recherchons la paix dans l'éternité. Dans le contemplatif, nous ouvrons les portes de notre présent à l'éternité. Nous trouvons la paix dans le présent parce que l'éternel s'y trouve[305] (Simmons ; Griffith, 1983, p. 1).

Dans ce sens, la paix est liée à ce dont Panikkar (2015b) appelle la « tempiternité[306] », qui est la « non-séparation entre temps et éternité » ou une « vision a-duale » des deux. C'est-à-dire une « dimension éternelle du temps » (p. 461).

Et, ainsi, ils font une analyse du mot grecque *eirēnē* et du latin *pax* dans le contexte de la pensée classique et chrétienne pour arriver à plusieurs conclusions sur à quoi représentait dans ce cas, telles que : « la paix est un état de calme présente dans l'absence de la guerre […] est un temps d'abondance » ; la paix est « sœur » de la justice (*Dikē*), « de l'ordre correcte », et de « l'intention de faire avancer le monde» ; « la paix est la pause entre les moments de conflit éternel » ; « la paix est le commencement et la fin de toutes choses », « […] trouvée au commencement du monde, elle se termine avec l'arrivée de l'Homme, [...] (est) rétablie par le Christ », et « sera la paix parfaite à la fin-des-temps » ; « la paix terrestre, individuelle ou communale, [...] est orientée vers la paix éternelle de la cité céleste. Et cette paix suprême ne sera peut-être jamais atteinte sur Terre. La Communauté pacifique sur Terre a rarement été trouvée » (Simmons ; Griffith, 1983, p. 1).

La thèse défendue dans le séminaire est que la religion comme voie ou chemin vers la paix est aussi situé dans le monde classique et dans la pensée chrétienne, en s'appuyant sur une interprétation du poème du poète Grecque, Hésiode (environ VIII^e^-VII^e^ siècles AEC), *Les Travaux et les Jours*[307], qui dit que « l'homme trouve la paix dans les œuvres pieuses accomplies selon le rythme de la communauté humaine, cosmique et divine » et que « la paix existe quand l'homme reste attentif aux Dieux tout au long des jours » ; et sur des passages tels que : dans l'Évangile de Lucas (1 : 79), où il associe « le chemin de la paix » à la salvation ; dans *La cité de Dieu* (liv. 19 chap. XI) , de Saint Augustin (354-430) qui dit que « nous pouvons dire de la paix ce que nous avons dit de

---

[305] In the apolalyptic we march through time hoping to storm the gates to eternity. We are without peace in the present ; hence we look for peace in eternity. In the contemplative we open the gates of our present to eternity. We find peace in the present because the eternal is found within it.

[306] Voir Pérez Prieto ; Meza Rueda, 2016.

[307] Voir HÉSIODE, *Les Travaux et les Jours*. Paris : Les Belles Lettres, 2023.

la vie éternelle, qu'elle est la fin de nos biens » et dans la règle de Saint Benoît « Dieu te dit : Veux-tu avoir la vraie vie, l'éternelle ? Alors, garde ta langue du mal et tes lèvres des paroles trompeuses : détourne-toi du mal et fais le bien, cherche la paix et poursuis-la » (RB Prol 16-17/ Ps 33,14-15).

Les notes attestent aussi que « la paix est un don », qu'elle « est donnée et non acquise », et interprète une autre citation d'Hésiode qui dit que « quant aux poissons, aux animaux sauvages et aux oiseaux volants, ils se nourrissent l'un de l'autre, puisqu'il n'y a pas d'idée de Justice parmi eux ; mais il a rendu justice aux hommes », car « la paix est gagnée sur le plan divin afin que la paix puisse être donnée sur le plan humain » (Simmons ; Griffith, 1983, p.1).

C'est bien évident dans leur conclusion qu'entre une vision apocalyptique et une vision contemplative, « l'Église a parfois privilégié la première, en prônant aux dépends des autres communautés humaines », comme pendant les Croisades (Simmons ; Griffith, 1983, p.3). Néanmoins, la vision contemplative était aussi présente, comme dans le Chapitre 1 de l'œuvre du philosophe Allemand, Nicolas de Cues (1401-1464), *De Pace Fidei* (1453), où il « cherchait à comprendre 'comment une paix durable fondée sur des moyens agréables et véridiques pouvait être établie' » et dans *The Monastic Journey* (Sheed Andrews and McMeel, 1977) du moine trappiste Français, Thomas Merton (1915-1968) :

> Il ne peut y avoir de paix dans le cœur de l'homme qui cherche la paix pour lui-même... Nous devons désirer que les autres aient la paix aussi bien que nous-mêmes, et nous devons être prêts à sacrifier quelque chose de notre propre paix et de notre bonheur pour que les autres puissent avoir la paix. Le Christ ne s'unit pas seulement à ceux qu'il a choisis et aimés, mais il en fait des ambassadeurs de son amour... des pacificateurs qui doivent apporter son message de salut et d'unité à tous les hommes[308] (Merton selon Simmons ; Griffith, 1983, p. 2).

Panikkar affirme que la plupart des guerres ont eu un aspect religieux ou, du moins, « on leur a cherché une justification religieuse » (Panikkar, 2008b, p.65). Et ce, dès guerres de la fin du Moyen Age à la « révolution islamique en Iran » et même à la deuxième guerre mondiale, qui n'était pas « explicitement religieuse », mais qui avait « un caractère religieux », « […] un *ethos* religieux », puis que

[308] There can be no peace in the heart of the man who seeks peace for himself alone… we must desire others to have peace as well as ourselves, and we must be willing to sacrifice something of our own peace and happiness in order that others may have peace… Christ not only unites to Himself those whom He has chosen and loved, but he makes them ambassadors of His love… peacemakers who are to bring His message of salvation and unity to all men.

> Hitler désirait finir avec le Dieu judéo-chrétien de l'Occident, et par là donner une nouvelle empreinte au monde. Les alliés voulaient défendre leur sacro-saints droits à la liberté, à l'indépendance et à l'identité. […] Les États-Unis se considèrent comme les successeurs du peuple élu de l'Ancien Testament pour défendre la démocratie et la liberté au nom de Dieu, sauver le monde des faux Dieux (Panikkar, 2008b, p. 66).

Cette relation entre la guerre et la religion est encore présente dans la bénédiction des « entreprises militaires » par « les institutions religieuses, depuis un temps immémorial » et dans « les traités de paix », qui « étaient normalement signés au nom de dieux » (Panikkar, 2008b, p.66). Le fait est qui « la guerre était depuis ses débuts, un phénomène » et « un problème religieux ». Même les guerres ethniques ou politiques avaient au centre une dimension religieuse, « bien que, par ailleurs, la conscience religieuse puisse se déclarer contre la guerre » (Panikkar, 2008b, p.67). Panikkar mentionne la lettre circulaire des évêques des États-Unis de 1982, qui n'a même pas « condamné la possession d'armes atomiques comme armes de dissuasion (*deterrence*), malgré les déclarations du Concile Vatican II »[309] où, dans les mots du cardinal italien Giacomo Lercaro (1891-1976), l'Église doit

> anticiper désormais le jugement que le Seigneur prononcera certainement sur ces armes à la fin de l'histoire humaine : la possession de ces armes est déjà en soi une monstrueuse concentration de pouvoir et de violence et soumet les nations et leurs chefs à la tentation extrême de perpétrer les plus graves délits contre l'humanité tout entière ; c'est pourquoi ces armes sont déjà en soi quelque chose de démoniaque et un attentat téméraire contre Dieu […] (Panikkar, 2008b, p. 93).

Il se peut qu'après cette déclaration du cardinal Lercaro, « les théologiens […] se rendirent compte que le second Concile du Latran (1139), dans son canon 29, condamnait déjà ante litteram les bombes atomiques sous peine d'excommunication » (Panikkar, 2008b, p. 150).

Dans ce cas-là, la paix religieuse, qui était plutôt vue comme « une affaire privée » devient aussi une affaire politique, parce que l'institution religieuse est « d'accord avec le statu quo politique » (Panikkar, 2008b, p. 69). Même les mots les plus répandues dans les traditions pour signifier la paix (« *salam, shanti, shalom, eirêne, pax*, et *mir* ») ont dans leur essence un caractère à la fois spirituel et matériel, c'est-à-dire, religieux et politique. Cependant, cette « connexion intrinsèque […] s'est presque perdue en Occident. Et elle s'est affaiblie aussi dans le reste du monde après les siècles de

[309] Voir GUICHERD, Catherine. L'église catholique et la politique de défense au début des années 1980 : Étude comparative des documents pastoraux des évêques français, allemands et américains sur la guerre et la paix. Genève : Graduate Institute Publications, 1988.

souveraineté politique de l'Europe » (Panikkar, 2008b, p. 70). De toute façon, le mot paix contient ces « deux sphères », la religieuse (*pax spiritualis*) *et* la séculière ou politique (*pax civilis)*, qui se constituent indispensables l'une pour l'autre.

> Par « *politique* » j'entends la totalité des principes, symboles, idées, procédés et actions […] au moyen desquels l'homme cherche à obtenir le bien commun […] de la *polis*. Ce bien commun est interprété ici comme la réalisation de la plénitude humaine dans le cadre de la vie sociale. […] Par « *religion* » j'entends la totalité des principes, symboles, idées, procédés et actions […] au moyen desquels l'homme croit réaliser le bien suprême […] de la *vie*. Ce bien suprême est interprété ici comme la réalisation de la plénitude maximum dans le cadre de la vie de toute la réalité. […] Il se pourrait par exemple que le « bien suprême » soit précisément la découverte qu'une telle chose n'existe pas et que la « plénitude » pourrait être le néant (Lercaro *selon* Panikkar, 2008b, p. 86-87)

Et c'est ainsi que la religion devient aussi une voie vers la paix, puisqu'il s'agit de la dimension religieuse, qui est présente même dans la sécularité, et qui donne à la paix un caractère « pas personnel, mais social », puis que « c'est une question de vie ou de mort, non seulement pour l'individu, mais aussi pour la société » (Panikkar, 2008b, p. 73). Cette sécularité est « la croyance de l'homme moderne […] au caractère définitif, et donc irréductible, du *saeculum* », qui est « la triade formée par le 'temps', l''espace' et la 'matière' qui, intimement liée à la vie humaine, constitue une dimension irrévocable et définitive de la réalité » (Panikkar, 2008b, p. 104). Panikkar l'appelle *sécularité sacrée*, puis qu'« une question séculière peut être aussi sacrée que n'importe quelle autre question des religions traditionnelles » (Panikkar, 2008b, p. 104-105). La dimension sacrée de la sécularité a même été reconnue par le Pape Jean XXIII dans « la lettre encyclique *Pacem in terris* » (« la paix sur la terre ») (Panikkar, 2008b, p .112). « C'est cela '*sur la terre comme au ciel*'. Ciel et terre se rencontrent et, de fait, se confondent à l'horizon. Seulement, cet horizon n'est pas uniquement dans le futur ni uniquement dans l'eschatologie, mais aussi dans l'Ici et Maintenant […] » (Panikkar, 2008b, p. 114).

Les religions sont aussi une voie vers la paix, parce qu'elles « continuent à être le point de connexion pour une nouvelle restructuration de cette dimension (religieuse) ». C'est à dire comme des instruments pour la paix effective. « Le fait qu'il ne faille pas confondre la religion avec une institution ne signifie en aucune façon que les institutions ne soient pas fonctionnelles et même, parfois, nécessaires à la vie humaine » (Panikkar, 2008b, p. 73-74). La question qui se pose est que, pendant des siècles « la religion imprégnait tout de façon indiscriminée », ce qui a eu comme conséquence une période où il y a une séparation entre le religieux, ou le sacré, et le profane, « qui culmine dans l'extrême individualisme moderne de l'Occident » (Panikkar, 2008b, p. 92). Cette

séparation plutôt dualiste devrait, pourtant être remplacer par « une relation a-dualiste », où

> les problèmes temporels sont aussi des problèmes religieux. Les considérations sur la fin de l'homme sont aussi des considérations politiques. La politique ne peut exister séparément de la religion. Il n'y a pas un acte religieux qui ne soit aussi et simultanément un acte politique. Tous les grands problèmes humains de notre époque sont de nature politique et, en même temps, religieuses : la faim, la justice, le style de vie, la culture du tout économique, le capitalisme, le socialisme… La paix constitue un cas typique qui corrobore cette affirmation (Panikkar, 2008b, p. 92).

Finalement, ce serait dans l'histoire et dans le destin de l'humanité que « se rencontrent les deux sphères » (Panikkar, 2008b, p. 92). Malheureusement, dans cette histoire la guerre est bien plus présente que la paix.

Dans ces notes individuelles, Rapp a écrit que Panikkar « a situé le problème de la paix dans la double mutation des religions qui s'opère à notre époque » (Rapp, 1983, p. 1). C'est-à-dire un changement qui a au même temps des raisons internes et externes :

> La mutation de l'extérieur est née du simple fait que l'isolement des religions a été rompu. De facto, les religions s'entrechoquent et parfois se mélangent. Le niveau d'interculturalité d'aujourd'hui est sans précédent dans l'histoire. En conséquence, les deux hypothèses implicites de toutes les religions – être à la fois supérieures et exclusives – ne sont plus crédibles. Cette mutation des religions est à la fois la cause et l'effet du changement anthropologique général qui s'est produit au cours des derniers siècles. D'où la raison interne de la mutation : la sécularisation[310] (Rapp, 1983a, p. 1).

Par sécularisation il veut dire « le processus historique en Europe au cours duquel l'Église a été privée de pouvoir et de propriété », ce qui diffère du sécularisme, « l'idéologie qui prétend se substituer à la primauté du sacré » et de la sécularité, qui « est la conviction qui a une valeur définitive et qui appartient à la constitution ultime de la réalité »[311] (Rapp, 1983a, p. 1).

Rapp et Weber racontent dans leurs notes que leurs études impliquaient la religion et l'anthropologie. L'anthropologie dans le sens où « tout ce qui concerne la religion implique la participation de l'être humain, l'anthropos [...] », où « la paix implique intrinsèquement les humains » et où « la compréhension d'un être dont la nature est de comprendre appartient à la nature de ce qu'est cet être » (Rapp ; Weber, 1984, p. 5), mais

[310] The mutation from without has arisen from the simple fact that the isolation of the religions has been broken. De facto the religions are colliding and sometimes mingling. Today's level of cross-cultural is unparalleled in history. Accordingly, - the two implicit assumptions of all religions – to be both superior and exclusive – are no longer credible. This mutation of the religions is both cause and effect of the general anthropological change that has been occurring during the last few centuries. This leads to the internal reason for the mutation: secularization.

[311] Voir aussi Panikkar, 2022.

aussi la religion en partant du principe qu'elle est « une voie vers la paix » (Rapp ; Weber, 1984, p. 5). Dans un article publié par la revue *Interculture*, Rapp donne l'explication suivante :

> Bien qu'il y ait eu de nombreuses définitions données à la religion, la plus utile ici serait la suivante : « La religion est le chemin du salut. Le salut ici peut être diversement interprété comme étant : le Ciel, Dieu, le Dharma, le Tao, le Bonheur, l'Accomplissement, la Société Sans Classes, etc. Une interprétation légitime et opportune est celle-ci : la religion est le chemin de la paix. Dans ce contexte, la paix ne peut pas signifier la simple absence de guerre, mais elle doit englober l'épanouissement harmonieux et complet de l'expérience humaine : à la fois intérieure et extérieure, personnelle et sociale, politique et cosmique, humaine et divine[312] (Rapp, 1985, p. 18).

La paix, de son côté, serait considéré dans ce cas comme « un symbole plus révélateur que la libération ou le bonheur ». Elle est « le symbole unifiant », « holistique » qui implique « la totalité de la réalité », « plus consensuel que d'autres », comme l'écologie, la théologie, etc. (Rapp ; Weber, 1984, p. 5). Rapp (1983) définit les symboles par « ce qui n'est pas objectivable parce qu'un symbole n'est un symbole que s'il imite quelque chose pour quelqu'un » (Rapp, 1983a, p. 1).

Ils défendent donc que la notion de paix expérimentée par les gens doit avoir autant d'importance dans la discussion que le concept de paix scientifique, académique et intellectuel. Il faut faire la différence entre l'expérience humaine, « qui apporte la compréhension » et l'expérimentation scientifique, « qui implique l'intervention » (Rapp ; Weber, 1984, p. 6).

La question et ses défis devrait être adressée par ordre de priorité, soit :

1) « La paix est menacée » dans plusieurs sens, soit extérieur, environnementale par exemple, mais aussi dans « les recoins intérieurs de l'être humain » ;
2) Différemment d'autres moments dans l'histoire, « cette menace n'a pas de face (comme Hitler, Staline) », elle est anonyme et diffusée comme « un cancer avec des symptômes partout » ;
3) « Toute solution intra-culturelle semble inefficace », parce qu'il ne s'agit pas de vaincre, puisque les vaincus vont « éventuellement riposter » (Rapp ; Weber, 1984, p .5).

---

[312] Although there have been many definitions given to "religion", the most useful one here would be the following: "Religion is the way to salvation. Salvation here can be variously interpreted to be: Heaven, God, the Dharma, the Tao, Happiness, Fulfillment, the Classless Society, etc. One legitimate and timely interpretation is this: Religion is the way to Peace. Peace in this context cannot mean the simple absence of war, but rather it must encompass the full harmonious blossoming of the human experience: both the internal and the external, the personal and the social, the political and the cosmic, the human and the divine.

Toutefois, le défi se pose à toute l'humanité, soit de façon collective ou individuelle, puisque

> La paix ne consiste pas à maintenir le statu quo. [...] Ce n'est pas passif, mais destructeur de ces structures très confortables. [...] Aujourd'hui, la menace vient des propres systèmes artificiels de l'homme, dont beaucoup améliorent la vie de manière superficielle, mais qui sont fondamentalement injustes[313] (Rapp ; Weber, 1984, p. 6).

Il s'agit de tous les conforts artificieux que l'homme a créés et qui sont à la fin préjudiciaux à sa propre existence. Dans la perspective interculturelle du séminaire, « le symbole de la paix doit embrasser les richesses de toutes les différentes cultures, tout en remettant en question le statu quo » (Rapp ; Weber, 1984, p. 7). Panikkar défend qu'on ne puisse pas « dire que tout ce qui ne perturbe pas le statu quo est pacifique. L'ordre est dynamique. Perturber le statu quo peut être la voie de la paix » (Kelly, 1984, p. 1-2).

Mais, quelle est la relation entre la perturbation du statu quo et la religion ? Dans un article de 1973, *Philosophy and revolution : The text, the context, and the texture*, Panikkar démontrait déjà son intérêt par ce sujet en disant que la révolution et la religion ont comme but la libération de l'être humain, même si de manière différente.

> Alors que les religions ont à voir avec la libération de l'homme – et l'on pourrait même définir la religion comme une voie de libération ou de salut – les révolutions ne visent qu'un type particulier de libération. Nous pouvons comprendre la libération ou le salut comme se référant à la plénitude ou à la fin de l'homme, quel que soit le sens dans lequel on l'interprète. C'est la raison pour laquelle la révolution et la religion sont si étroitement liées : qu'il s'agisse de s'unir ou de s'affronter, toutes deux traitent du même problème humain central : la libération de l'homme. La révolution est donc un problème théologique[314] (Panikkar, 1973, p. 315).

Dans un autre séminaire, dont on a eu accès aux syllabus de 1983 et de 1986, il a fait une corrélation entre la religion, la révolution et la paix en disant que « la dimension religieuse » est présente dans les questions plus importantes de l'actualité et que, par conséquence « les religions vivantes » doivent adresser des problèmes relatifs à « la Justice, la Dignité Humaine, la Violence, la Guerre, la Famine », etc. (Panikkar, 1986b, p. 1). De la même façon,

---

[313] Peace does not consist in keeping the status quo. […] it is not passive but destructive of those very comfortable structures. […] Today the threat comes from Man's own artificial systems, many of which superficially enhance life but at root are unjust.

[314] Whereas religions have to do with the liberation of man-and one could even define religion as a way to liberation or of salvation-revolutions aim at a particular type of liberation only. We may understand liberation or salvation as referring to the fullness or end of man in whatever sense it may be interpreted. This is the reason revolution and religion are so closely related: be it to coalesce or to clash with one another, both deal with the same central human problem: the liberation of man. Revolution, then, is a theological problem.

> la religion a souvent été à l'origine de changements radicaux dans la vie humaine, c'est-à-dire de révolutions. Mais une fois qu'un certain statu quo a été atteint, la plupart des religions défendent la paix. Il y a une tension dialectique entre la paix et la révolution au cœur de nombreuses religions : il n'y a pas de paix sans justice, mais l'établissement de la justice peut impliquer de changer le statu quo. Par conséquent, la paix devient un fluxus quo […][315] (Panikkar, 1983c, p. 1).

Dans cette perspective du « facteur religieux », à la place de servir à la manutention du statu quo, la paix « devient la conquête du fluxus quo », le premier étant la préservation d'un état de choses comme elles sont, immobiles ; et le deuxième la reconnaissance que les choses sont comme elles sont, parce qu'elles sont en mobilité, en mouvement et en changement continu. Panikkar conclu que :

> Le danger atomique peut rendre l'homme d'aujourd'hui conscient du fait que le statu quo n'est pas pacifique ; par conséquent, la paix ne peut pas signifier le maintien du statu quo. En fin de compte, la mentalité laïque, de son côté, a dirigé notre attention vers le fluxus quo en tant qu'objectif religieux et, par conséquent, vers la tâche religieuse de créer ce fluxus quo. La combinaison de ces deux expériences entraîne un changement dans l'attitude humaine à l'égard de la paix. [...] Par conséquent, la paix n'est ni celle du statu quo ni celle du fluxus quo, mais se situe à mi-chemin entre les deux, c'est-à-dire dans la situation qui agit comme un pont sans rompre la continuité – bien que cela ne signifie pas qu'il n'y a pas de transformations. C'est là que les difficultés à parvenir à la paix sont clairement visibles. Le passage du statu quo au fluxus quo doit également être pacifique et éviter de compromettre une certaine harmonie partagée[316] (Panikkar, 2022, loc. 8656).

L'harmonie dans ce sens-là « ne veut pas dire seulement coexistence des contraires (*coincidentia oppositorium*), mais aussi un espace dans lequel il y a place pour tous, sans réductionnismes unitaires ». C'est une espèce d'« équilibre », où toute chose a sa « juste place », « que tout doit être intégré, que rien ne peut être exclu […] » (Panikkar, 2008b, p. 127). On pourrait dire ainsi que « la paix (est) une espèce d'état constant de réconciliation. Ce qui ne veut pas dire que soient exclus changements et révolutions. […]

---

[315] Religion have often been at the source of radical changes in human life, i.e., of revolutions. But once a certain status quo has been attained, most religions stand for peace. There is a dialectical tension between Peace and Revolution at the core of many religions: There is no peace without justice, but the establishment of justice, but the establishment of justice may imply changing the statu quo. Hence Peace becomes a fluxus quo and non-violence problematic.

[316] the atomic danger may make the man of today conscious of the fact that the status quo is not peaceful; consequently, peace cannot mean keeping the status quo. Ultimately, the secular mentality, on its part, has directed our attention toward the fluxus quo as a religious goal and, therefore, toward the religious task of creating this fluxus quo. The combination of these two experiences brings about a change in the human attitude to peace. […] Consequently, peace is neither that of the status quo nor that of the fluxus quo, but lies midway between the two, that is, in the situation that acts as a bridge without breaking continuity—though this does not mean that there are no transformations. This is where difficulties in achieving peace can be seen clearly. The passage from the status quo to the fluxus quo must also be peaceful and avoid compromising a certain shared harmony.

Le passage du *statu quo* au *fluxu quo* doit être aussi pacifique : il exclut la violence (bien qu'il n'exclue pas la force) » (Panikkar, 2008b, p. 118).

Au moment où j'écris ça, une nouvelle guerre commence entre l'État d'Israël et la Palestine après une action terroriste violente du Hamas (Mouvement de résistance islamique Palestine), ce qui démontre à quel point il est plus facile d'en parler que de le faire. Au même temps, il se peut que les manifestations qui sont de nature non-violente du peuple palestinien pour récupérer une partie de son ancien territoire, en allant contre le statu quo établi par Israël, soient un exemple de la conquête d'un fluxus quo pacifique du genre décrit par Panikkar, mais qui n'a pas eu de résultat concret jusqu'à ces jours, bien au contraire.

Il défend, pourtant, que « ce n'est que dans une attitude religieuse véritable qu'existent la force et la responsabilité suffisantes pour créer une paix dépourvue de conditions » (Panikkar 2008, p. 119), parce qu' « une paix obtenue uniquement aux conditions d'une seule des parties s'appelle 'victoire' et non pas 'paix'. La paix a une substance intime, religieuse ; autrement, ce n'est pas la paix » (Panikkar, 2008b, p. 120).

Il est clair tout de même, que dans ce genre de conflit, le rôle important joué par la religion institutionalisée à travers une interprétation qui n'est pas de tout une voie vers la paix et qui « stimule l'invention de slogans tels que 'Mieux vaut mort que rouge'[317], 'Mon pays, bien ou mal'[318] et des slogans similaires, qui ne laissent aucune place au dialogue » (Panikkar, 2022, loc. 10726). Ce genre d'attitude serait bien le contraire de ce dont Panikkar appelle une « vraie attitude religieuse », qui affirme la vulnérabilité inhérente à toute attitude authentique en faveur de la paix » et qui promeuve « la force et la responsabilité de créer une paix relativement libre de conditions » (Panikkar, 2022, loc. 10721). Cette attitude pourrait, par exemple, « se prononcer en faveur d'un désarmement unilatéral, même progressif » ; elle « permet de refuser d'absolutiser 'l'ennemi'. Ainsi, face à une menace d'invasion par des troupes étrangères, on peut toujours découvrir que la perte de la liberté nationale, par exemple, n'est pas un 'mal absolu' » (Panikkar, 2022, loc. 10721). La référence présentée par Panikkar à ce regard est le livre du philosophe Belge-Américain, Louis Dupré (1925-2022), *The Other Dimension : A Search for the Meaning of Religious Attitudes* (1972). Dans un autre passage, Panikkar affirme que :

> La paix a une substance intérieure et religieuse ; sinon, ce n'est pas la paix. Une paix obtenue dans des conditions imposées par une seule des parties est appelée « victoire », pas paix. La paix mondiale ne consistera pas dans la

[317] De l'expression en Anglais "Better dead than red".
[318] De l'expression en Anglais "My country: right or wrong".

> victoire d'une seule idéologie, la nôtre. Paradoxalement, la religion relativise les exigences de la politique. Un véritable esprit religieux peut atteindre une certaine perfection humaine même sous une dictature ou un système injuste. Et cela laissera les mains libres pour transformer les systèmes oppressifs en quelque chose de plus humain[319] (Panikkar, 2022, loc. 10727).

Rapp (1985) nous donne la définition suivante à ce sujet :

> La paix ne peut être réduite à de simples paramètres politiques, sociaux ou diplomatiques. La paix apparaît comme un symbole global et holistique. De plus, nous devons insister sur le fait que le chemin vers la paix doit être révolutionnaire. La paix ne consiste pas en un simple état passif par rapport au conflit. La paix n'est pas non plus le résultat automatique de quelque chose, qu'il s'agisse d'un ensemble d'actions ou de croyances. Il ne peut pas être tenu pour acquis tout en conservant sa vitalité et son efficacité. La paix bouleverse le statu quo. Elle résiste aux forces destructrices. La paix implique un processus révolutionnaire. Il faut que la routine injuste soit brisée, que les affaires ne puissent pas continuer comme d'habitude[320] (Rapp, 1985, p. 18).

Cette perspective, toutefois, part du principe que « la conscience de la paix naît avec la conscience du conflit » (Rapp ; Weber, 1984, p.7). La paix n'est, par conséquent, pas l'absence de la guerre. Verrons pourquoi.

8.2 La paix n'est pas l'absence de la guerre

Comme l'intention de Panikkar est toujours essayer l'*orthopraxis*, les notes du séminaire pointent trois possibles solutions aux conflits du genre mentionnés ci-dessus listées par Rapp et Weber :

1) La résolution, où on regarde à ce qu'il était avant le conflit (« statu ante »), en considérant la tradition comme si elle était la norme ;
2) La solution, qui « implique regarder vers le futur » et ainsi créer un nouvel état des choses, à partir d'un jugement du conflit à un niveau supérieur ou par un juge extérieur (« statu ad quem ») ; et

[319] Peace has an inner, religious substance; otherwise, it is not peace. A peace achieved under conditions imposed by only one of the parties is called "victory," not peace. The world peace will not consist in the victory of one ideology alone—ours. Paradoxically, religion relativizes the demands of politics. A genuine religious spirit can attain to a certain human perfection even under a dictatorship or an unjust system. And this will leave one's hands free to transform oppressive systems into something more humane.

[320] Peace cannot be re-duced to simple political, social or dip-lomatic parameters. Peace appears to be an all-embracing and wholistic symbol. Moreover, we should have to emphasize that the way to peace must be revolutionary. Peace does not consist in a simple passive state relative to conflict. Nor does Peace issue as the automatic outcome of something, be it a set of actions or beliefs. It cannot be taken for granted and still retain its vitality and efficacy. Peace upsets the status quo. It resists destructive forces. Peace implies a revolutionary process. It requires that the unjust routine be broken, that business cannot go on as usual.

3) La dissolution (ou « la Paix des Mystiques »), « où le problème est dissous maintenant, dans le temps présent afin de retrouver la paix » (Rapp ; Weber, 1984, p. 7).

On pourrait conclure que cette dernière proposition serait le plus proche d'une soi-disant « véritable paix », puisqu'ils l'avaient décrite comme « un état métanaturel du bien être des choses » ou « un état d'harmonie » (Rapp ; Weber, 1984, p. 7). Un tel état pourrait se passer à n'importe quel moment de l'existence, même après la mort. La paix serait, donc, « celle qui réunit harmonieusement les différentes pièces de l'ensemble » (Rapp ; Weber, 1984, p. 8). Panikkar défendra plus tard que « sans harmonie (et nous pouvons dire : sans harmonie intérieure, extérieure, politique…) il n'est pas possible de parler de l'expérience de la paix. La paix est harmonie » (Panikkar, 2008b, p. 127-128). Dans d'autres mots il dit que

> L'idée centrale exprime la concaténation et l'ordre. La concaténation exprime l'aspect objectif : une interrelation doit exister entre les parties d'un tout pour qu'il y ait harmonie. L'ordre souligne l'aspect subjectif : quelqu'un doit voir et découvrir cet ordre. Mais nous voulons dire par là quelque chose de plus. Nous disons d'abord que l'harmonie implique la totalité, la globalité : l'harmonie embrasse le sujet et l'objet, celui qui connaît et ce qui est connu. Nous voulons suggérer ensuite que l'harmonie appartient, par sa nature même, à la structure ultime de l'univers (Panikkar, 2008b, p.128).

Ainsi, il faut rajouter que

> […] l'harmonie, dimension de la paix, ne peut être une conception idéale « notre », une projection « nôtre » de ce qui doit être. […] la paix ne peut être imposée : la paix ne peut être identifiée à notre concept de paix : la paix doit se fonder sur la nature même des choses, sur l'harmonie réelle de l'univers. […] la paix ne peut être ni antinaturelle ni violente […] (Panikkar, 2008b, p. 128-129).

Par rapport à l'harmonie, Panikkar fait référence aux philosophes présocratiques, Philolaos de Crotone (vers 470-390 AEC) et Nicomaque de Gerasa (60-120), où le deuxième a affirmé que « l'harmonie se génère en partant des contraires » et a cité le premier qui a dit que « l'harmonie consiste en l'union de multiples choses mélangées et en la communauté d'esprit de ceux qui pensent de façons différents » (Panikkar, 2008b, p. 142)[321].

Les notes du séminaire attestent que :

> L'harmonie suggère l'ordre, un tout bien ordonné. *Pratītyasamutpāda*. Par conséquent, la rupture de la paix équivaut à l'effondrement de l'ordre. L'harmonie nécessite une interrelation, au-delà, l'équilibre entre les plantes, les animaux, l'humanité, la terre et le cosmos. Une définition fondamentale de l'harmonie au sens anthropologique est le « consensus », un sens unificateur de

[321] Voir Philosophes présocratiques, Madrid : Gredos, 1986, p.136, vol. III, fragmente 187.

> la direction. Le consensus ne peut être obtenu que par la réconciliation et dans la réconciliation il existe une structure trinitaire implicite[322] (Rapp ; Weber, 1984, p. 8).

Il y a dans cette affirmation deux concepts qui sont très présents dans l'œuvre de Panikkar. La notion bouddhiste de *pratītyasamutpāda* et sa vision trinitaire de la réalité ou cosmothéandrique, qui sont aussi intrinsèquement liés l'un à l'autre dans une pensé plurielle.

Le concept bouddhiste de *pratītyasamutpāda* aurait influencé le point de vue trinitaire de Panikkar, selon Pérez Prieto (2008), parce qu'il veut dire que « rien n'existe par soi-même, qui rien n'a en soi-même le fondement de sa propre existence, au contraire, tout est conditionné à tout dans le cycle de l'existence » (Panikkar, 2015b, p. 460). Panikkar (2015) utilise ce terme aussi pour désigner la dynamique de « relation et dépendance » qui, en fait, « donne substance » à l'être, qui sans elle, selon la langue bouddhiste, serait « vide (*śūnya*) ». Dans *Les Gifford Lectures*, Panikkar a affirmé que ce principe est un « équivalent homéomorphique » de la « *perichōrēsis* trinitaire » et du « *karma* cosmique hindou *»* et que les trois ont servi d'inspiration pour son concept d'« interindépendance », qui considère que l'indépendance et la dépendance peuvent être complémentaire. On peut être indépendant et au même dépendre d'une relation, d'une connexion avec l'autre (Panikkar, 2013, p. 284).

Comme on a vu, pour Panikkar, la relation entre les personnes de la Trinité chrétienne (le Père, le Fils et le Saint-Esprit) est une inspiration ou une métaphore qui est à la base constitutive de toute réalité. Selon lui, les personnes de la Trinité ne peuvent pas être considérées comme séparées, car elles sont en étroite relation. C'est-à-dire en relation « d'interpénétration », ce que l'auteur appellera « relationnalité radicale », où « le Père n'existe pas sans le Fils et les deux n'existent pas sans l'Esprit Saint » (Pérez Prieto, 2008). A partir de cette relation, il a développé sa vision cosmothéandrique, qui est une façon intuitive de voir la réalité du monde d'aujourd'hui sans fragmentation, qui permet aux êtres humains de comprendre qu'ils sont cocréateurs de la réalité elle-même à même de réaliser une communion entre le divin et la matière.

Dans ce sens-lá, Panikkar (2008b) constate que « la paix a aussi une structure triadique » (p. 129) représentée par un symbole qui est « […] un cercle de trois secteurs

[322] Harmony suggests order, a well ordered whole. Pratityasamutpãda. Therefore, the break of peace is tantamount to the collapse of order. Harmony necessitates interrelatedness, beyond, balance to equilibrium between plants, animals, humanity, the earth and cosmos. A fundamental definition harmony in an anthropological sense is 'consensus', a unifying sense of direction. Consensus can only be brought about by reconciliation of and in reconciliation there is an implicit trinitarian structure.

égaux : Liberté, Justice, Harmonie » (p.126). Ces « trois éléments (sont) égaux et essentiels. Oublier l'un d'eux en déforme inévitablement l'essence » de la paix (p. 126). Il démontre ainsi que la paix est aussi a-dualiste, puisque ces éléments sont aussi « inter-indépendents » et en relation intrinsèque l'un avec les autres.

> Le trois est traditionnellement le nombre parfait : il exprime l'harmonie de tout ce qui existe. La paix […] est quelque chose de plus que la tension duelle ou la domination monarchique ; elle implique une relation qui, pour ainsi dire, ne se ferme jamais en un court-circuit moniste ni ne s'épuise en une lutte dualiste. La paix semble exiger un flux entre l'un et l'autre, sans revenir jamais en arrière par le même chemin ; c'est un donner et un recevoir permanents. C'est ce que nous voulons suggérer en indiquant que la base de la paix se trouve dans l'harmonie (Panikkar, 2008b, p. 129).

La référence de cette affirmation est une citation de l'« œuvre principale » du philosophe Indien, Sri Aurobindo (1872-1950), qui dit que « tous les problèmes de l'existence sont essentiellement des problèmes d'harmonie »[323] (Aurobindo selon Panikkar, 2008b, p. 129).

Le « symbole triadique implique une confiance en la trinité même qui le constitue. Un acte fondamental de l'homme consiste à se reconnaître comme réalité vivante. Cette reconnaissance nous amène à une espèce de *confiance cosmique* en la réalité » (Panikkar, 2008, p.140). La référence ici est la Nuit obscure de l'âme du prêtre espagnol devenue saint, Jean de la Croix (1542-1591), qui proclame que « cheminer dans l'obscurité est cheminer en sécurité, 'parce qu'habituellement l'âme n'erre jamais' (II, 16, 2) […]. Cela pourrait être une version de la confiance cosmique » (Panikkar, 2008b, p. 140).

Cette confiance cosmique est en fait le fondement de la paix au tant qu'une réalité non-statique, mais dynamique. Elle est aussi « une nécessite ontique supérieure au principe de non-contradiction de la logique » (Panikkar, 2008b, p.142).

Pour en revenir aux notes du séminaire, il y a aussi dans leur vision une relation trinitaire dans les situations de conflit, où une personne se dispute avec l'autre quelque chose qui ne peut pas être partagé. La solution, dans ce cas, serait promouvoir un dialogue entre elles qui les permettent de retrouver un élément commun qui puisse « subsumer » leur désir pour cette chose en question. Il s'agit d'un dialogue dialogique, où « les participants tentent de transcender leurs limites, en reconnaissant qu'aucun individu ne détient l'ensemble du champ de la vérité. Chaque personne doit être vue comme un sujet, comme une source de compréhension, plutôt que comme un objet à conquérir » (Rapp ; Weber, 1984, p. 8).

---

[323] Voir Aurobindo, *The Life Divine I*, 1, 1955, p.2.

Ils démontrent aussi que dans certaines des sociétés qu'ils ont analysées, celles « qui paraissaient les plus paisibles », notamment les Hopis et les Shakers, ont des points en commun, tels que : une « égalité des conditions pour la plupart des gens », y compris « entre les hommes et les femmes, et une imbrication des éléments spirituels et pratiques vécus en harmonie avec la nature » ; « il s'agissait (aussi) de petites sociétés autosuffisantes, cultivant leur propre nourriture, produisant leurs propres vêtements et construisant leurs propres maisons » ; et le dernier point est qu'elles étaient isolées du reste du monde. Ainsi, les étudiants ont conclu que ces sociétés « vivaient dans un mythe ininterrompu, résultant en un certain équilibre et une certaine harmonie dans leurs communautés, les gardant libres de la fragmentation si répandue dans notre société » (Rapp ; Weber, 1984, p. 8-9).

Rapp et Weber (1984) rajoutent, encore, que « le mythe maintient la cohésion en présentant des modèles acceptés pour traiter les problèmes », mais qu'il peut être brisé par « une force intérieure » ou extérieure comme dans le cas des indigènes étasuniens, dont le mythe a été brisé par des « forces extérieures », ce qui aurait pu avoir provoqué un « haut degré d'alcoolisme parmi eux » (p. 9). Dans ce cas-là « de nouvelles métaphores de guérison et de plénitude sont nécessaires, pour rétablir le lien avec notre mythe, avec nos symboles, pour revitaliser nos mots » (Rapp ; Weber, 1984, p. 8-9).

Dans ces sociétés dites « traditionnelles », le mythe brisé ou plutôt unifiant serait, donc, très proche de la cosmologie indigène en général, et aussi comme dans la vision cosmothéandrique de Panikkar, où la « vie (est) interconnectée entre les mondes naturel, humain et divin fournit le fondement » et « l'accent mis sur les schémas quotidiens d'activité (sont) liés à toute vie, toute nature » (Rapp ; Weber, 1984, p.10). Dans la culture occidentale, la connexion avec le mythe aurait été interrompu (Merwin, 1984, p. 2).

Les notes de Kelly, datant du 29 février 1984, pointent une affirmation assez complexe et difficile à analyser hors du contexte du séminaire, mais que je trouve importante afin de montrer qu'il était aussi un certain criticisme et même un scepticisme relatif à un idéal de paix romantisé dans ces cultures. Il dit qu'il faut considérer que la paix semble prospérer en petits groupes, qui peuvent « se permettre d'être plus pacifiques, parce qu'en fin de compte, ils sont des parasites sur la grande société » (Kelly, 1984, p. 3).

En faisant une genèse de la guerre, les étudiants ont appris qu'à l'origine « la guerre était un sport, une compétition », « une évaluation du soi comme un vrai être humain » et que, dans des traditions anciennes Hindu « la paix était maintenue par la

guerre » (Rapp ; Weber, 1984, p.10-11). Puis, la guerre est devenue « une quête de pouvoir et, finalement, une activité ritualisée pour détruire l'ennemi aperçus comme les méchants » (Rapp ; Weber, 1984, p. 10). Dans l'histoire plus récente, surtout après la création des États-nations, la guerre est devenue une question de défense des valeurs et d'idées et cette même « histoire a montré que la victoire ne mène qu'à la victoire, jamais à la paix. Les vaincus cherchent à se venger et vivent pour se battre un autre jour. Un schéma de guerre se poursuit » comme on voit tous les jours dans les médias (Rapp ; Weber, 1984, p. 10). À la fin,

> le problème subsiste et ne laisse pas en paix les vainqueurs (non plus) ; on ne peut oublier et faire comme si rien ne s'était passé. L'histoire aussi a une mémoire. C'est une loi du *karma* : nous ne pouvons tuer, crucifier, vaincre, éliminer l'autre et penser ensuite que nous sommes en paix (Panikkar, 2008b, p. 175).

Au début, la vie humaine n'était pas « si importante » et la guerre avait pour but de ritualiser « le désir de conquérir » et de prouver la supériorité, la domination d'une faction ou d'un groupe social, dans une même société sur une autre, pas par la destruction, mais plutôt par « l'humiliation de l'autre ». Dans l'étape d'après, surtout avec l'artificialisation de la guerre, l'objective es devenu « la destruction de l'autre » et la guerre a été « déritualisée ». La guerre n'est plus une question d'honneur, mais de « défense contre l'autre » (Rapp ; Weber, 1984, p. 11).

> Si l'on parle du point de vue historico-religieux, les militaires, les *ksatriyas*[324], les nobles, les guerriers, sont une des créations les plus extraordinaires de la culture. Le militaire, au sens classique, est celui dont la fonction, le *lokasamgraha*[325], comme dirait le *Bhagavad gita*, est le maintien de la cohésion cosmique de l'univers. Le noble, le militaire, est celui qui a un code plus strict que les autres, parce que son devoir est que se réalise le sacrifice cosmique qui maintien l'univers et le monde en cohésion (Panikkar, 2008b, p. 148)

Dans le Concile du Latran (1139) de l'Église catholique susmentionnée, les armes étaient considérée « licites qu'en tant que prolongation du bras humain, comme c'est le cas pour la lance et l'épée. […] ces armes que […] implique l'être tout entier » (Panikkar, 2008b, p. 150). Il est, « au moment où les armes n'ont plus de lien avec le bras et l'être humain et où s'inventent les 'armes mortifères' à longue portée », qui « leur pouvoir ne dépend plus de l'homme et se transforme en force brute, en simple pouvoir destructeur » (Panikkar, 2008b, p. 150).

---

[324] Une de castes supérieures de la tradition védique hindoue, qui comprends « les rois, les seigneurs feudaux et les guerriers » (Zimmer, 2015, p.56).

[325] « L'action de 'garder ensemble, maintenir le monde' par le sage et le saint à travers l'action sacrée ou liturgique » (Panikkar, 2015a, p.353)

Cette perspective a beaucoup changé à travers le temps et est devenue « une dégénérescence militaire », dont la raison « est le pouvoir » qui a culminée « en une mutation » qui est « la modernité technocratique ». Par conséquence « l'institution militaire actuelle est la caricature de ce qui fut » (Panikkar, 2008b, p. 149).

Panikkar (2008b) reconnaît que le philosophe français, Montesquieu (1689-1755), avait anticipé dans son ouvre *De l'esprit des lois* (1748) qu'« à partir du moment où la science se met au service de l'armée, le devoir de défense se transforme en concours de capacité destructrice » (p.152), quand il dit que « sitôt qu'un État augmente ce qu'il appelle ses troupes, les autres soudain augmentent les leurs » (Montesquieu selon Panikkar, 2008b, p. 152).

Les notes (Rapp ; Weber, 1984) pointent que dans cette histoire il y a plusieurs paradoxes, comme le fait que le mot harmonie et armements ont les mêmes origines étymologiques Indo-Européennes (p.10) et que « les concepts de yin et yang sont relatives à la paix », puis qu'ils « ne sont pas opposés », mais plutôt « entrelacés » (p. 12). Dans la question relative aux genres féminin et masculin, il devrait être plutôt un symbole d'une essence androgène nécessaire pour un « état de paix », « de coopération, de conservation, et de synthèse » auquel les « sociétés patriarchales d'aujourd'hui » doivent aller en direction (p. 12). C'est-à-dire que le symbole yin et yang :

> Ne sont pas exclusifs aux hommes ou aux femmes et ne doivent pas être identifiés à son propre genre, mais représentent une force réceptive et une force extrovertie. Centré sur la question de la paix : la question légitime, à laquelle il est difficile de répondre à deux égards, historique et anthropologique, est de savoir si un mode de vie matriarcal pourrait être plus propice à la paix qu'un autre. Alors qu'un retour à une culture matriarcale ou adoratrice de la déesse n'est pas probable aujourd'hui, une nouvelle évaluation du féminin dans la psyché individuelle, masculine et féminine, et dans la civilisation et la religion améliorera, est un train d'améliorer, de véritables possibilités de paix[326] (Rapp ; Weber, 1984, p. 12).

La question inhérente est de ne pas confondre féminin et masculin avec hommes et femmes, comme dans « l'obsession dialectique » du « soit/ou » et de la « pensée informatique » (Rapp ; Weber, 1984, p. 11). Il faut plutôt « penser en termes non-dialectique », à partir d'une « anthropologie androgène », ou les gens sont « les deux/et ».

[326] Are not exclusive to male or female and not to be identified with one's own gender but represent a receptive force and an outgoing force. Centering on the question of peace: the legitimate question, which is difficult to answer on two accounts, historical and anthropological, is whether a matriarchal way of living could be more conducive to peace than another way. While a return to a matriarchal or goddess-worshipping culture is not likely today, a new valuation of the feminine in the individual psyche, male and female, and in civilization and religion will enhance, is enhancing, true possibilities for peace.

Et il est aussi vrai pour d'autres aspects de la vie comme « la théorie et la praxis », « la mentalité et la structure », « vocation existentielle et tâche scientifique », qui ne doivent pas non plus être opposés mais qui ont besoin d'« une approche holistique », qui ne soit pas « mutuellement exclusif » (Rapp ; Weber, 1984, p. 13-14).

La référence citée pour illustrer cette pensée et qui vient sûrement du professeur Panikkar est le passage biblique :

> [14] Car nous lui devons notre paix. Il a, en effet, instauré l'unité entre les Juifs et les non-Juifs et abattu le mur qui les séparait : en livrant son corps à la mort, il a annulé les effets de ce qui faisait d'eux des ennemis, [15] c'est-à-dire de la Loi de Moïse, dans ses commandements et ses règles. Il voulait ainsi créer une seule et nouvelle humanité à partir des Juifs et des non-Juifs qu'il a unis à lui-même, en établissant la paix. [16] Il voulait aussi les réconcilier les uns et les autres avec Dieu et les unir en un seul corps, en supprimant, par sa mort sur la croix, ce qui faisait d'eux des ennemis.[17] Ainsi il est venu annoncer la paix à vous qui étiez loin et la paix à ceux qui étaient proches (Éphésiens, 2 ; 14-17).

Dans les notes, l'interprétation de ce passage paulinien est qu'une réconciliation entre hommes et femmes est nécessaire pour qu'il ait une « réconciliation humaine totale » et que cette réconciliation serait possible « en trouvant l'androgène en soi » (Rapp ; Weber, 1984, p. 14).

Sur la question de savoir si la guerre est inhérente à l'être humain, les notes de Rapp et Weber ne laissent pas très claire la position du professeur. Ce qu'elles démontrent est une distinction qui a été faite entre la guerre et l'agression, la violence ; la première étant « une façon organisée et civilisée de résoudre ou de tenter de résoudre un conflit en éliminant l'adversaire » (Rapp ; Weber, 1984, p. 16). Dans ce sens-là on pourrait dire que la guerre soit naturelle à l'Homme, mais aussi la paix, « le désir de paix est inhérent à l'être humain » (Rapp ; Weber, 1984, p. 16). Les notes font référence au livre du philosophe et psychanalyste Allemand, Erich Fromm (1900-1980), *The Anatomy of Human Destructiveness* (1973) pour renforcer cet argument. Mais la violence, de l'autre côté, serait la mauvaise utilisation de la force, qui est considérée une vertu quand bien utilisée.

Dans les minutes du séminaire datant du 11 janvier 1984, dont l'auteur n'est pas identifié, on a trouvé quand-même un avis plus clair sur l'opinion de Panikkar en faisant un contrepoint avec celui du zoologue et éthologue autrichien Lorenz Conrad (1903-1989), pour qui l'être humain était « naturellement agressif » et la guerre, pourtant, un comportement normatif, alors que pour Panikkar la guerre n'était pas un phénomène naturel, mais culturel. De la même façon, il affirme que « la paix n'est pas naturel non plus, mais méta-naturelle ; c'est ce qui conjoints des différentes parties du tout dans une

façon harmonieuse » (Minutes, 1984, p. 1-2). Ses graines sont une « partie inhérente de l'être humain, mais la paix elle-même demande un acte spécial d'altruisme, aller au-delà de soi » (Minutes, 1984, p. 3). L'avantage « du métanaturel est qu'il est ouvert à une interprétation dans n'importe quelle vision du monde » (Merwin, 1984, p. 1).

Panikkar organise ces idées sur « l'origine de la guerre et de la violence » dans « trois schémas philosophiques » :

1) *Moniste* : « […] l'homme est fondamentalement bon. L'homme descend de l'Un, de l'Être, de Dieu et, à la fin, sa bonté prévaudra […] ». Il s'agit d'une vision plutôt optimiste, où le mal apparaît comme « une espèce de chute », de laquelle l'être humain doit se relever « soit tout seul […], soit avec l'aide des autres […], soit avec l'aide d'un Être supérieur ». À la fin, « le manque de paix est en tout cas le fruit de l'ignorance » (Panikkar, 2008b, p. 19-20).
2) *Dualiste* : « ne minimise pas le pouvoir du mal mais le met au même niveau que le bien ». Les deux font partie « d'un drame cosmique dans lequel se déterminent nos destins », à partir des décision prise par l'esprit. La paix dépendra de ces décisions, étant quelque chose « à conquérir » (Panikkar, 2008b, p. 20).
3) *A-dualiste* ou *Advaita* : « le bien et le mal ne sont pas mis dans une position dialectique (ou l'un ou l'autre). […] Une ambivalence est inscrite dans l'existence même des choses. La paix est […] le fruit de la sagesse de qui sait transformer les tensions (destructrices) en polarités (créatrices) » (Panikkar, 2008b, p. 20).

Le point en commun entre ces trois visions serait l'élément de la chute, une erreur qui dévie l'être humain du bon chemin, qui est aussi présent à l'origine de l'histoire cosmogonique des plusieurs religions. La chute a aussi été situé « dans un contexte anthropologique », à partir des interprétations pour justifier sa cause. Panikkar en mentionne trois : a) « une attitude gnostique », qui « soutient que la connaissance contamine le projet humain » ; b) « l'homme est bon mais la société le rend mauvais », alors « si l'homme renonçait au monde artificiel des villes et revenait à un mode de vie plus conforme à la nature, sa bonté originelle resurgirait » ; et c) les théories qui « se basent sur l'observation et l'expérimentation », dont il fait référence à l'anthropologue Français, René Girard (1925-2015), qui « dans son livre La Violence et le Sacré (1972) […] situe la source de la violence dans le fonctionnement de la psyché humaine elle-même » (Panikkar, 2008b, p. 20-21).

Entre les auteurs des « théories psychologiques sur l'agressivité basée sur un modèle de soupape d'échappement », Panikkar cite en sus de Konrad Lorenz, le fondateur de la psychanalyse l'autrichien Sigmund Freud (1856-1939) et le psychologue américain B.F. Skinner (1904-1990). D'après lui, ils « partent du présupposé que l'agressivité agit en faveur de la vie et qu'elle est donc vitale et indispensable à la survie », en acceptant « positivement l'hypothèse darwinienne de la sélection naturelle » (Panikkar, 2008b, p. 21-22).

Panikkar critique ces théories « à tous les niveaux », dont il mentionne qu'« elles séparent indûment le monde humain du monde animal » et que « leurs arguments tournent en rond lorsqu'elles concluent que 'la nature de l'homme est agressive' […], ignorant d'autres traits de la nature humaine même' » (Panikkar, 2008b, p. 22). Il cite encore la critique d'Erich Fromm sur les théories psychologiques, en concluant que « les guerres et les agressions ne sont ni naturelles ni normales, mais tirent au contraire leur origine de la sphère culturelle », surtout « dans les cultures de carence, c'est-à-dire dans les cultures de cumul et de pouvoir » (Panikkar, 2008b, p. 22). « […] en parlant au niveau anthropologique, nous devons soutenir que la guerre est un *phénomène culturel*. Plus la civilisation croît, plus, en un certain sens, les guerres augmentent » (Panikkar, 2008b, p. 151).

Et pour conclure ce point, Rapp et Weber (1984) listent les éléments qui empêcherait le dialogue et, par conséquence, la paix, comme « les convictions hypocrites » et « les moyens violents », puis que « les moyens et les fins ne sont pas séparables » (p. 18). Et ici, ils citent l'indien Mahatma Gandhi (1869-1948) et sa métaphore : « il n'est pas possible de faire pousser une belle rose à partir de la graine d'une mauvaise herbe nuisible », puis que « l'ordre ne peut être rétabli par le désordre et la paix ne peut fleurir comme une fin si la paix n'est pas présente dans les moyens » (p.18). Dans l'autre côté,

> la conviction devient une posture défensive dans laquelle convaincre devient plus important que comprendre. Convaincre et fanatisme sont du même ordre. L'un, convaincant, est un élément confortable et familier dans nos vies - l'autre, le fanatisme, une certitude stridente dans laquelle la conviction est poussée à son extrême logique et inconfortable[327] (Rapp ; Weber, 1984, p. 18).

[327] Conviction becomes a defensive posture in which convincing becomes more important than understanding. Convincing and fanaticism are of the same order. The one, convincing, is a comfortable, familiar element in our lives - the other, fanaticism, a strident certainty in which conviction is taken to its logical and uncomfortable extreme.

Cette discussion nous emmène à refléter à l'importance donc de l'éducation interculturelle et pourquoi pas de la méthode interculturelle pour le changement de cette culture de la guerre. Une partie importante de cette éducation serait la reconnaissance du pluralisme culturel.

8.3 La paix et le pluralisme culturel

Le séminaire revient sur la question du pluralisme, que nous avons traitée dans le premier et le seconde chapitre de cette thèse, mais cette fois-ci elle est appliquée au sujet de la paix.

D'après les notes, pour que cette approche entre la paix et le pluralisme soit bien faite, il faut faire une distinction entre : 1) le pluralisme de facto (premier degré), 2) le pluralisme de la résignation (second degré) et 3) le pluralisme de l'acceptation génuine (troisième degré).

1) Le pluralisme de facto est celui qui ont retrouve aujourd'hui dans la plupart des cas. Il s'agit d'un pluralisme qui reconnaît l'existence de la pluralité présente dans le monde (« des États-nations, des traditions religieuses, des idéologies politiques, des codes moraux, etc. »), mais qui n'accepte pas entièrement « ni tolère vraiment les différences ». C'est une tolérance qui est fruit de l'impotence et de l'impasse imposé par la réalité. C'est-à-dire qu'on tolère le différent jusqu'à ce qu'on puisse « lui convertir ou éliminer ». Dans ce genre de pluralisme, la paix n'est pas possible, parce qu'il y aura toujours quelqu'un qui la brisera « pour faire respecter sa vision unifiée de la véritable hiérarchie des valeurs, aussi nobles soient-elles ». On pourrait en mentionner plusieurs exemples dans « l'histoire de l'intolérance religieuse et les guerres » et dans « la crise actuelle des États-nations rivaux et de leurs idéologies politiques souvent guerrières, quasi-religieuses ». Pour conclure, Rapp et Weber (1984) notent que : « [...] notre monde pluraliste actuel n'est donc qu'une collection de tels absolutistes attendant que l'histoire finisse par prouver que leur hiérarchie particulière de valeurs est la vraie » (p. 19-21).
2) Le pluralisme de résignation est celui où on désiste de convertir ou éliminer l'autre, en établissant ses limites où on peut se sentir en sécurité.

> Chaque groupe s'occupe de ses propres affaires. Nous sommes donc toujours absolutistes, mais résignés dans notre propre coin du monde. Au lieu d'accepter ou de tolérer l'autre, l'autre est ignoré, avec l'espoir secret qu'il pourrait mourir tranquillement[328] (Rapp ; Weber, 1984, p. 20).

La paix ne peut pas exister dans ce genre de pluralisme non plus, parce qu', en général, la résignation dure jusqu'à ce qu'on soit confronté, ce que déclenchera une réaction pour se défendre (Rapp ; Weber, 1984, p. 21).

3) Le pluralisme d'acceptance est le pluralisme « dans le sens le plus primordial, impliquant une reconnaissance existentielle complète de l'autre comme sujet, une acceptation authentique de son droit d'être et de qu'on a son propre droit d'être différent » (Rapp ; Weber, 1984, p.20). Les idées absolutistes ne sont plus acceptées, parce que la vérité est reconnue comme provisionnelle et relative. Dans un sens religieux, les traditions ne reconnaissent qu'aucune entre elles ne peut avoir « le monopole de la vérité » et prône la nécessité du « dialogue dialogique » pour qu'elles puissent atteindre une idée « plus proche de la plénitude de la vérité » (Rapp ; Weber, 1984, p.20). Cependant, même à ce niveau, la paix n'est pas garantie, puisqu'il y a une limite à ce qu'on peut accepter jusqu'à ce qu'on se sentent « obligé de rompre la paix », comme une « obligation morale » d'honorer leur valeur (Rapp ; Weber, 1984, p. 21). Et c'est là que la question de la tolérance se pose.

> À quel point l'autre peut-il être différent avant qu'il ne soit jugé insupportable ? [...] Combien peut-on tolérer dans un esprit de pluralisme ? C'est la véritable crise du monde pluraliste. [...] La tolérance ne peut être totale ; si le dialogue ne permet pas de résoudre de graves conflits moraux, la force suivra probablement[329] (Rapp ; Weber, 1984, p. 20-21).

Une telle complexité d'arguments amène les participants du séminaire à se demander si « la paix est-elle possible dans un monde pluraliste ? ». Et la réponse qui a très probablement été donnée par Panikkar est que la paix vue comme une espèce de paradis, où il n'y a plus la possibilité de la guerre e de n'importe quel genre de violence ou d'hostilité entre les gens, est plutôt impossible ; mais, si on pense à une situation de « paix dynamique », où il y a une « tentative sincère de maintenir le dialogue dialogique

[328] Each group minds its own business. So, we are still absolutists, but resigned in our own corner of the world. Instead of accepting or tolerating the other, the other is ignored, with the secret hope that he might quietly die off.

[329] How different can the other be before he is found unendurable? […] How much can be tolerated in the spirit of pluralism? This is the real crisis of the pluralistic world. […] Tolerance cannot be total; if dialogue cannot resolve serious moral conflicts, force is likely to follow.

pour parvenir à une plus grande vision de la vérité », alors là la possibilité de la paix devient plus réelle, puis qu' « un dialogue ouvert est essentiel pour progresser vers la réconciliation et l'harmonie » (Rapp ; Weber, 1984, p.21-22). Dans le livre issue du séminaire, il a écrit que dans ce dialogue, qui n'est pas dialectique,

> Il faut poursuivre infatigablement ces efforts pour parler, pour comprendre et donner à comprendre, pour s'ouvrir à l'existence dialogale. […] Le problème n'est pas l'ennemi mais de ne pas pouvoir vouloir s'entendre avec lui. […] la vie même est dialogue dialogal constant. L'autre a toujours quelque chose à dire. Je ne suis pas la seule fenêtre par laquelle on peut voir le monde ; et je n'existe pas non plus sans un "tu" et toute la gamme des pronoms personnels (Panikkar, 2008b, p. 180).

Ce genre de « dialogue n'est pas tant une science qu'un art », qui est, de toute façon, « très négligée de nos jours », puis qu'il demande « se connaître soi-même […] autant que l'autre », en sachant « qu'aucune de ces deux connaissances n'est exhaustive, ni en moi ni en l'autre » (Panikkar, 2008b, p. 180). C'est un dialogue qui doit se passer en permanence si on veut garder la réconciliation et, ainsi, la paix.

La réconciliation peut aussi être acquise à travers le pardon. C'est-à-dire que

> les deux parties en concurrence conviennent de ne pas payer un prix, ni de se venger sur un tiers, ni de faire un compromis, mais de se pardonner. […] Mais pour qu'il y ait pardon, il faut l'intervention active ou passive […] (d'un) troisième élément qui transcende la situation de conflit. Il faut ce troisième énergie pour la réconciliation […] (Panikkar, 2008b, p. 177-178).

Panikkar (2008b) donne comme exemple de ce troisième élément, la Terre, à travers « la conscience écologique », en nous rappelant que le président des États-Unis à l'époque de la Conférence de Rio de Janeiro de 1992 (ECO-92), George Bush (1924-2018) ne l'a pas reconnue en affirmant « qu'il ne ferait pas passer les questions écologiques avant les 'intérêts nationaux' » (p. 179).

Panikkar affirme qu'une « confidence cosmique » et un « optimisme radical » sont aussi nécessaires, puis que

> le discours même sur la paix suppose que l'ordre de la réalité et la nature de l'homme ne sont pas tous mauvais. Mais dans les mythes cosmogoniques, quelque chose entre pour perturber l'ordre primordial. Ainsi, la fonction de la paix apparaît double :
> 1. Permettre le déroulement du premier ordre
> 2. Pour prévenir les déformations dans ce déploiement[330] (Kelly, 1984, p. 7).

[330] the very talk of peace assumes that the order of reality and the nature of man is not all bad. But in the cosmogonic myths something enters to disturb the primordial order. Thus the function of peace appears to be a double one :
1. To allow the unfolding of the first order
2. To prevent deformations in this unfolding.

Il rajoute quand-même que « dans le pluralisme, il ne peut y avoir d'accord » et que le pacifisme est mal vu « parce qu'il n'est pas la paix ». Celle-ci « est le procès dynamique, difficile par lequel vous essayez de créer un espace dans lequel différents styles de vie peuvent coexister. Le mot polarité implique que vous vous opposez sans détruire » (Kelly, 1984, p. 8-9). Il est plutôt une question de tolérance, mais on « ne peut tolérer que selon (son) calibre spirituel. Nous avons chacun une limite, individuelle et collective, à notre capacité de tolérer. Moins vous êtes tolérant, plus vous êtes fragile » (Kelly, 1984, p. 9).

De toute façon, il est important de garder cet aspect non-monolithique de la paix, en voyant qu'« elle a des multiples facettes, elle est même pluraliste. Elle a des facettes, des degrés, des nuances. […] la paix est cette relation qui nous unit avec équité et liberté à un Tout harmonieux » (Panikkar, 2008b, p. 146).

Pour faire un bilan du séminaire, Rapp et Weber finissent le document avec un sommaire qui affirme que celui a été concentré sur « les questions centrales » relatives à la paix à l'époque, bien que l'importance « d'incorporer » les diverses perspectives des différentes cultures pour que « les structures de valeurs » ne soient que celles de la culture occidentale. Cette culture n'ignore pas totalement ces valeurs d'autrui, qui comme on a vu sont liés à une vie qui soient plus connecté à la nature et « moins orientée par le pouvoir et la matérialité », cependant, la motivation nécessaire pour faire un vrai changement dans cette direction leur paraît impossible, inachevable.

> Bien qu'aujourd'hui nous admettions tous la nécessité d'abandonner tout type d'anthropocentrisme (de la part des Blancs, des Européens, ou des pays riches), il ne nous vient toutefois pas à l'esprit de penser qu'il s'agit aussi de substituer un sain *pluralisme culturel* au *technocentrisme* (Panikkar, 2008b, p. 154).

Il est fort possible cependant, que plus intense soit la course aux armements, plus ce changement sera proche. « Les gens n'abandonnent pas volontairement une vie confortable et apparemment sûre, mais lorsque la base même de cette vie est menacée, lorsque la possibilité que la terre soit détruite se profile à l'horizon, peut-être sont-ils plus disposés à apporter des changements » (Rapp ; Weber, 1984, p. 22). Un exemple réel sont les manifestations pour la paix qui se sont passés pendant l'année 1984, en Europe, dans le Moyen Orient et dans les Amériques du Nord et du Sud[331].

[331] L'année 1984 a été importante pour les mouvements pacifistes à l'échelle mondiale, en particulier dans le contexte de la guerre froide, des efforts de désarmement nucléaire et de divers conflits régionaux. Cela comprenait des protestations et des efforts de plaidoyer de la part d'organisations telles que Greenpeace et la Campagne pour le désarmement nucléaire (CND), le Greenham Common Women's Peace Camp, au Royaume-Uni, a continué à être actif en 1984. Aux États-Unis, le mouvement du « *nuclear freeze* »

Pour finir cet argument, le sommaire affirme que :

> La paix n'a jamais été aussi compliquée ni la guerre aussi absolument menaçante ; la relation paradoxale entre les deux est ce à quoi l'anthropologie et la religion actuelles doivent s'occuper. Bien que notre mythe culturel soit brisé, il n'est pas impossible qu'un nouveau mythe impliquant la guérison et des préoccupations plus humaines, moins égocentriques, émerge. La race humaine doit espérer que dans le potentiel même du terricide se trouve un mandat et une nouvelle opportunité pour la paix, théorique et pratique. Notre meilleure volonté, nos impulsions désintéressées, notre conscience aiguë et notre sens de l'action appropriée sont exigés[332] (Rapp ; Weber, 1984, p. 24).

En 30 juin 1984, Panikkar a écrit une lettre au physique nucléaire nord-américain, Herbert York (1921-2009), responsable de *l'Institute on Global Conflict and Cooperation (IGCC)*, avec un rapport sur l'année académique dédie au sujet de la paix.

Sur le séminaire *Fondements interculturelles à la paix*, Panikkar a rapporté quelles étaient les cultures et les sujets qui ont été approchés, notamment : « le sens traditionnel de l'ordre, de la violence et de la réconciliation dans les cultures suivantes : les Hopis, les Ashanti, les Minoens, les Shakers, l'Amérique Latine, l'Espagne contemporaine et la théorie politique traditionnelle dans l'Inde classique (*Kautilya*) » (Panikkar, 1984b, p.2). Dans cette approche, les discussions ont navigué sur des thèmes différents qui allait de

> la transformation de la guerre du sport à l'humiliation de l'autre et, enfin, à l'annihilation de l'autre, une phénoménologie de la paix qui voit la conscience de la paix augmenter proportionnellement à la quantité de désordre présent; la nature et la source de la violence; la paix comme se produisant dans un mythe ininterrompu; et l'androgynie comme symbole de paix[333] (Panikkar, 1984b, p.2-3).

Toutes ses discussions ont généré des documents qui Panikkar a envoyé en pièce jointe à la lettre et qu'il a listé dans le texte tel que :

1 - *Vers les fondements interculturels de la paix*

---

cherchait à obtenir un gel bilatéral des essais, de la production et du déploiement d'armes nucléaires et de missiles. En 1984, les efforts diplomatiques se sont poursuivis pour aborder et résoudre les conflits en cours, par exemple, les tensions et les dialogues entre l'OTAN et les pays du Pacte de Varsovie. Les mouvements pacifistes se sont également concentrés sur les conflits régionaux dans le monde, tels que ceux en Amérique centrale, en Afrique australe et au Moyen-Orient. Les mouvements de solidarité internationale ont soutenu les efforts visant à mettre fin à l'apartheid en Afrique du Sud, au conflit israélo-palestinien et se sont opposés à l'implication des États-Unis dans la politique d'Amérique centrale, notamment au Nicaragua et au El Salvador.

[332] Peace has never been more complicated nor war more absolutely threatening; the paradoxical relationship between the two is what current anthropology and religion must attend to. Though our cultural myth is broken, it is not impossible for a new one involving healing and more human, less ego-centric, concerns to emerge. The human race must hope that within the very potential for terricide lies a mandate for and new opportunity for peace, theoretical and practical. Our best will, selfless impulses, sharp awareness, and sense of appropriate action are demanded.

[333] the transformation of war from sport to humiliation of the other and, finally, to annihilation of the other a phenomenology of peace which sees the awareness of peace increases proportionally to the amount of disorder present; the nature and source of violence; peace as occurring within an unbroken myth; and androgyny as a symbol of peace.

2 - *Désarmement culturel*

3 - *Les fondements interculturels de la paix* (Notes du séminaire)

4 - Conférence de Roger Rapp.

Dans la lettre de présentation du rapport, Panikkar résume l'expérience du projet en disant que :

> Au cours de la recherche, nous avons clarifié de nombreuses idées concernant la violence et la paix, et nous nous sommes penchés sur de nombreuses questions que nous considérons comme fondamentales de notre époque. Les cours ont également eu un impact sur la vie et la conduite des collaborateurs et des étudiants[334] (Panikkar, 1984b).

Et c'est surtout la paix prétendue comme résultat d'un développement technologique qu'il a traité dans le séminaire suivant qui nous allons maintenant examiner dans le chapitre prochain. Aussi, comment il a employé surtout l'interdisciplinarité dans ce projet sur l'interculturalité comme voie vers la paix.

[334] In the course of the research, we have clarified many ideas concerning violence and peace, and have wrestled with many of what we feel to be fundamental issues of our times. The courses have also had an impact on the lives and conduct of collaborators and students.

9 L'EMPLOI TECHNOLOGIQUE, LA RESPONSABILITE SCIENTIFIQUE ET LA COURSE AUX ARMEMENTS

Dans la première phrase du cours qui a débuté le 5 janvier 1984, Panikkar a fait référence à l'auteur britannique né en Inde, George Orwell (1903-1950) et son livre *1984*, en disant que « c'est la date où probablement » l'auteur penserait qu'il « devrait y avoir un cours comme celui-là ». C'est-à-dire, un cours qui adresserait les questions les plus importantes et « troublantes » du moment actuel de façon aussi « claire, profonde et ample que possible », en posant un défi « individuel, collectif et académique » à lui, Panikkar et à ses élèves (UCSB, 1984).

Le défi individuel est dû au fait que le sujet du cours soit ce que, normalement, « il vaut mieux garder dans les chambres obscures du subconscient et […] des bonnes intentions » pour qu'on puisse continuer à vivre la vie comme toujours. Il pose les « questions embarrassantes sur nous-mêmes » et de notre responsabilité vis-à-vis de la situation mondiale, quand en fait on préférait rester dans « l'anonymat des chiffres » (Panikkar In : UCSB, 1984). C'est un cours qui, d'après Panikkar, peut avoir des conséquences sur la vie privée de ses élèves et sur la sienne aussi, parce que ce sont des faits qui ne peuvent pas être appris et simplement ignorés après.

C'est aussi un défi collectif, parce qu'il peut « troubler notre bonne volonté et ou notre instinct [à vouloir] […] sauver le système » et « peut- être que le système entier […] doit être rejeté parce qu'il ne peut pas être réparé » (Panikkar In : UCSB, 1984).

Et, finalement, le cours représente un défi académique parce qu'il se propose d'être un cours interdisciplinaire, au sein du Département d'Études Religieuses, avec

> [...] une participation très active de ce soi-disant Groupe d'Étude de Santa Barbara formé principalement de personnes intéressées et d'experts dans les disciplines scientifiques. Et pour avoir une sorte de melting-pot entre la philosophie, la théologie, les sciences humaines, la psychologie, l'histoire, l'ingénierie, les mathématiques, la physique, tous ensemble, et à juste titre, parce que le problème [...] franchit toutes les limites auxquelles nous étions confortablement habitués jusqu'à présent[335] (Panikkar In : UCSB, 1984).

Comme nous avons déjà démontré, Panikkar critique fortement la départementalisation de la pensée et surspécialisation académique. Et, ici, il ne fait pas différemment mais il est un peu plus attentif aux mots employés, peut-être parce qu'il

[335] [...] a very active participation from this so-called Santa Barbara study group formed mainly by people interested and experts in the scientific disciplines. and so as to have a kind of melting pot between philosophy, theology, humanities, psychology, history, engineering, mathematics, physics, all together, and rightly so, because the problem […] crosses all the boundaries that until now we were comfortably accustomed to deal with.

s'agit aussi d'une audience pluridisciplinaire. Il a dit que, « depuis Descartes », on a l'habitude « de couper le problème en morceaux » pour les résoudre et que « pour un certain type de discipline, c'est une méthode extrêmement utile, mais pour d'autres types de problèmes humains, c'est léthal […]. Nous ne sommes pas des parties rassemblées » (Panikkar In : UCSB, 1984). À son avis les humanités ont besoin d'une vision plus générale et complexe de la réalité pour pouvoir se saisir réellement du problème.

Dans l'introduction du cours, Panikkar essaie aussi d'expliquer le choix du titre et la raison pour laquelle son propos s'est déployé dans le département d'Études Religieuses. Il pense que cette explication est importante, surtout parce qu'aux États-Unis « les gens confondent religion et éthique. […] Et dans d'autres pays, d'autres cultures, religion et éthique sont totalement séparées » (Panikkar In : UCSB, 1984). Il leur explique aussi que même le mot religion « n'existe dans presque aucune langue hors des langues modernes de la période coloniale de l'histoire occidentale. […] Même pas dans le Nouveau Testament […], pour l'Hindouisme ou pour l'Afrique » (Panikkar In : UCSB, 1984). Il les a expliqués sa définition de religion. C'est intéressant, parce qu'il a dit exactement la même chose à ses collègues, dans la réunion relatée au début de cette partie, avec quelques mots différents, en utilisant un peu d'humour et peut-être un langage plus accessible, voire plus poétique. Voyons une partie de ce qu'il a dit :

> L'être humain a toujours voulu une vie pleine, une vie heureuse, la plénitude de sa propre existence, parce qu'il est inhérent au cœur humain de vouloir vivre la vie jusqu'à la plénitude, d'être heureux, le bonheur, le salut, la libération. [...] Si cette plénitude de vie est ici ou plus tard, ou dans ma troisième réincarnation ou dans un nirvana immédiatement ou au ciel ou ailleurs, qu'ils puissent discuter. Mais le souci de la religion est de donner à l'être humain la plénitude de son existence. [...] Aujourd'hui, dans notre conscience actuelle dans laquelle nous ne pouvons pas enfermer nos propres petites vies dans de petites cabines et ignorer la situation difficile de toute l'humanité, les personnes sensibles commencent à penser que l'un des symboles les plus riches pour exprimer cette fin peut être précisément un vieux mot, qui est ensuite devenu politisé et a tout à fait d'autres significations. Mais un vieux mot beaucoup plus riche, et plus large, et existant dans pratiquement toutes les traditions que le mot religion, qui est le symbole de la paix. « Voie vers la paix » pourrait être la définition ou la description actuelle de la religion. Ceci qui est un concept très riche, impliquant l'intérieur et l'extérieur, l'individu et le collectif, le cosmique et le divin, etc. Pour cette voie vers le salut, vers la paix, les hommes des siècles passés ont dû faire face aux deux royaumes mystérieux fondamentaux, [...]le monde du divin et le monde de la nature. [...] Ce à quoi nous sommes confrontés aujourd'hui est un monde créé par l'homme[336] (UCSB, 1984).

[336] The human being has always wanted a full life, a happy life, the fullness of one's own existence, because it is inherent in the human heart to want to live life up to the full, to be happy, happiness, salvation, liberation. […] If this fullness of life is here or later on, or in my third reincarnation or in a nirvana immediately or in heaven or wherever, that they may discuss. But the concern of religion is to give the human being the fullness of its existence. […]Today, in our present-day consciousness in which we cannot shut our own little lives in small cubicles and ignore the predicament of the entire humankind, sensitive people begin to feel that one of the most richest symbols to express that end that goal may be

On pourrait dire qu'on ressent dans sa voix un Panikkar beaucoup plus à l'aise devant ses élèves que devant ses collègues et que ça lui permet de transmettre ses idées et de les convaincre aussi plus facilement. Et il ne s'empêche pas non plus de critiquer le mode de vie occidental étasuniens par rapport à ce qu'il appelle l'Est et, plus précisément à l'Inde où il habitait une partie de l'année.

> [...] Le mois dernier, j'étais encore en Inde et j'essayais de dire que les Occidentaux sont rationnels, civilisés et honnêtes, et ils ont dit : « Voulez-vous dire qu'ils sont rationnels ? Ils savent que les armes ne sont pas nécessaires. Ils savent qu'ils ne peuvent pas tuer plus de 16 000 fois n'importe quel individu sur terre. Ils savent et vous appelez cela de la rationalité ? Culture ? Civilisation ? Ce qui est destiné à profiter de la vie, à aimer, ne rien faire, à ne pas s'ennuyer à ne rien faire[337] (UCSB, 1984).

Et c'est bien ce monde soi-disant rationnel auquel la religion doit faire face actuellement, dans un monde créé par l'être humain, mais qui en même temps est dépendant d'un système technocratique et de l'emploi de services technologiques. D'après Panikkar, cette réalité s'est construite après la révolution industrielle mais pas encore dans les cultures non encore marquées par l'industrialisation : on « découvre que, par exemple, manger comme respirer […] n'a rien à avoir avec de l'argent ! […] que tout n'est pas ou n'a pas de valeur économique » (UCSB, 1984). Encore une comparaison qui, pour ceux qui connaissent bien la culture monétariste étasunienne savent, a dû choquer la plupart des étudiants.

Mais, ce n'est que le début, parce que l'une des caractéristiques les plus importantes du cours c'est la définition de l'interculturalité. C'est- à dire, démontrer qu'il y en a dans le monde d'autres points de vue, d'autres modes de vie, d'autres valeurs, etc. Ce qui, pour Panikkar, est une tâche que seules les Études Religieuses, en tant que discipline, peuvent accomplir, puis que « […] toutes les autres approches, la philosophie, la politique, la science sont monoculturales. A un point de vue d'un seul, à savoir la

---

precisely an old word, which afterwards has become a politicized and has quite other meanings, but an old word much more richer, and wider, and existing in practically all traditions than the word religion, which is the symbol peace. "Way to peace" could be the present-day definition or description of religion. this which is a very rich concept, implying the inner and outer, the individual and the collective, the cosmic and the divine, etc. For this way to salvation, to peace, men in the past centuries had to deal with the two fundamental mysterious realms, […] the world of the divine and the world of nature. […] what we are confronting today is a manmade world.

[337] […] just in this very last month I was still in India and trying to say that the Westerners are rational, civilized and honest, and they said, "Do you mean that they're rational? They know that the arms are not needed. They know they cannot kill over 16,000 times any individual on earth. They know and you call that rationality? Culture? Civilization? Which is meant to enjoy life, to enjoy doing nothing, not to be bored by doing nothing.

conception moderne occidentale de la réalité, de l'homme, des signes, de tout » (UCSB, 1984). Et vu que la situation mondiale est gravissime, peut-être que les gens vont commencer à « écouter ce que les autres cultures peuvent avoir à dire » (UCSB, 1984). « Les autres » à son avis sont ceux qui ne sont pas touchés par la révolution scientifique qui a raccompagnée la révolution industrielle et qui « a changé pratiquement tous les paradigmes et points de références pour notre vision du monde, qui est objective, […] mesurable, puissante […] » (UCSB, 1984). Alors, il défend l'idée que le contact avec d'autres cultures peut provoquer un changement dans cette vision du monde qui mets la rationalité et la science comme au centre de la solution et que la « seule fonction de ce cours » est de questionner cela. Et pour quoi questionner ? Il leur explique alors que « la course aux armements n'est que le sommet d'un iceberg » et qu'il faut découvrir

> ce qu'il y en a en dessous […] afin d'avoir une approche réaliste du problème de la course aux armements. [...] Je dirais, si vous me permettez l'utilisation de ces catégories religieuses, la course à l'armement a aujourd'hui une fonction révélatrice [...]. Révèle notre malaise, révèle que toute la fondation qui a conduit à ce genre de chose[338] (UCSB, 1984).

Sa proposition est donc de réfléchir ensemble pendant les dix semaines du cours sur cette question pour pouvoir avoir l'éclaircir dans un « exercice commun », parce que c'est le genre de cours où il n'y a pas une matière déjà étudiée par le professeur qu'il faudrait simplement transmettre. C'est un cours qui doit être marqué par une dynamique de « collaboration » entre le professeur et les étudiants, où ils se concentrent sur le problème ensemble, ils posent les questions, ils voient ce que doit être regardé différemment, etc.

La première question posée par les étudiants est de savoir si l'académie ne fait aussi partie de ce système technologique, de cette « méga machine », ou de cette « structure bureaucratique ». Panikkar répond par l'affirmative, que tous « appartiennent au système » et qu'il faut y être conscient de la situation et de ses « paramètres puissants » desquels il n'est pas possible d'échapper, mais qu'on peut essayer de changer de l'intérieur. « Toute la dialectique ici est une dialectique de transformation, pas seulement de destruction du système » (UCSB, 1984). Et en cela, il voulait dire que « lancer des bombes », utiliser de la violence n'est pas une solution, parce que « le terrorisme

[338] What is underneath [...] in order to have a realistic approach to the problem of the arms race. […] I would say, if you allow me the utilization of these religious category, the arms race today has a revelatory function […]. Reveals our malaise, reveals that the whole foundation which has led to that kind of thing,

d'État […] est infiniment plus puissant que le terrorisme individuel », puis qu'il est présent dans le monde entier (UCSB, 1984).

Encore une fois, il renforce que le défi académique auquel il faisait référence au début était plutôt sur l'aspect interdisciplinaire du cours et que c'est une façon de « travailler dans le système ». Et il utilise lui-même comme un exemple : « Au moment où j'ouvre la bouche, vous découvrez non seulement un accent particulier, mais aussi une inclinaison et une perspective particulières. Eh bien, alors nous avons d'autres types de perspectives, d'inclinaisons et d'accents » (UCSB, 1984). Et, ici, il mélange deux caractéristiques importantes pour les Études Religieuses, à son avis, l'interdisciplinarité et l'interculturalité.

Dans sa réponse il a rajouté un autre défi pour l'académie qu'il n'avait pas mentionné avant, l'aspect historiquement politique de l'université, surtout en Europe.

> Les empires se sont effondrés et les monarchies ont disparu, simplement parce que le monde universitaire n'aimait pas ça. L'Église, qui était la fondatrice des universités, a reçu tous les problèmes et les maux de tête précisément des universités. Il appartient donc à la tradition même du monde universitaire de remettre en question le système même que vous êtes[339] (UCSB, 1984).

Et ça lui rappelle d'un autre point très important pour lui : l'*orthopraxis*. L'union entre la théorie et la praxis doit être harmonieuse « de sorte que la théorie même modifie la praxis et que la praxis inspire la théorie ». Comme essence de l'académie elle apparaît très importante dans ce cours. Puisque,

> si nous pensons que ce cours n'est que quelque chose qui... Ici, nous disons quelques choses et puis c'est tout... qu'à mon avis, pour moi, ce serait une perte de temps et ce serait une prostitution universitaire. Le sujet est trop sérieux pour être laissé à quelques milliards de dollars que les gens dépensent en missiles ou autre chose et le laissent comme ça[340] (UCSB, 1984).

En même temps, Panikkar leur rappelle qu'il n'est pas dans son intention de créer un « groupe d'action », mais de comprendre l'intégralité du problème pour que le changement à l'intérieur de chacun se produise. Finalement, les résultats seront alors plus que théorique ou académique.

---

[339] Empires have crumbled and monarchies have disappeared, just because academia Didn't like it. The church, which was the founder of universities, has got all the trouble and headaches precisely from the universities. So, it belongs to the very tradition of academia to challenge the very system which you are.

[340] If we think that this course is only something which… Here we say a few things and then that's it… that in my opinion, for me it would be a waste of time and that would be a prostitution of academia. The topic is too serious to be left only to A few numbers of billions of dollars people spend in missiles or something else and leave it like that.

Un autre étudiant lui demande si le cours proposera des réponses « pratiques, faisables, alternatives spécifiques à la course aux armements » ? Cette fois la réponse du professeur est négative, puis qu'il considère « la situation si complexe, si compliquée, si universelle » qu'il serait « prématuré » d'essayer de trouver des solutions. Ils auraient pu peut-être trouver des possibles chemins à explorer à un autre moment, mais la fonction du cours est purement académique et non pas politique.

En retranscrivant ses paroles, on se rend compte combien ses mots peuvent avoir un sens contradictoire pour ceux qui l'écoutent. Il faut se positionner, mais pas de façon politique. Il faut unir théorie et praxis, mais pas dans une action pratique. Il provoque une réflexion sur le système, mais son intention n'est pas vraiment vers une action collective, mais à un mouvement individuel. On pourrait se demander si, d'une certaine manière n'est-il pas resté un peu sur l'arête du mur toute sa vie. Le prêtre et l'homme laïque, le professeur et le mystique, l'Indien et l'Européen. À la fin, il paraît qu'il a toujours chercher le mi-chemin ou à être une synthèse complexée de tout ça à la place de lutter pour une cause ou de planter son drapeau quelque part.

La troisième question aborde justement sur sa biographie, son parcours. Sa réponse nous donne une idée de ce que pense Panikkar de lui-même à travers ses propres mots :

> Je viens d'une formation scientifique. En commençant par la chimie. Mais après avoir eu l'amitié avec la matière, je pensais que la matière était plus vivante que les théories de la chimie. Et cela m'a conduit non seulement à la biochimie, mais aussi à la philosophie et à la théologie. Et je vis un quart de ma vie ici, un autre quart en Inde et l'autre moitié en Europe. J'ai été actif dans de très nombreux mouvements intellectuels et aussi pratiques de tous les temps. Euh, plus dans le côté intellectuel en relation avec, eh bien avec un certain nombre d'organismes comme l'UNESCO ou les églises ou un gouvernement, parfois, ou des universités. Euh, ma spécialité principale, notre principal intérêt est précisément à ce que j'appelle la fécondation mutuelle des cultures, en découvrant que [...] cela s'applique directement à notre problème. [...] Aucun groupe humain de quelque type que ce soit, aucune nation, aucun messianisme d'aucune sorte, aucune religion, aucune culture ne peut à elle seule résoudre le problème humain aujourd'hui. L'hindouisme n'a pas les réponses. Le marxisme n'a pas toutes les réponses. Le christianisme n'a pas toutes les réponses. L'Occident n'a pas toutes les réponses. Et l'Orient non plus. Ce n'est qu'en essayant de se comprendre mutuellement, en rassemblant la sagesse, cristallisée [...] au cours des 6000 dernières années de l'expérience humaine. Nous devons rassembler cette sagesse et voir précisément parce que la situation d'aujourd'hui est si radicalement menaçante, et c'est précisément dans des moments comme ça que la créativité humaine atteint son meilleur[341] (UCSB, 1984).

[341] I come from a background of science. Beginning with chemistry. But after having friendship with Matter, I thought that matter is alive more than the chemistry theories. And so that led me not only to biochemistry, but to philosophy and theology. And I live, well, one quarter of my life here, another quarter in India and the other half in Europe. I have been active in very many, […] intellectual and also practical

Il leur raconte que lors de la dernière saison qu'il a passé en Inde il était engagé dans un projet[342] qui avait l'objectif de rassembler deux groupes de pensées différentes. D'un côté, ceux et celles, qui soient hindous ou chrétiens, mais qui ont une idée traditionnelle des religions et aucune conscience politique, ils ont donc « découvert que sans action ils n'ont pas de pouvoir ». Et, de l'autre côté, un groupe « d'orientation marxiste […] qui résiste l'occidentalisation, laquelle implique la destruction de tout ce que l'Inde représente et de son identité », mais qui a « découvert que, sans religion, ils n'ont pas de règle ». Alors, pour Panikkar, « les réunir est plus qu'une simple action, une action politique, c'est faire comprendre aux gens que la vraie religion aujourd'hui se préoccupe de problèmes temporels. Et que les vrais problèmes temporels ont une dimension transcendante » (Panikkar In : UCSB, 1984).

Pour finir cette classe introductive du cours, il a encore effectué une critique assez incisive des États-Unis. En rappelant ses actions vers la compréhension mutuelle, il a remarqué que c'est une tâche difficile à accomplir et que

> L'une des choses les plus épouvantables que j'ai découvert dans ce pays, par exemple, est le manque de compréhension des experts acceptables et, exceptions évidentes, de la mentalité russe, par exemple. Et non par manque de sympathie, mais parce que pour comprendre (*understand*), vous devez vous tenir sous la chose (*stand under*) que vous essayez de comprendre. C'est un acte d'humilité, un acte d'apprentissage, un acte d'être à la place de l'autre (Panikkar In : UCSB, 1984).

Et il a fait référence à ses efforts pour développer l'anthropologie interculturelle et l'herméneutique diatopique qui nous avons vu avant comme méthodes « théorique et pratique » pour qu'on puisse comprendre l'autre.

Son assistant, Roger Rapp, a expliqué aux étudiants que le travail de la fin du semestre serait ouvert à des projets alternatifs à un rendu écrit, que l'on pourrait explorer

---

movements of all times. Uh, more in the intellectual side in connection with, well with quite a number of bodies like UNESCO or the churches or some government, sometimes, or universities. Uh, my main specialty, our main interest since the number of years is precisely to what I call the mutual fecundation of cultures, discovering that […] that applies directly to our problem. […] no human group of whatever type, no nation, no messianism of any kind, but no religion, but no culture either alone Can Solve the human problem Today. Hinduism has not the answers. Marxism doesn't have all the answers. Christianity doesn't have all the answers. The West doesn't have all the answers. And the East either. It is only by trying to understand each other's, pulling together The wisdom, crystallized […] in the last 6000 years of the human experience. We have to pull together that wisdom and see precisely because the situation today is so radically threatening, and those very moments is when human creativity comes to its best.

[342] Il a parlé d'une Tree Foundation, mais nous n'avons pas trouvé une fondation pareille à cette année dans aucun des archives. Il y en a d'autres fondations avec le même nom. Il est probable que cette fondation à laquelle il a fait référence n'existe plus.

d'autres formes d'expression comme le film, l'entretien, entre autres. L'objectif serait de démontrer comment les gens ressentent les questions approchées par le cours.

Quant à la bibliographie, ils recommandent le *Bulletin of Peace Proposals*, *l'UNESCO Courier*, le *Cultural Survival Quarterly* de l'Université de Harvard, une lettre de Paix du *Peace Resource Center* de Santa Barbara, « la fameuse lettre des évêques américains concernant la paix » (voir supra) et le *Quarterly Bulletin* de la *Pax Christi International*. Panikkar se rappelle avoir été à la fondation de ce dernier à Paris, en 1946, qui était, d'après lui, « un petit groupe […] de catholiques engagés qui voudraient parrainer un changement radical dans les attitudes de l'Église catholique concernant la défense du statu quo » et qui est devenu après « l'un des plus puissants mouvement » du milieu chrétien (UCSB, 1984). Le site internet de la fondation ne dit pourtant rien sur cette inauguration à Paris en 1946, mais l'évoque plutôt le 13 mars 1945 à Montauban dans le sud de la France. Alors peut-être que ça a été un autre évènement qui a eu lieu à Paris, mais en tout cas pas son inauguration.

A propos de la publication de Harvard, Panikkar mentionne que son principal objet est de démontrer qu'on ne peut pas trouver des solutions pour la situation actuelle dans le monde en ayant le seul point de vue d'une culture hégémonique, l'occidentale. Il faut aussi prendre en compte la collaboration des cultures qui « sont en train d'être menacées à la mort » par l'expansion de cette même « civilisation prédominante ». Le *Cultural Survival Quarterly* essaie donc de montrer les conséquences de la rencontre entre les cultures puissantes et « les civilisations indigènes plus fragiles des trois quarts du monde » (UCSB, 1984).

Le professeur rappelle à ses étudiants qu'il y a un Groupe d'Études de Contrôle des Armes de Santa Barbara, qui se rencontre à l'université et son assistant, Roger Rapp, les encourage à aller au *Peace Resource Center* de Santa Barbara pour trouver des livres au sujet de la paix, bien sûr. Ce qui motive Panikkar à leur faire comprendre qu'en tant que professeur pendant ce cours, il voudrait les encourager à

> entrer en contact avec les personnes qui sont engagées dans ce qui nous concerne. [...] Donc, le laboratoire, maintenant, ici, n'est que le monde réel. Se décentrer pour être ailleurs et être en contact avec tant de gens qui, de différents points de vue, essaient simplement de se retracer au problème qui nous concerne[343] (Panikkar In : UCSB, 1984).

[343] to enter into contact with the people who are engaged in what we are concerned. […] So, the laboratory, now, here, is just the real world. Decenter to be somewhere else and be in contact with so many people who, from different points of view, just try to trace themselves to the problem, which concerns us.

À fin de montrer un peu de la pédagogie utilisée par le professeur dans ses classes, nous allons décrire un exercice qu'il a proposé à ses étudiants au début du cours afin de briser la glace et aussi de provoquer une réflexion intéressante. Ils et elles pouvaient garder leur anonymat au cas où, mais l'intention était d'écrire une réponse à des questions « qui ont été posé aux personnes des pays de l'OTAN ». Panikkar ne mentionne que 7 pays, alors qu'il y avait 16 pays membre de l'Organisation du Traité de l'Atlantique Nord (OTAN). Il ne spécifie pas non plus de quels pays il s'agit, mais il dit implicitement que ce sont des pays qui se trouvent à la frontière ou qui sont les plus proche du territoire russe. La première question :

> [...] Certaines personnes disent que la guerre est maintenant si horrible qu'il vaut mieux accepter la domination russe que de risquer la guerre. D'autres dis-le feraient mieux de se battre pour la défense du pays que d'accepter la domination russe. Quelle est plus proche de la vôtre ? [...] Les trois créneaux auxquels on peut répondre, [...] l'un dirait mieux se battre, le deuxième, mieux vaut être dominé, le troisième dire que vous ne savez pas et le quatrième vous pouvez le découvrir[344] (Panikkar In : UCSB, 1984).

Et parce que les étudiants demandent plus d'explication, il ajoute :

> Aux États-Unis, le sentiment est un peu loin. D'abord, parce que les États-Unis n'ont guère été dominés par aucun pays étranger. Deuxièmement, parce que vous savez que pour que les Russes viennent ici, il y a un long chemin à parcourir. [...] Alors, imaginez que les navires sont à terre, et que vous avez la possibilité de contre-attaquer et dans la guerre atomique ou pour sauver ce qui peut encore être sauvé. Nous ne combattons pas et ne permettons pas, sans faire la guerre, aux Russes d'envahir le pays et de voir ce qui vient après. [...] Je pense qu'il faut tenir compte du risque de guerre atomique[345] (Panikkar In : UCSB, 1984).

Il passe, alors à la question suivante :

> [...] Si vous deviez un jour faire face au choix soit de permettre à l'Europe de devenir soviétisée, soit de nous défendre contre les Russes par tous les moyens possibles, lesquels considéreriez-vous comme les plus importants ? Défendre notre mode de vie, même si cela devait aboutir à une guerre nucléaire, ou faire tout son possible pour éviter la guerre, même si cela signifiait vivre sous un gouvernement communiste ?[346] (Panikkar In : UCSB, 1984).

---

[344] […] Some people say that war is now so horrible that it is better to accept Russian domination than to risk war. Others say it would be better to fight in defense of the country than to accept Russian domination. Which is closer to your own? […] The three slots that one can answer, […]one would say better to fight, the second, would say better to be dominated, the third to say that you don't know and the fourth you may find it out.

[345] In the United States, the feeling is somewhat far away. First, because the United States has hardly been dominated by any foreign country. Second, because you know that for the Russians to come here there is a long way. […] So, imagine that the ships are down, and you have the option of counter-attacking and in atomic war or for the sake of saving what still can be saved, We don't fight and allow, without waging war, the Russians to invade the country and see what comes afterwards. […] I think that one should take into account the risk of atomic war.

[346] [...] if you should someday face the choice either of allowing Europe to become Sovietized or to defend ourselves against the Russians with all possible means, which would you consider more important? to

Pour conclure cette partie introductive du cours, Panikkar recourt encore aux défis mentionnés initialement, notamment individuel, collectif et académique, et en rajoute encore un autre, « le défi posé à nos façons de penser », en leur rappelant du « célèbre slogan attribué à Einstein qu'avec la bombe atomique, tout a changé sauf nos façons de penser [...] » (Panikkar In : UCSB, 1984). Et, pour les aider dans ce changement, il introduit ce dont il appelle « la graine du monde d'aujourd'hui », qui pourrait être résumée par « une série de discours sur l'état de l'Union, commençant par Toutankhamon [...], suivi par Alexandre et les empereurs chinois et Ashoka et Akbar et César et Philippe II, et Napoléon et Bismarck et tous ces gens, la reine Elizabeth et tous les autres, [...] », pour qu'à la fin, ils transmettent le même message (UCSB, 1984). Voici son exemple dramatisé :

> Derrière chaque civilisation, il y a une vision. Nous avons cette vision. Les temps ne sont pas faciles. Nous sommes toujours en route. Alors s'il vous plaît, ne criez pas à la victoire trop vite, mais marchez avec nous les racines du progrès, de l'égalité, de la justice, du bonheur et du bien-être. Nous avons construit les pyramides auxquelles, des siècles et des millénaires après, nous voyons encore avec émerveillement. [...] Nos drapeaux ondulent avec fierté et honneur à nos soldats. Nous avons accompli d'énormes exploits pour que les peuples du reste du monde nous regardent avec étonnement. Nous sommes le pays le plus puissant et le plus beau du monde entier. Nous avons construit des routes que tous ces indiens n'avaient pas avant [...]. Cela a été fait et bien fait au prix de l'ennemi, des barbares, de ces gens à moitié nus d'autres races et couleurs, de ces analphabètes qui tirent encore avec des flèches [...]. Certes, nous l'avons fait au prix que d'autres personnes, peut-être latino-américaines ou qui que ce soit, ou les Afghans, ou les Mongols [...] sont soit enchaînés, soit même émerveillés et essaient d'imiter nos voies, [...] les peuples du tiers monde ont essayé d'imiter le premier monde et ainsi de suite. Nous l'avons fait au prix de l'ennemi, que nous avons vaincu, des esclaves que nous avons obligés de travailler dans nos pyramides. Ces bas salaires que nous donnons à Hong Kong ou en Malaisie ou dans d'autres pays, pour que nous puissions avoir ici toutes ces belles choses, pour un petit prix. Nous avons également créé, mais c'est inévitable, ce que nous appelons le prolétariat dans des temps beaucoup plus modernes. Le prolétariat est une classe dans la société qui n'est pas de la société, il y est, mais il n'en fait pas partie. [...] Nous avons exploité non seulement l'ennemi et l'intérieur, l'intérieur du prolétariat, mais nous avons aussi exploité la terre, mais la terre est vaste, les océans sont fabuleux [...][347] (Panikkar In : UCSB, 1984).

---

defend our way of life, even if it should result in a nuclear war, or to do everything possible to avoid war, even if these would mean living under Communist government?

[347] Behind every civilization, there's a vision. We've got that vision. The times are not easy. We are still on the way. So please don't shout for victory too quickly, but march along with us the roots of progress, equality, justice, happiness and welfare. We have built the pyramids which centuries and millennia afterward; we still see with wonder. […] Our flags are undulating with pride and honor to our soldiers. We have done enormous feats so that the peoples of the rest of the world look at us with astonishment. We the most powerful and most beautiful country in the entire world. We have constructed roads which all these Indians didn't have before […]. this has been done and well done at the price of the enemy, the barbarians, those half naked people of other races and colors, those illiterate people who still shoot with arrows […]. Certainly, we have done this at the cost that some other people, perhaps Latin Americans or whoever, or the Afghans, or the Mongolians […] are either in shackles or even in wonder and try to

Il y a dans cette dramatisation rhétorique, qui fait à la fois rire et angoisser son audience, beaucoup d'éléments que Panikkar a développé tout au long du cours comme étant à la base de la question cruciale, la pointe de l'iceberg, comme la course aux armements et la Guerre Froide, etc. À la base il y a des aspects socio-politique, économique, culturel, la colonisation en soi, le racisme structurel, l'exploitation écologique sans critère. C'est-à-dire, de nombreuses questions qui sont toujours à l'ordre du jour encore aujourd'hui. Mais, à son avis, ce genre de discours commence à perdre de sa force au moment où on se rendent compte que « les ressources humaines et physiques » ne sont pas illimités et que la civilisation technologique connecte le monde entier d'une façon dans laquelle personne n'est exclue de son action. En même temps, les inégalités ne cessent de s'accroître.

D'après Panikkar « l'essence même de la technologie est l'accélération ». Elle intervient dans les rythmes de la nature et de l'humanité et de telle façon que « toute victoire, toute amélioration, d'un côté, impliquera une diminution de l'autre » (Panikkar In : UCSB, 1984). Et celle-là est

> l'expérience commune de la situation du monde, à savoir que les riches, les pays ou les individus deviennent plus riches, les pays ou les individus pauvres deviennent plus pauvres. […] Jamais dans l'histoire de l'humanité n'a été autant affamée qu'aujourd'hui[348] (Panikkar In : UCSB, 1984).

Cette réflexion critique pourrait être le début de ce qu'on appellera ultérieurement une pensée décoloniale.

Le professeur donne donc à ses étudiants quelques chiffres statistiques pour appuyer son point de vue et pour contextualiser la situation du monde à l'époque. Voici quelques exemples :

> a) 30% de la population mondiale, et c'est ce qu'on appelle [...] les pays industrialisés du premier monde, [..] avaient 98% de toute la recherche et de la science,
> b) [...] parmi ces 98%, plus de 50% sont des scientifiques directement impliqués dans les industries de défense.

---

imitate our ways, […] the Third world people tried to imitate the first World and so forth and so on. We have done these at the price of the enemy, which we have conquered, the slaves that we have obliged to work in our pyramids. Those low wages that we are giving in Hong Kong or Malaysia or other countries, so that we may have here all these beautiful things, for a small price. we have also created, but that is bound to happen, what in much more modern times we call the proletariat. The proletariat is a class in society which is not of society they are in it, but they are not of it. […] We have exploited not only the enemy and the internal, the inside of the proletariat, but we have also exploited the earth, but the earth is vast, the oceans are fabulous […].

[348] The common experience of the situation of the world, namely that the rich, the countries or the individuals become richer, the poor countries or individuals become poorer. […] never in the history of humankind Has been so much of starvation as today.

> c) Ces 30% du monde testent 91% de toutes les exportations et 85% de tous les armements.
> d) [...] 6% de la population mondiale, qui [...] est les États-Unis d'Amérique, utilise à lui seul 40% des ressources mondiales, et contrôle, politiquement, [...] plus de 60% de l'économie mondiale.
> e) [...] au cours des cinq dernières années, 67% de tous les principaux transferts d'armes sont allés dès les pays industrialisés vers les pays du tiers monde[349] (Panikkar In : UCSB, 1984).

A la fin de sa contextualisation, il leur fait remarquer que

> [...] entre 1945, date à laquelle la soi-disant Seconde Guerre mondiale a pris fin, et 1982, il y a eu 130 guerres militaires dans le monde. [...] Donc, dire que la troisième guerre mondiale n'a pas commencé parce que nous, les plus privilégiés, n'en sommes pas touchés, est une façon quelque peu surprenante de voir les choses. Et ces 130 guerres ont fait plus de 45 millions de victimes, je ne veux pas dire des victimes, des morts, plus que pendant la Seconde Guerre mondiale[350] (Panikkar In : UCSB, 1984).

A un autre moment du cours, il réaffirme cette opinion en disant qu'il « se refuse à accepter » que la Seconde Guerre Mondiale soit terminée et qu'il a le droit de dire ça, puis qu'aucun traité de paix a été signé et qu' « […] aujourd'hui, en 1984, 45 nations sont engagées dans la guerre » (Panikkar In : UCSB, 1984).

Cette situation mondiale demande, selon lui « un nouveau projet pour la culture humaine » (UCSB, 1984). Un projet où on ne voit pas l'être humain comme essentiellement violent ou mauvais. Considérer que tout le monde qui pense différemment comme un ennemi serait aussi un mauvais début.

Ayant l'objectif d'identifier de possibles chemins pour ce nouveau projet, lors des prochains cours, Panikkar décline quelques mythes occidentaux qui aggravent la situation : la nécessité d'un désarmement culturel et d'une réflexion interculturelle sur l'emploi des technologies modernes.

9.1 Les mythes occidentaux

[349] 30% of the world Population, and that is what […] is called the industrialized countries of the First World, [..] had 98% of all research and science, […] Of these 98%, over 50% are scientists directly involved in defense industries. These 30% of the world test 91% of all exports and 85% of all armaments. […] 6% of the world. Population, and that […] is the United States of America, uses alone 40% of the global resources, and controls, politically, […] over 60% the world economy. […] In the last five years, 67% of all major arms transfers have gone in the direction of the industrialized countries to the Third World countries.

[350] […] between 1945, when the so-called second World War came to end, until 1982, there have been 130 military Wars in the world. […] So, to say that the Third World War has not begun because we, the overprivileged ones, are untouched by it, is somewhat of a startling way of looking at things. And these 130 wars have produced over 45 million casualties, I mean not casualties, deaths, more than during the Second World War.

Avant d'entrer dans l'analyse des mythes occidentaux, Panikkar présente trois idées principales, soucieux que le cours n'incline dans une seule direction. Il montre alors ce qui serait, d'après lui, « une réaction orientale typique et traditionnelle, […] une réflexion historique […] typiquement européenne. Et […] une considération anthropologique » aux questions approchées par la discipline (UCSB, 1984).

1) Réaction orientale

Cette réaction est nécessaire, selon Panikkar, parce que « le problème de la course aux armements ou même le problème technologique aujourd'hui n'est pas seulement un problème technologique. Ni un problème exclusivement occidental ». Il serait encore plus grave, ou « un colonialisme impardonnable » de présumer que seulement la « civilisation occidentale » pourrait avoir les solutions pour des problèmes devenus globaux (UCSB, 1984).

Pour illustrer la réaction, il a lu en faisant la traduction directe du texte classique chinois, le *Zhuangzi* ou *Tchouang-tseu* (IVe AEC), qui en gros, d'après Panikkar :

> [...] ne prêche pas ici la résignation, ne fait rien, mais dit que pour faire, [...] vous devriez le faire d'une manière qui n'est même pas ressentie comme quelque chose d'ajouté et qui apparaît donc comme une menace ou une autre grande puissance qui va rectifier les choses[351] (Panikkar In : UCSB, 1984).

C'est-à-dire, dans d'autres mot, que les bonnes intentions, le prestige, les vertus, ne seront pas suffisantes si l'on n'a pas l'humilité et l'ouverture de

> […] comprendre l'autre comme l'autre comprend les choses de l'intérieur. À moins de prendre l'autre au sérieux, d'apprendre même de l'autre, vous ne pourrez pas le convaincre. Vous ne ferez que l'irriter et produire plus d'armes, plus de défense, plus de puissance. De l'autre côté, plus d'irritation. Vous intensifierez le dialogue, vous aurez les meilleures intentions, mais les résultats peuvent être tout le contraire[352] (Panikkar In : UCSB, 1984).

L'attitude serait plutôt encore celle d'un dialogue dialogique, où personne ne pense avoir la vérité absolue ou être la seule voie vers la perfection. Normalement ceux qu'y arrivent en pensant avoir la solution, comme « […] les prophètes, les religions, les fondateurs, les mouvements, les partis démocratiques, les trotskystes, les socialistes et tous les autres, ont extrêmement bien commencé et ont fini dans le même désordre contre lequel ils voulaient lutter » (Panikkar In : UCSB, 1984).

---

[351] [...] does not preach here resignation, do nothing, but say that in order to do the text will explain it further, You should do it in a way that is not even felt as something added and thus that appears as a menace or another big power which is going to put things right.

[352] [...] understand other as the other understands the things from within. Unless you take the other seriously, learning even from the other, you will not be able to convince him. You will only irritate him and produce more weapons, more defense, more power. On the other side, more irritation. You will escalate the dialogue, you will have the best intention, but the results may be just the opposite.

2) Réflexion historique

Panikkar commence sa réflexion par une critique de l'absence de conscience historique chez les étasuniens surtout quand il s'agit de l'Union Soviétique, dont la plupart a pris connaissance « sans l'expérience vécue qui, par exemple, était commune dans toute l'histoire européenne entre la Première et la Seconde Guerre mondiale et même après » (UCSB, 1984). Il fait donc une comparaison entre la manière dont les gens de l'Europe regardaient encore et pendant des décennies la Russie comme les réfugiés irlandais regardaient les États-Unis comme le symbole de la liberté.

> [...] le havre d'espoir était la Russie. La Russie était le symbole de l'espoir de 60% de l'Europe et peut-être de 80% des peuples d'Afrique et d'Asie. Les paroles de Lénine, la mystique de la révolution d'Octobre, l'idéalisme des trotskystes, le rêve d'une société juste, les déclarations extraordinaires de Karl Marx, désirant l'abolition des armées, des classes, de l'exploitation et de la justice pour tous, et déclenchant un enthousiasme dans le monde entier[353] (Panikkar In : UCSB, 1984).

C'était, d'après lui, « la trahison de Staline » qui a tout changé et a créé un « désenchantement » vis-à-vis des idéaux d'avant. De toute façon, la perspective des étasuniens en général sur cet état des choses « est totalement déformée », pas seulement parce qu'elle ne « prends pas en compte » cette trajectoire historique, mais aussi parce qu'elle part du principe que l'autre « [...] est l'ennemi. C'est-à-dire que l'autre est mauvais ». Et, si l'autre est mauvais, « nous [les Étasuniens] sommes bons » et, plus encore, « nous sommes les juges du bien et du mal » (Panikkar In : UCSB, 1984). Dans cette « bonne conscience » qui nous fait juge de ce qui est bon ou de ce qui est mauvais, on commence à imposer aux autres ce qui est bien pour nous, comme si c'était la vérité pour tout le monde. Alors, le problème recommence, parce que « si nous absolutisons notre compréhension du bien, alors nous vainquons l'essence même du bien dont le critère ultime est qu'il peut être partagé partout et par tous » (Panikkar In : UCSB, 1984).

Je suppose qu'afin de démontrer ce que le pouvoir étasuniens à fait de ce regard sur le monde, Panikkar leur a raconté, donc, une anecdote de sa vie passée, lorsqu'il était membre du jury du Tribunal Permanent des Peuples (TPP), en 1981 à Lisbonne, à propos du jugement sur la question entre le Timor Est et l'Indonésie, financée par les États-

[353] […] The haven of hope was Russia. Russia was the symbol of the hope of 60% of Europe and perhaps 80% of the peoples of Africa and Asia. The sayings of Lenin, the mystique of the October Revolution, the idealism of the Trotskyists, the dream of a just society, the extraordinary utterances of Karl Marx, desiring the abolishment of armies, classes, exploitation, and justice for everybody, and triggering an enthusiasm the world over.

Unis.[354] Après la fin du discours du diplomate étasunien, Henry Kissinger (1923-), Panikkar dit avoir

> demandé juste s'il y avait une autre voix. [...] que, pour une raison, j'écouterais avec sympathie et bienveillance, bonne volonté, ce qui serait dit. Sorte de silence religieux, sentirais le froid, il y avait au moins mille personnes le dernier jour [...]. Et pas un seul mot n'est venu en contradiction[355][356] (Panikkar In : UCSB, 1984).

Après cette brève réflexion historique qui nous apporte au contexte du conflit avec la Russie et du pouvoir étasunien dans cette narrative, il passe alors à une considération anthropologique.

3) Considération anthropologique

La construction de l'autre comme un ennemi, parce qu'il est différent ou parce qu'il pense différemment, est, en gros, une importante considération anthropologique de Panikkar. Qu'est-ce en effet un ennemi ? Il part du principe étymologique du mot « *Inimicus*, en latin, signifie [...] hostile, le pas amical, c'est le contraire de l'ami », tandis que l'ami, l'amitié, viennent de la même racine que « *amo, amas, amare*, amour. Donc l'*inimicus* est ceux que je déteste, ceux que je n'aime pas, le non-ami, le non-aimable » (UCSB, 1984).

Et, encore une fois, Panikkar critique la façon dont les étasuniens produisent ce genre de pensée, à partir de ce qu'il appelle un « individualisme inné », où on est conscient de ses limites, de ses fautes, de ses lacunes, mais qu'on se considère toujours comme « le modèle de l'être humain » (Panikkar In : UCSB, 1984).

Finalement,

> tout ce qui diffère radicalement de ce modèle que j'aimerais être, n'est tout simplement pas humain, est mauvais et l'ennemi. Donc, sous-jacent, il y a une certaine [...] anthropologie à caractère individualiste, qui explique que, sans mauvaise volonté, une immense majorité de ce pays, par exemple, considère le communisme [...] intrinsèquement mauvais, parce que c'est quelque chose qui, pour moi, ça ne plaît pas, je ne peux pas me voir là-dedans[357] (Panikkar In : UCSB, 1984).

---

[354] Voir http://permanentpeoplestribunal.org/wp-content/uploads/2016/07/Timor_TPP_it.pdf

[355] asked just if there would be another voice. […] that I, for one reason would listen with sympathy and bienveillance, Goodwill, what would be said, kind of religious silence, feel the cold, there were at least a thousand people in the last day, […] And not a single word came in contradiction.

[356] Je n'ai trouvé rien spécifiquement sur la participation de Panikkar à cette séance du TPP, mais dans une entrée de son journal à la date du 8 octobre 1984, écrit à Bruxelles, il dit avoir juste finit une séance du tribunal où il a parlé assez longuement (Panikkar, 2018, p.147). C'est-à-dire qu'il y a participé plusieurs fois.

[357] anything which radically differs from that model which I would like to be, is simply not human, bad, and is the enemy. So, underlying there is some […] anthropology of an individualistic character, which explains that without ill will, an immense majority of this country, for instance, considers communism […] intrinsically evil, because it's something that to me, it doesn't appeal, I cannot see myself.

La solution resterait, d'après lui, dans la rencontre avec l'autre à un niveau où on pourrait « découvrir » sa richesse, sa complexité, sa « pluralité ». Alors on pourrait peut-être se rendre compte que l'autre n'est pas seulement l'ennemi, mais que bizarrement il ou elle est une espèce de complément à quelque chose qui nous manque. Panikkar utilise encore l'image du yin et yang pour illustrer ça. Dans ce sens, « [...] le tout se joue à un niveau différent de celui dans lequel la seule solution est le champ de bataille » (Panikkar In : UCSB, 1984).

Dans l'un de ses cours, Panikkar et ses étudiants ont reçu la visite de Phyllis Sladek (1949-), une chercheuse indépendante étasunienne, membre du Groupe d'Études de Santa Barbara. Elle y a décrit comment deux travailleurs de l'industrie de l'armement se sont rendu compte de ce qu'ils faisaient réellement dans leur travail et ont décidé de démissionner. Ses recherches ont montré comment cette industrie manipulait mentalement ses employés, de sorte qu'ils pensaient faire du bien.

Ses paroles ont beaucoup inspiré Panikkar jusqu'à dire qu'elles démontrent ce qui serait pour lui « l'une des rares poutres d'espoir », une espèce de (ici Panikkar s'utilise d'un mot religieux) « conversion ». Elles montrent aussi des éléments centraux de ce qu'il appelle « le mythe occidental ». Ces éléments se constituent, comme toujours, de trois catégories : le syndrome du report, l'idolâtrie de la spécialisation et le pouvoir de l'intermédiaire (UCSB, 1984).

a) Le syndrome du report

Pour Panikkar la partie soi-disant occidentale du monde a une tendance à repousser « les choses réelles » au futur. C'est-à-dire, après qu'on soit prêt, marié, employé, etc. Et il pose la question : « Comment puis-je penser maintenant à être heureux ? » (Panikkar In : UCSB, 1984). Alors, quand on travaille avec quelque chose qui produit de la souffrance, on a le même genre de comportement. On n'y pense pas au moment présent. Nous laissons ça pour plus tard. Par exemple :

> Nous construisons des armes. Nous ne pensons pas à tirer (sur les gens). [...] Mais cela a été possible de le faire d'une telle manière, parce que nous le faisons constamment dans les petites choses de notre vie quotidienne. Il y a une continuité entre ces choses [...] nous les avalons comme les choses les plus normales[358] (Panikkar In : UCSB, 1984).

b) Le pouvoir de l'intermédiaire

[358] We build weapons. We don't think about shooting (people). [...] But it has been possible to do it in such a way because we constantly do it in the little things of our daily lives. There is continuity between these things [...] we swallow them as the most normal things.

Le deuxième mythe est « presque une dichotomie entre les Moyens et les Fins ». C'est-à-dire que, dans la culture occidentale, on valorise plus l'intermédiaire, les moyens, que l'objectif final : « Nous sommes juste piégés dans les moyens » (Panikkar In : UCSB, 1984).

Et Panikkar donne l'exemple parfait pour son audience en utilisant les titres et diplômes universitaires.

> Ça veut dire quoi faire ? Avec un BA aujourd'hui, rien n'est possible. Donc, vous obtenez une maîtrise et avec une maîtrise, vous n'êtes pas entier, vous obtenez un doctorat. Avec un doctorat sans stage postdoctoral, vous n'allez rien faire et une fois que vous obtenez une bourse postdoctorale, vous feriez mieux de chercher autre chose, parce qu'il n'y a vraiment pas d'emplois pour cela[359] (Panikkar In : UCSB, 1984).

Il est intéressant cette perception de Panikkar, puis que d'une façon générale la pensée sur l'occident dans la modernité démontre qui ce qui émerge est la « raison instrumentale », ce que signifie le contraire ; c'est-à-dire le pouvoir de la fin et du résultat rapide. Et, un peu dans le même sujet, il entre dans le troisième mythe.

c) L'idolâtrie de la spécialisation

C'est probablement la critique la plus récurrente de Panikkar par rapport à la culture occidentale avec pour référence majeure la pensée de Descartes et ce qu'il appelle le « syndrome de la fragmentation ». De cette façon, on n'a jamais une vision globale de la situation et, par conséquence, on ne peut pas la contrôler, mais c'est plutôt elle qui nous contrôle. D'après lui, on a « besoin d'une attitude plus contemplative et de voir le tout et pas seulement une chose en particulier. » La spécialisation et la fragmentation, « qui accompagnent tout le problème de l'individualisme », « nous font perdre la vision holiste » (Panikkar In : UCSB, 1984).

Cette fois-ci l'exemple pris est l'empire britannique et sa « devise célèbre », *divide et impera* (diviser pour régner) ! Panikkar l'explique de la façon suivante : « Vous divisez et alors vous dominerez […]. Vous mettez les musulmans contre les hindous et une caste contre l'autre et ils sont en difficulté » (Panikkar In : UCSB, 1984).

Quand on sépare on affaiblit aussi, c'est dans la vision de l'ensemble qu'on peut voir la complexité des choses et donc bénéficier de plus de clarté.

---

[359] Means what for? With a BA today nothing is doing. So you get an MA and with an MA you're not whole, you get a PhD. With a PhD without a postdoctoral fellow, you are not going to do anything and once you get a postdoctoral fellowship, you better look for something else, Because really there no jobs for that.

Pour Panikkar, les trois mythes font apparaître des problèmes beaucoup plus intenses que celui de la seule course aux armements. Et la seule façon d'échapper de ce système est de ne pas chercher la solution au dehors, mais bien au-dedans,

> dans soi-même, dans la vie-même, en une transformation du sens même de la vie et de l'échelle des valeurs. […] Est un ami, est amour, est un arbre, est une fleur, est l'eau, est le soleil, [...] Cette transformation de l'échelle des valeurs. C'est pourquoi j'allais dire que nous devons non seulement arrêter de déclarer la course aux armements, mais simplement la mentalité de la course de notre culture. Société compétitive[360] (Panikkar In : UCSB, 1984).

Il faut remarquer que souvent Panikkar propose des changements existentiels pour combattre des problèmes structuraux. Est-ce que ça serait vraiment efficace et en cohérence avec la vision plus holistique qu'il défend. Dans ce cas- là, par exemple, Panikkar défend que le désarmement ne doive pas seulement être un désarmement militaire, mais aussi un désarmement culturel. Nous verrons ce que ça veut dire.

9.2 Le désarmement culturel

Pour Panikkar, « le désarmement des armes sans désarmement culturel est simplement un vain mot » (Panikkar In : UCSB, 1984). C'est une espèce de « moratoire pour le moment », parce que, juste après, « quelqu'un d'autre va faire d'autres menaces mortelles à partir d'armes ou de quoi que ce soit d'autre » (Panikkar In : UCSB, 1984). Accompagné par un désarmement culturel il serait, à son avis, plus durable et aussi plus efficace.

> [...] à moins que le désarmement culturel n'accompagne et ne soutienne le désarmement militaire, la seule chose que nous pouvons réussir est de maîtriser quelqu'un ou certaines personnes qui désarmeraient afin d'armer à nouveau la prochaine génération et de le faire d'une manière plus sophistiquée afin qu'ils aient appris de l'expérience amère[361] (Panikkar In : UCSB, 1984).

Il a laissé entendre clairement tout de même à ses étudiants du cours du 2 février 1984 que ça ne voulait pas dire qu'on « ne devrait pas protester ». Cependant, il faudrait toujours être vigilant afin de ne pas « tomber dans l'impatience, qui engendre la

---

[360] […] into himself, into life itself, into a transformation of the very meaning of life and the scale of values. […] Is a friend, Is love, is a tree, is a flower, is water, is the sun, […] This transformation of the scale of values. That's why I was going to say that we not only have to stop state the arms race, but simply the race mentality of our culture. Competitive society.

[361] […] unless the cultural disarmament accompanies and backs, the military disarmament, the only thing we may succeed is in just overpowering somebody or some people who would disarm in order to arm again the next generation and doing it in a more sophisticated way so that they will have learned from the bitter experience.

violence » et finir par être « écrasé, parce que l'autre, si nous voulons une confrontation de ce type, est plus puissant » (Panikkar In : UCSB, 1984). L'idée du désarmement culturel est exactement le contraire.

> Le désarmement culturel signifie que nous ne bombardons pas […] d'autres personnes avec nos idées [...]. Le désarmement culturel signifie que nous commençons à désarmer toutes les choses dont nous sommes si fiers. [Et qui] sont peut-être directement liés aux autres choses dont nous avons si honte[362] (Panikkar In : UCSB, 1984).

C'est peut-être pour ça que Panikkar déclare qu'on n'est pas encore préparés pour ce désarmement culturel, qui demanderait « voir les choses avec les yeux des autres et commencer à prendre ces autres visions au sérieux et apprendre » (Panikkar In : UCSB, 1984). La difficulté resterait en raison du fait qu'on soit « embrassé par une culture particulière » et toujours dans une perspective colonialiste. C'est-à-dire que, dans ses mots :

> Nous sommes toujours des héritiers et des enfants de la même mentalité et nous ne voulons pas reconnaître qu'il y a peu d'espoir pour un changement radical et durable. Nous pensons encore trop en termes monolithiques. Comme s'il n'y avait qu'une seule culture particulière. Une forme particulière d'éducation, une forme particulière de vie[363] (Panikkar In : UCSB, 1984).

Le problème le plus grave dans cette situation est que lorsqu'on est aussi submergé dans une telle culture la compréhension des autres cultures reste de plus en plus difficile, même si on parle la même langue. Pour Panikkar, parler la même langue ne veut pas forcément dire qu'on se comprends mieux. Au contraire, c'est plus « dangereux », parce que les mots peuvent être les mêmes, mais leur sens reste différent pour l'autre culture. Une autre raison pour laquelle il défend encore l'interdisciplinarité et la collaboration entre « toutes les sciences humaines […] pour s'attaquer à ce problème » (Panikkar In : UCSB, 1984).

En revenant sur la question de la culture colonialiste, Panikkar précise encore que « malgré toutes (ses) protestations sur tous les différent endroits » on parle - même dans les documents de l'ONU-, « des pays développés et des pays sous-développés », quand « les pays sous-développés » sont « les pays qui n'ont pas beaucoup d'armements et qui doivent acheter les armements des autres pays », notamment de la Russie et des États-

---

[362] Cultural disarmament means that we do not bombard, if that word is correctly used, other people with our ideas, […]. cultural disarmament means that we begin to disarm All the things about which we are so proud. (And which) perhaps are directly linked to the other things about which we are so ashamed.

[363] We are still heirs and children of the same mentality, and we don't want to recognize That there is little hope for a Radical and Lasting change. We still think too much in monolithic terms. As if there is only one particular culture. One particular form of education, one particular form of life.

Unis. Ce dernier, à l'époque, selon lui, exportaient « 70% de toutes les armes du monde » soient « 75% de tous les armements » pour le « soi-disant Troisième Monde » ou pays sous-développés (UCSB, 1984).

Le terme « sous-développés » a changé, alors, par un terme que Panikkar a trouvé encore pire : les « pays en voie du développement ». Selon lui, c'est un terme qui montre qu'il n'y a « qu'une seule voie », celle des pays qui sont armés, qui ont des bombes et plusieurs choses qui doivent être acquises pour qu'un pays soit considéré comme développé. Ça arrive,

> [...] parce que le seul modèle que nous imaginons est le modèle de notre société technologique. Et c'est ce qui est stupéfiant. Et c'est la question embarrassante que nous devrons nous poser plus profondément, ce qui signifie que nous devrions peut-être commencer à nous débarrasser de nos idéologies, sans attendre que les autres fassent de même[364] (Panikkar In : UCSB, 1984).

C'est justement le contraire de ce que les pays soi-disant occidentaux étaient en train de faire, d'après lui. En général, on parlait, par exemple, des peuples des pays de l'Asie et de l'Afrique comme des gens qui suivent leurs traditions, même de façon aveugle, et qui n'ont pas envie de changer. Alors, les États-Unis envoyaient leur *Peace Corps* et aussi il y avait, selon Panikkar, des anthropologues qui voulaient « les éduquer ». « [...] Et tous ces initiatives semblent être juste là pour dénoncer les costumes, les anciennes façons de faire et changer le dynamisme des hommes, les changer et les convertir. Coloniser », enfin. (Panikkar In : UCSB, 1984).

Dans la transcription du symposium sur « le développement endogène », qu'on a mentionné dans la partie précédente, Panikkar demande si : « La notion de développement peut-elle être utile pour porter le projet d'humanisation, et de la bonne vie, ou sommes-nous sur la mauvaise voie parce que le concept ne peut pas être universalisé ? » Il propose donc le remplacement du mot développement par le mot alchimie, qui représenterait « la transformation de la réalité », puis que « nous devons nous transformer nous-mêmes, et transformer les choses, non pas en vue de les développer, mais en vue de leur « plénitude » (Panikkar, 1984a, p. 41).

Mais, pour le professeur, en vérité, c'étaient les occidentaux des pays développés qui était « les moins prêts à changer », qui était « les plus conservateurs » et « attachés à leurs façons de penser e de vivre ». Il s'agit d'une civilisation « qui avaient été pendant

---

[364] […] Because the only pattern which we imagine is the pattern of our technological society. And that is the staggering thing. And that is the embarrassing question which we shall have to ask ourselves deeper, which means that perhaps we should begin to rid ourselves of our ideologies, without waiting for others to do the same. […]

des siècles les champions du changement contre l'esthétisme stagnant des autres civilisations », mais qui « du point de vue interculturel » parait maintenant être la plus « surgelée », « étatique » et qui semble être « presque incapable d'un changement radical » (UCSB, 1984). Et Panikkar met une fois encore l'emphase sur le changement radical dont on a vraiment besoin aussi pour ne pas s'autodétruire.

Il le faut, par conséquent, « un désarmement de la culture dominante, qui menace de se transformer un une monoculture qui peut étouffer toutes les autres et finit par s'asphyxier elle-même » (Panikkar, 2008b, p. 123-124). Même

> si l'équilibre des armements maintient la paix, alors, si une partie se désarme, l'autre en profitera ; si nous ne continuons pas à « progresser » en inventant des armes mortelles, les autres les feront et l'équilibre sera rompu. Il s'agit de voir qui accumule le plus dans cette course aux armements (Panikkar, 2008b, p.124).

Il développe, alors, un raisonnement assez pertinent, à mon avis, pour le moment actuel afin de justifier cette stagnation conservatrice.

> Nous avons déjà découvert, [...] que les autorités militaires n'ont pas seulement un problème militaire, c'est politique, ce n'est pas seulement politique, c'est économique, ce n'est pas seulement l'économique, ce sont les intérêts de classe, ce ne sont pas seulement les intérêts de classe, c'est l'inertie sur toutes sortes de choses dont nous avons entendu de très nombreux exemples. [...] est plus qu'un simple problème économique, militaire et politique. C'est aussi un problème culturel. Et j'ose même dire que c'est un problème religieux. [...] ce n'est pas un hasard si beaucoup de gens qui adoptent de nouveaux armements et d'autres dépenses de défense invoquent l'Ancien Testament et invoquent le christianisme. [...] C'est, à mon avis, un problème culturel et religieux. Les religions ont été à la fois les facteurs les plus importants de changement et de révolution à travers les âges et les facteurs les plus stabilisateurs et conservateurs en même temps. Il faut tenir compte de cette ambivalence des convictions religieuses des gens. Peut-être que la tradition judéo-chrétienne est en route ou a aussi besoin d'une autre conversion ou autre chose, ou a besoin d'une fécondation d'autres points de vue ou autre[365] (Panikkar In : UCSB, 1984).

On voit bien au Brésil actuel cette relation étroite entre la militarisation et le christianisme dans des mouvements qui demandent même le retour de la dictature

[365] We discovered already, […] that the military authorities have not only a military problem, it is political, it is not only political, it is economic, it is not only economy, it is Class interests, it's not only class interests, is the inertia about all the sort of things about which we have heard very many examples. […] is more than just an economic, military, political problem. It's also a cultural problem. And I even dare say is a religious problem. […] it is not by chance, that very many of the people spousing further armaments and further expenses in Defense invoke the Old Testament and invoke Christianity. […] It is I submit a cultural problem and a religious one. religions have been both the most important factors of change and revolution down the ages and the most stabilizing and conservative factors at the same time. One has to take into account this ambivalence of the religious convictions of people. Perhaps the Judeo-Christian tradition is on its way or needs also another conversion or something else or needs a fecundation from other views or whatever.

militaire, qui a durée de 1964 à 1985. Et c'était en grande à cause d'eux que Jair Bolsonaro a été élu président de la République en 2018.

Et pour illustrer ce point, par coïncidence, Panikkar parle d'un mot en portugais brésilien, à son avis mal traduit dans d'autres langues occidentales, mais qui est important pour le désarmement culturel, la « conscientização ». En français il se traduit par conscience, sensibilisation ou prise de conscience et en anglais par *awareness* ou *consciousness*. Cela n'empêche pas Panikkar de créer un nouveau mot, un néologisme qu'est « consciencialisation ». Dans le dictionnaire brésilien de la langue portugaise Houaiss, la définition du mot est « prendre conscience de sa propre condition ou situation » (Houaiss, 2015, p. 246). Mais Panikkar a aussi sa propre définition :

> [...] prendre conscience de quelque chose qui était déjà là, mais que nous tenions jusqu'à présent pour acquis ou, en termes simples, [...] la *conscientialisation* signifie en fin de compte découvrir les mythes avec lesquels nous vivons et par lesquels nous vivons, et par cette découverte même, les éliminer[366] (Panikkar In : UCSB, 1984).

L'un des mythes qu'il faut découvrir pour l'éliminer ensuite est celui de « la quantification de la vie due à l'extrapolation indue de la méthode scientifique en dehors du domaine scientifique » (Panikkar In : UCSB, 1984). L'autre est lié à ce dernier et pour cela il propose de faire quelques réflexions interculturelles sur la technologie.

Panikkar soutient l'hypothèse que « nous assistons aujourd'hui à une mutation de l'être humain et donc aussi de la nature de la société et donc de toute l'histoire humaine [...] » (Panikkar In : UCSB, 1984). Face à une telle mutation l'humanité aurait besoin d'orientation pour ne pas aller dans la « mauvaise direction ». L'orientation pourrait venir des gens qui exerce les rôles « des intellectuels, des philosophes, des sages […] » etc. (Panikkar In : UCSB, 1984).

Il s'agit d'une mutation qui a, comme caractéristique principale « l'emploi technologique ». Et c'est dans cette direction que Panikkar se propose de présenter des « réflexions interculturelles », qu'il appelle thèses, dans son cours du 7 février 1984.

1. « Il y a une différence essentielle entre la technique traditionnelle et la technologie contemporaine ».

Voici un point sur lequel Panikkar ne cesse de répéter pendant toute la durée de ce séminaire : la différence entre *techne* (le mot grec qui est la racine du mot technologie)

[366] […] becoming conscious of something which was already there, but which we until now took for granted or put simply, [...] the conscientialization means ultimately to discover the myths we live with and we live by, and by this very discovery, to eliminate them.

et technique et, notamment le danger de confondre l'un avec l'autre. D'après lui, le mot grec est plutôt lié à la dimension de « l'art et de l'artisanat », c'est-à-dire de « l'art d'avoir une meilleure utilisation de toutes les compétences que l'être humain possède en collaboration avec la nature » (Panikkar In : UCSB, 1984). Le mot parle du côté créatif de l'être humain, de l'artiste, du poète. « [...] L'artiste donne vie à la matière pour produire un artefact, une pensée, un poème, une maison, une roue, un morceau de musique... Pour ce faire, le créateur, le poète, doit être inspiré, ce qui signifie perturbation de l'esprit […] » (Panikkar In : UCSB, 1984). Comme si une force invisible devrait pousser l'artiste à réaliser n'importe qu'elle soit son art.

De l'autre côté, la technique telle qu'elle est employée, transforme l'être humain en machine, remplace « l'esprit par le ratio, par l'esprit calculateur, en multipliant une chose, et ensuite vous la rendez infinie » (UCSB, 1984). L'originalité, la singularité de l'art produit par la technique sont aussi remplacés par la multiplicité que la technologie est capable de produire et le résultat, selon Panikkar, est que

> Cela commence l'insulte de toutes les autres cultures traditionnelles avec les meilleures intentions. [...] traiter déjà un être humain comme le robot est déjà la dégradation de la nature humaine, est déjà l'ignorance de ce qu'est un poète ou ce qu'est un créateur de facilité. Une machine, évidemment ! [...] Et puis vous n'avez pas besoin d'être inspiré et vous devez simplement savoir comment multiplier un modèle pour que vous n'ayez pas besoin d'être inspiré […]. Tout l'art a disparu. Vous avez besoin de technologie pour produire[367] (Panikkar In : UCSB, 1984).

Ça me fait penser à ce que Panikkar pourrait nous dire de l'Intelligence Artificielle largement utilisée aujourd'hui. Une création humaine qui remplace l'être humain même dans plusieurs domaines, inclus celui de la connaissance, de la production intellectuelle, de l'éducation.

Pour conclure sur ce point, il affirme que « [...] la technique utilise des outils façonnés par l'ingéniosité humaine. […] la technologie est un instrument lui-même, qui s'est transformé en une fin » (Panikkar In : UCSB, 1984). Il nous reste à nous demander si cela pourrait aussi être la fin de l'humanité.

2. « La technologie est plus qu'une science appliquée. [...] La technologie est plus qu'une science du jeu ».

[367] That begins the insult of all other traditional cultures with the best of Intentions. […] is already treating a human being like the robot is already the degradation of human nature is already the ignorance of what a poet or what a creator ease is. A machine, obviously! […] And then you have not to be inspired and you have simply to know how to multiply one model for that you don't need to be inspired […]. All the art is gone. You need technology to produce.

Cette thèse est basée sur l'affirmation que l'art, l'artisanat, enfin tous les produits de la créativité humaine, sont présents dans toutes les cultures, parce qu'ils font partie d'un désir et d'une ingéniosité humaine de chercher à produire la beauté, le confort et de bonnes sensations. Cependant, d'après Panikkar, la technologie n'est pas présente n'importe où. Il y a toujours des endroits où elle n'est pas encore arrivée, « à l'exception de la civilisation occidentale » (UCSB, 1984).

Il faut nous rappeler quand-même, qu'il parle de la situation à l'époque. Même si bien sûr, il y a toujours en 2023 des peuples qui vivent sans accès à aucune technologie, comme les peuples isolés de l'Amazonie, ils sont de plus en plus rares. Mais, il est évident que l'inégalité d'accessibilité à la technologie prévaut encore aujourd'hui.

C'est dans ce sens-là que Panikkar affirme que « la technologie est plus qu'une science appliquée », puis qu'elle garde aussi un côté d'une « idéologie pan économique », qui, entre autres conséquences, transforme les humanités en « société consommatrice ». Et ce sont ces plusieurs conséquences et objectifs idéologiques qui font que la technologie soit « possible et faisable ». Il s'agit d'un « phénomène complexe » que Panikkar a nommé « civilisation technologique » ou « compétence technocratique » (UCSB, 1984).

Dans une telle civilisation la technologie est bien plus qu'une science appliquée, une théorie, elle est aussi « praxis » et « sa fonction implique l'altération même de la matière et la modification de la pensée et de la vie humaine » (UCSB, 1984).

3. « La technologie est l'attribut spécifique de la civilisation occidentale contemporaine »

La troisième thèse est en continuité de la deuxième, lorsqu'il affirme que dans diverses cultures au monde la technologie n'est pas présente, ou n'est pas si présente que dans ce dont il appelle « la civilisation occidentale », mais en rajoutant que la plupart de ces cultures « n'accorde aucune importance à cela ». D'un autre côté c'est bien la raison pour laquelle elles offrent au même temps « si peu de résistance à l'invasion technologique dans leurs pays respectifs » (Panikkar In : UCSB, 1984). Dans ces cultures, l'importance était plutôt leur relation avec la divinité, la nature, la vie.

> [...] c'est certainement l'attribut spécifique de la civilisation occidentale contemporaine. J'ai déjà indiqué que ce n'est pas un hasard si la télévision, les avions, les ordinateurs et tout le reste ne sont apparus que dans une civilisation humaine particulière et non dans une autre civilisation d'au moins six ou 8000 ans d'histoire humaine. [...] La technologie est essentiellement liée à la culture qui lui a donné naissance[368] (Panikkar In : UCSB, 1984).

[368] […] it's certainly the specific attribute of the contemporary Western civilization. I have already indicated that is not just sheer chance that television, airplanes, computers and all the rest had appeared only in one

Et, pour cette raison, la technologie ne peut pas être neutre. Alors, elle a une conséquence, un prix à payer, surtout pour les « cultures particulières pour lesquelles la technologie est le corps étranger ». Et ce dernier peut arriver à détruire leurs cultures autochtones. Panikkar mentionne, par exemple, les Bantus, les Indiens, les Chinois, les Macédoniens et les Mozambicains (UCSB, 1984).

4. « La technologie n'est pas universalisable »

Pour Panikkar, il y a l'ethnocentrisme, l'anthropocentrisme et aussi le technocentrisme, qui pose le risque « d'occidentalisation du monde » et, comme on a vu, d'abolition des « cultures dont la vision de la réalité est incompatible avec les suppositions occidentales modernes de la technologie » (Panikkar, UCSB, 1984). Il essaye quand-même de laisser clair qu'il n'est pas contre la technologie ou qu'elle soit introduite dans ces autres cultures, mais qu'on ne peut pas non plus être naïf au point de croire qu'elles resteront les mêmes après cette introduction.

> La technologie est comme un cheval de Troie, qui introduira tous les éléments pour saper et détruire toutes les autres cultures permettant alors, probablement, un certain endroit pour un peu de folklore, ajouter un peu de divertissement juste pour quand les choses ne sont pas importantes. Alors peut-être devrait-on dire à ces habitants d'autres cultures que la technologie est une nécessité, mais pas seulement leur faire croire qu'ils peuvent conserver leurs façons de manger, de dormir, de penser, de vivre ensemble[369] (Panikkar In : UCSB, 1984).

Il serait à son avis plus légitime d'avouer la croyance qu'il existe une seule culture et qu'elle doit être introduite au sein des autres « pour le bénéfice du monde humain » que de dire qu'on respect, qu'on aime, qu'on accepte et qu'on apprend avec ces autres cultures et, cependant, introduire nos « moyens technologiques » (Panikkar In : UCSB, 1984).

Les deux thèses suivantes sont un déploiement de la quatrième thèse.

5. La technologie est autonome

Après que la civilisation technologique a été créé par l'être humain et qu'elle a été introduite dans une culture, la technologie n'aurait plus besoin ni de l'homme, ni de la nature pour dominer et pour déterminer comment les gens doivent vivre afin de survivre.

---

particular human civilization and not in any other civilization of at least six or 8000 years of human history. […] technology is essentially linked to the culture that has given birth to it.

[369] Technology is like a Trojan horse, which will introduce all the elements to undermine and destroy all the other cultures allowing Then probably, certainly a certain place for a little folklore, add a little entertainment just for when things are not important. So perhaps one should say or to those inhabitants of other cultures, that technology is necessity, but not just making them believe that they can conserve their ways of eating, sleeping, thinking, living altogether.

> Une fois que vous avez la mégalopole, la grande ville avec tout ce que cela implique, vous pouvez survivre. Certainement, mais seulement si vous vous soumettez aux camarades de l'impôt sur le revenu, aux règles de la circulation, aux modes de vie, au salaire de l'alimentation, aux salaires dont vous avez besoin, à la règle que les gens vous imposent, etc.[370] (Panikkar In : UCSB, 1984).

Si les civilisations du passé avaient fait d'êtres humains des esclaves, maintenant les esclaves sont les machines, mais elles (« les machines à laver, les voitures, les avions ») ont le pouvoir de dicter nos façons de vivre et de nous rendre dépendants d'elles pour survivre. Alors, qui est à la fin l'exploité ? Selon Panikkar, ce sont encore les êtres humains.

6. « La technologie naît d'une vision mécanique et gravitationnelle du monde ».

Dans ce que Panikkar appelle « civilisation technologique », il n'y a pas de place pour le mystère, pour l'intuition, pour des croyances, ou ce qu'on appelle des cosmovisions, des autres cultures. De la même façon, « la civilisation technologique est incapable de s'épanouir, là où les dieux ne suivent pas le deuxième principe de la thermodynamique […] Les machines sont interdites aux pouvoirs divins [...] » (Panikkar In : UCSB, 1984). C'est-à-dire à notre avis que le plus une culture est liée à la mystique, le moins susceptible au pouvoir technologique et vice-versa.

7. « Le principe technologique présuppose que l'homme est différent et supérieur à la nature » : « l'anthropocentrisme ».

Celui-ci est un point sensible par rapport aux autres cultures de la planète, qui se voient en communion avec la nature et où l'être humain est dans une position horizontale avec elle. Elle n'est ni supérieure, ni inférieure, mais égale. La civilisation technologique de l'autre côté est basée sur la supposition que l'être humain « est essentiellement différent et supérieur à la nature » et qu'il est aussi « le maître total de la matière », en sorte qu'on peut faire avec elle ce qu'on voudra. Et, par matière, Panikkar voulait aussi parler « des animaux et des plantes », enfin, de l'exploitation de la Terre sans « aucun scrupule à le faire » comme si on était « les rois de la création, les maîtres de tout l'univers » (Panikkar In : UCSB, 1984).

Il fait, alors, une critique très dure à cette « belle parole dont l'Occident est si fier […] et que presque personne ne conteste : l'humanisme » (Panikkar In : UCSB, 1984). Dans sa conception, l'humanisme pourrait être comparé au « théocentrisme de

[370] Once you have the megalopolis, the great city with all what it implies, you can survive. Certainly, but only if you submit to the income tax fellows, to the rules of traffic, to the ways of living, to the wage of eating, to the salaries you need, to the rule that people impose upon you, etc.

l'âge des ténèbres dans lequel un Dieu ou les dieux étaient censés être le centre de l'univers, et aussi de ces autres choses primitives dans lesquelles les animaux, les choses et les plantes, etc. » (Panikkar In : UCSB, 1984). En réalité ce que l'humanisme représente à son avis un « complot exclusif des anthropoïdes rendant leur vie confortable apparemment, et catastrophique en réalité pour eux-mêmes » (Panikkar In : UCSB, 1984).

Dans cette même direction, le philosophe indigène Brésilien, Ailton Krenak (1953-), dans son livre *Ideias para adiar o fim do mundo* (2019) parle de l'humanité comme un club avec un accès restrictif vis-à-vis d'une partie des êtres humains qui n'ont pas la même cosmovision et les mêmes valeurs de cette « civilisation technologique », dont Panikkar parle. L'une de ces valeurs est exactement la vision de ce que l'être humain et la nature sont séparés, quand pour la plupart des peuples indigènes l'être humain est en relation intrinsèque et fait partie de la nature, qui est aussi habité par des esprits. Pour Panikkar :

> Aucune autre civilisation n'a excommunié les dieux, les esprits, les gobelets, l'absolu, ainsi que les divers, tout le reste, d'une part, et l'animal, les plantes, la terre, la matière de l'autre. Or, l'humanisme est le monopole des humains, et les relations humaines ne sont que celles que nous avons[371] (Panikkar In : UCSB, 1984).

Comme si la nature et tous ses éléments visibles et invisibles ne faisait pas partie de nos relations. Il dit aussi avoir « recueilli […] 25 versions de l'humanisme » : « humanisme laïc, humanisme scientifique, […] humanisme philosophique, humanisme théologique... ». Le problème à son avis est « l'humanisme sans reconnaître que l'humanisme en tant que tel est déjà ce genre d'hypothèse que les humains sont les maîtres absolus de l'univers et les seuls habitants du cosmos » (Panikkar In : UCSB, 1984).

Panikkar dit que pour résumer la septième thèse dans un mot, ce serait : l'anthropocentrisme.

8. « La méthode propre à la technologie est l'expérimentation » : « interventions »

Dans la civilisation technologique la connaissance ne passe pas par l'observation, par la contemplation ou par la participation jusqu'à ce que la réalité soit absorbé par le sujet de l'investigation. Au contraire, la méthode adoptée par la culture technologique est

[371] No other civilization has excommunicated the gods, the spirits, the goblets, the absolute, as well as the diverse, All the rest, on the one hand, and the animal, the plants, the earth, the matter on the other. Now humanism is the monopoly of the humans, and human relations is only one we have.

celle largement utilisée aussi par d'autres sciences : elle a comme base le principe d'intervention dans la réalité pour avoir un résultat, c'est l'expérimentation.

Selon Panikkar, cette méthode est à chaque fois plus utilisée et « plus acceptée en ce qui concerne les animaux, les choses naturelles et même les sociétés humaines » (Panikkar In : UCSB, 1984). Bien sûr que cette acceptation a un peu changé depuis, avec toutes les discussions sur la bioéthique, les droits des animaux, etc. Mais, l'utilisation de l'expérimentation est toujours en pleine croissance jusqu'aujourd'hui.

C'est une méthode où « afin de savoir vous changez, afin de savoir vous intervenez », mais dont le résultat est difficilement complet, puis que c'est normalement basé sur un phénomène isolé. Alors, « ce que vous observez lorsque vous intervenez en premier est une très petite province de ce qui peut être connu. Et deuxièmement, l'intervention même [...] modifie les choses sur lesquelles vous enquêtez » (Panikkar In : UCSB, 1984).

De l'autre côté, la contemplation comme méthode de connaissance pourrait être comparée à une méditation, où on laisse la réalité se dérouler naturellement, de sorte à permettre que la clarté arrive à la surface de la conscience sans qu'on intervienne pour obtenir un résultat. Il s'agit moins de savoir « comment les choses fonctionnent » et plus « comment les choses sont ». Mais, « afin de savoir comment les choses sont, vous devez permettre à la chose d'être ce qu'elle est […] », « de regarder, de voir, de sentir, de participer. Mais avec ce respect absolu [...] » (Panikkar In : UCSB, 1984). Il s'agit aussi d'une méthode où il y a une « confiance radicale dans l'harmonie fondamentale de la réalité. De sorte que vous devez permettre aux choses de se régler d'elles-mêmes et […] la clarté, [...] l'harmonie, l'ordre, l'aide émergeront » (Panikkar In : UCSB, 1984).

Le problème, pour Panikkar, reste le fait qu'il n'y a pas de place pour cette autre forme de connaissance dans une civilisation technologique », où on veut de plus en plus développer, « savoir et connaître les moyens d'intervenir » (Panikkar In : UCSB, 1984). L'important est quand-même de savoir qu'en dépit des « énormes résultats » que l'expérimentation et les interventions peuvent donner, il ne s'agit pas de méthodes « universelles » (UCSB, 1984).

Si cette vision de Panikkar semble parfois trop naïve, utopique et non réellement applicable dans plusieurs circonstances scientifiques différentes, il faut quand-même se rappeler qu'il avait aussi un doctorat en chimie et que les méthodes des sciences biologiques et exactes ne lui étaient pas inconnues.

9. « La technologie, présuppose que la réalité est objectivable » : l'objectivisme

Cette thèse est basée sur la supposition que pour la civilisation technologique, et la science moderne occidentale « la pensée est supérieure à la réalité » et par conséquence qu'elle « contient la réalité, et cette réalité se comportera toujours de la manière dont notre pensée découvre ou commande, et certainement en matière technologique, intègre les réalisations de la science moderne » (Panikkar In : UCSB, 1984).

Il s'agit, pour Panikkar, d'une vérité dans plusieurs situations différentes, cependant c'est une supposition qui ne peut s'appliquer dans toutes les dimensions de la réalité, ni encore être universalisable. Et que si les cultures occidentales prennent le principe de Parménide comme référence, « c'est loin d'être le cas de très nombreuses autres cultures, qui ont cette expérience extraordinaire d'être surpris chaque jour quand la lune vient ou le soleil se lève, ou le bébé pleure, ou quelqu'un sourit » (Panikkar In : UCSB, 1984). Plus on sait, plus on contrôle e plus on peut prévoir. Ce qui devient source d'ennui, car on perd alors « la liberté » et même « la joie ».

10. « L'espace et le temps de la technologie sont indépendants de l'espace et du temps humains » : « interchangeabilité ».

Pour la technologie, d'après Panikkar, l'espace et le temps « sont simplement quelques paramètres qui, une fois que je les définis plus ou moins selon une certaine formule, seraient homogènes. [...] sans un concept homogène constant du temps, aucune machine ne peut fonctionner [...] » (Panikkar In : UCSB, 1984). Le problème de cette condition est qu'elle impose à d'autres cultures « une universalité géographique étrangère », c'est-à-dire une relation aussi homogène avec l'espace et le temps qui n'est pas toujours la même dans les diverses cultures du monde (UCSB, 1984).

Il compare cette revendication d'universalisation de la technologie à la « prétention à l'universalité » du christianisme et du marxisme. Cependant, d'autres cultures, comme les bantous, les hindous, les bouddhistes ne penserions jamais à une telle universalisation d'une culture, d'une religion ou même des découvertes. Pour Panikkar, « [...] cet universalisme est en conflit direct avec d'autres cultures et religions qui ne veulent pas sacrifier leur identité et se perdre dans le monde sans caste, couleur, dialectes » (Panikkar In : UCSB, 1984). Donc, Il représente encore l'abolition de toute singularité et aussi la diversité des traits culturels de différentes traditions.

11. « Le monde scientifique technologique assume l'inertie de la matière » : « l'animisme ».

Dans ce monde technologique, la matière est considérée comme morte et elle « a ses propres lois indépendantes de celles de la vie et de celles de l'homme » (Panikkar In :

UCSB, 1984). On trouve, par exemple, drôle ou bizarre que quelqu'un demande pardon avant de couper un arbre, de tuer an animal ou d'arracher une fleur et on le qualifie de manière un peu péjorative d'animisme.

Panikkar clarifie cela en disant qu'il n'est pas dans son intention de défendre l'animisme tout court, mais seulement démontrer « que la science n'a pas vaincu le mystère de la nature » et qu'il y a toujours des cultures où ça reste un territoire sacré ou, encore mieux, où la matière est aussi vivante que les êtres humains, par exemple.

12. « Le nominalisme »

Cette thèse est importante pour le dialogue de manière générale, parce qu'elle parle d'un « nominalisme ontologique » présupposé par la technologie ou les mots perdent leur symbolisme et ne deviennent plus que « des étiquettes, que nous en tenons aux choses pour communiquer quelque chose et transmettre des informations » (Panikkar In : UCSB, 1984).

Cela signifie, pour Panikkar, une « scission entre penser et parler, entre les mots principaux comme révélations et, plus encore, incarnations de ce qu'est la vie et de ce que signifie un ensemble de symboles » (Panikkar In : UCSB, 1984). C'est-à-dire que les mots perdent leur fonction d'être aussi « un pont ontologique », où à travers du dialogue, les êtres humains puissent « communier dans une expérience unique » et d'aller jusqu'au cœur du message (UCSB, 1984).

Dans la logique du nominalisme les mots deviennent juste « un flux d'informations » ou même un « bombardement d'informations », qui « rend la communion impossible parce que nous ne savons rien de ce que le mot signifie. Seulement, ce qu'il signifie pour moi, et il signifie pour moi ce que je comprends plus ou moins » (Panikkar In : UCSB, 1984). Ça fait penser à la solitude qui est devenu un problème contemporain en dépit des réseaux sociaux, parce qu'on a la sensation d'être dans une relation quand en vérité, la plupart du temps on est juste des consommateurs et consommatrices d'informations qu'on interprète à notre façon sans d'autre interlocuteurs pour nous aider à comprendre ce que cela veut vraiment dire. Pour Panikkar, en faisant ça on serait en train « d'entrer dans le secret, le noyau, le mystère [...]. Le cœur de la réalité » (Panikkar In : UCSB, 1984).

Pour conclure cette partie du cours, Panikkar rappelle à ses étudiants qu'on a tous le droit d'« entrer dans ce monde technologique », mais qu'il faut quand-même avoir conscience de ce que « cela implique », notamment « que toutes les autres cultures doivent disparaître » et que « même notre propre culture peut être en difficulté pour

survivre » (Panikkar In : UCSB, 1984). Un fait curieux est que lui-même a vécu jusqu'en 2010 sans avoir un ordinateur ou un téléphone portable, même s'il y avait d'autres personnes généralement des femmes qui effectuent le travail invisible pour l'aider dans sa communication et dans l'écriture de ses livres…

Quand il donne la parole aux étudiants, l'un d'entre eux lui demande s'il n'a pas un peu exagéré vis-à-vis de l'implication de la technologie dans la disparition d'autres cultures. Il a répondu de façon un peu emphatique que :

> Non, je fais de la phénoménologie pure. Je vois que ce bipède, que nous appelons l'être humain, fait des choses qui ne sont pas dans le flux naturel des choses, sauf par sa volonté. [...] Je n'accuse pas la technologie si rapidement. Je dis seulement que la technologie n'est pas neutre et (qui elle) est essentielle au développement de la civilisation occidentale et que l'universalisation de la technologie implique l'occidentalisation de la planète entière. [...] Je ne défends pas la thèse d'un romantique revenant à une chose primitive que les hommes ne peuvent rien faire, dans la jungle. [...] et je ne dis pas que la nature est une sorte de paradis statique. [...] Et j'en ai discuté à tous les niveaux et avec beaucoup de gens et je m'en tiens toujours à mes convictions parce que je ne vois pas d'autre alternative[372] (Panikkar In : UCSB, 1984).

On peut qu'imaginer les effets de ses mots pour des jeunes étasuniens quand leur pays est alors au fait de sa puissance technologique. On a ressenti aussi en écoutant les audios, qu'après avoir un peu discuté, Panikkar est devenu un peu impatient face à l'insistance de l'étudiant, ce qui fait qu'il utilise un ton un peu autoritaire à la fin en disant qu'il a discuté avec d'autres personnes, comme s'il se sentait menacé ou ne se sentait pas suffisamment convaincant dans son argumentaire.

Une autre étudiante lui a demandé d'expliquer plus en profondeur le passage entre *techne* et technologie et il lui donne alors des exemples très illustratifs et scientifiques aussi. Mais, à la fin il est revenu sur le sujet de la question antérieure en disant que :

> [...] Maintenant, nous sommes ici intégrés, donc à l'intérieur du monde technologique qui peut à peine imaginer la possibilité de respirer et de vivre et de danser et d'être sans ce monde technologique. Nous avons créé un monde artificiel dans lequel nous vivons. En commençant par cette salle, et nous la trouvons pratique ou même possible. Et nous sommes presque inconscients du traumatisme que ceux-ci causent à 90% des gens dans ce monde. N'a pas le toucher. Non, toute la question historique politique de savoir si c'est bon ou

[372] No, I'm doing pure phenomenology. I'm seeing that this biped, which we call the human being does things which are not in the natural flow of things except by his willpower. […] I am not indicting technology so quickly. I'm only saying technology is not neutral is essential to the development of the Western civilization and the universalization of technology implies the westernization of the entire planet. […] I am not defending the thesis of a romantic going back to a primitive thing which men cannot do anything in the jungle. […] and I'm not saying that nature is a kind of a static paradise. […] and I have been discussing that in all levels and with many people and I'm still sticking to my convictions because I don't see any other alternative.

> mauvais ou si nous devrions l'universaliser ou non[373] (Panikkar In : UCSB, 1984).

Pour donner une idée de ce traumatisme il a raconté l'histoire d'une tradition qui s'est passée pendant 3000 ans, dans les « plus d'un demi-million de villages », en Inde, où quelques familles ou même une sous-caste

> […] de chanteurs, de poètes, de conteurs, de gens qui s'asseyaient et se moquaient et allaient dans les parties des temples et expliquaient tous les *puranas* et répétaient toutes les vieilles histoires. […] et les enfants écoutent et les autres rient et ils chantent ensuite toutes les chansons de manière traditionnelle et nouvelle[374] (Panikkar In : UCSB, 1984).

Il dit que tout ça s'est passé jusque sous le gouvernement d'Indira Gandhi (1917-1984), dont le premier mandat a commencé en 1966, quand les transistors sont arrivés et tellement popularisés qu'on pouvait les acheter à quatre dollars l'unité. Ce qui a été vu comme « une grande avancée technologique » est devenue la ruine d'une tradition millénaire, pas seulement économiquement, mais aussi spirituellement.

Et, avec cela, le séminaire commence à arriver à sa fin, mais il en reste encore une sorte d'évaluation critique pour apporter des conclusions sur ce large e complexe thème de discussion.

9.3 Conclusions et autocritique

Le 14 février 1984, Panikkar a commencé à faire une espèce de révision critique du séminaire en se demandant de façon rhétorique ce que l'on avait appris tout au long du cours. Sa réponse a été plutôt négative, dans le sens où, à son égard, les étudiants ont été « bombardés d'idées générales, des détails, des statistiques, des données, [...] des hypothèses » et que ça a « peut-être » créé plus de « [...] confusion et toutes les choses sont restées telles qu'elles étaient auparavant » (Panikkar In : UCSB, 1984). C'est-à-dire, à son avis, qu'ils « ont appris quelques informations, mais certainement pas beaucoup de

[373] […] now we are here so embedded, so inside the technological world that can hardly even imagine the possibility of breathing and living and dancing and being without that technological world. We have made an artificial world in which we live. Beginning with this room, and we find it that practical or even possible. And we are almost unaware of the trauma that these causes to 90% of the people in this world. does not have the touch. No, the whole political historical question whether is good or bad or whether we should universalize it or not.

[374] [...] singers, poets, storytellers, people who just sit down and make fun and go into the parts of the temples and explain all the puranas and repeat all the old stories. […] and the children listen, and the others laugh and they sing then all the songs in traditional ways and new ways.

sagesse et beaucoup moins d'orientation » pour leurs « études ultérieures, et surtout » pour leurs « vies ultérieures » (Panikkar In : UCSB, 1984).

Sa conclusion principale de tout ce qu'on avait appris est « que la planète est malade » et que, à la fin elle est l'autorité ultime. C'est « la Terre et son énergie » qui est « l'employeur », parce que même les chefs des corporations existent à sa condition (Panikkar In : UCSB, 1984). Et c'est là la vision la plus « optimiste » de Panikkar.

Dans les cours du 6 et 8 mars 1984, il a continué cette révision en réaffirmant l'originalité du cours en raison de son aspect interdisciplinaire. « Le cours est un cours d'Études Religieuses, mais une partie du cours a été donnée par des chercheurs en sciences », de cette façon on a pu avoir accès à « deux langages différentes, deux perspectives différentes, et pourtant la convergence non seulement des idéaux, mais aussi des idées » (Panikkar In : UCSB, 1984). À son avis il a eu un seul vrai point de divergence, auquel il attribue à un choc culturel entre « son opinion plutôt minoritaire et radicale » sur « la nature de la technologie », et la « culture et civilisation technologique » des États-Unis, qui ne peut pas et ne doit pas l'accepter (sa vision à lui) si facilement (UCSB, 1984).

L'originalité doit aussi au fait qu'on a dû créer entièrement la matière du cours, « la situation mondiale tout entière, dont nous faisons également partie » et qu'ensemble ils « ont essayé de regarder […] dans cette triple perspective de la technologie, de la course aux armements et de la responsabilité » (Panikkar In : UCSB, 1984). Et pour faire un bilan de cette situation, Panikkar utilise une expression qu'il « considère erronée », mais qui est largement utilisée : le monde semble être « un village global » (Panikkar In : UCSB, 1984). Dans ce village,

> [...] un tiers regarde la télévision chaque semaine, soit en moyenne trois heures et demie par jour. […] 40.000 heures de publicités, 40.000 heures par an […] et vous calculez 40.000 heures d'endoctrinement de la plus haute qualité psychologique. Pas étonnant que cela ait un impact sur les façons de penser et de se comporter et les fasse se sentir bien, heureux et libres quand ils sont plus conditionnés que les rats dans les laboratoires [...][375] (Panikkar In : UCSB, 1984).

Une troisième originalité du cours consiste à ce qu'on ne connait pas les réponses aux questions, ce qui rend les choses un peu « embarrassantes » pour tout le monde,

[375] […] one third sees television every week, an average of three and a half hours daily. The main information of these people whether out of college are not used. 40000 hours of commercials, 40000 hours a year for you put $6 an hour and you calculate 40000 hours of indoctrination of the highest psychological quality. No wonder that makes an impact on the ways of thinking and behaving and makes them feel good and happy and free when they are more conditioned than the rats in the labs […].

notamment le professeur et ses élèves, puis qu'il n'y a pas une seule solution ou réponse correcte et aussi parce qu'ils sont « partie du problème » (UCSB, 1984). C'est-à-dire que ces questions « transcendent l'académie » et « les visions purement théoriques », qui ne sont pas seulement mauvaises, fausses et erronées », mais « l'une des plus grandes forces paralysantes auxquelles les académiciens font face aujourd'hui » (Panikkar In : UCSB, 1984).

Le côté positif du cours, à son avis, reste le fait que, « imparfait, aussi incomplet qu'il ait été », on sait maintenant, « ce qu'il ne faut pas faire ». Comme dans une espèce de « théologie négative » on arrive ainsi à savoir « quel genre d'impasses, de rues sans sortie… Que nous pouvons peut-être commencer à nous aventurer à savoir quelque chose qui est une mauvaise direction, quelque chose qui ne peut pas être fait » (Panikkar In : UCSB, 1984). Ce qui lui paraît être le plus « évident » entre eux c'est que la course aux armements est un acte « criminel », qui ne résoudra rien, « ni même (la défense) le but pour lequel il essaie de se justifier » (Panikkar In : UCSB, 1984).

Une autre impasse visible est la complexité de « l'idéologie pan économique », qui est suivie par la « monétisation de la culture et de la vie » en ce qu'elle connecte toutes les économies du monde dans un réseau interdépendant (UCSB, 1984). Et la technologie n'existerait pas sans cette idéologie.

> Mais, derrière tout ça il y a quelque chose de plus subtile […], la quantification de la vie. La primauté de la quantification. [...] La vie est mesurée, la vie est réduite à des nombres, [...] Et donc les choses que nous ne pouvons pas mesurer, que nous ne pouvons pas mettre le paramètre d'une certaine façon, comparer... sont intangibles, impensables. Nous ne pouvons pas y mettre la tête, pas même le cœur [...] Il faut avoir eu un autre genre d'expérience du monde et de vision du monde pour savoir ce que c'est que de vivre dans un monde dans lequel la réalité n'est pas quantifiable. [...] Et ce qui permet de tout réduire à la quantité, c'est justement l'argent. L'argent est le dénominateur commun[376] (Panikkar In : UCSB, 1984).

En dépit de ce bilan plutôt négatif, Panikkar essaye de trouver des solutions possibles ou ce qu'il appelle « quelques pistes provisoires d'enquête plus approfondie » ou pour « un pèlerinage plus approfondi » (Panikkar In : UCSB, 1984). La première piste est d'avoir la conscience, au moins, « [...] que l'anthropologie sur laquelle nous avons

[376] But in the background of all of this there is something event more subtle [...] the quantification of life. The primacy of the quantitating. […] Life is measured life is reduced to numbers, […] And so the things that we cannot measure, that we cannot put the parameter in someone way, compare… are intangible, unthinkable. We cannot put the heads on, not even the hearts […] One has to have had an experience of another the kind of world experience and world view in order to know what it is to live in a world in which reality is not quantifiable. […] and what allows to reduce everything to quantity is precisely money. Money is the common denominator.

construit notre civilisation moderne, que la vision des hommes sur laquelle nous avons construit notre mode de vie actuel, [...] dans le plan général de toute la civilisation, est unilatérale et probablement défectueuse » (Panikkar In : UCSB, 1984).

Cette vision défectueuse de l'être humain à laquelle il fait référence est celle de l'homme en tant qu'animal rationnel, « une machine pensante », dont « la raison est l'essence » et dont « les sentiments appartiennent aux passions qui sont un accident de la vie et finalement doivent être surmontés » (Panikkar In : UCSB, 1984). D'après Panikkar, cette expression en latin, *animal rationale* est une traduction erronée de l'expression grecque utilisée par Aristote, « λόγον ἔχον », qui voulait dire en fait que :

> [...] l'homme est un animal à travers lequel passe le langage. La langue signifie les logos. Logos en latin a été traduit par ratio. [...] à l'époque où il était traduit, logos ne signifiait pas ce qui a suivi […], la raison. Cela signifiait la faculté totale de prendre conscience que l'être humain a. Après est devenu pour signifier ce que nous […] disons, raison. Mais logos signifie encore plus que ratio, logos signifie mot. [...] La parole est la plus grande chose humaine et Aristote a dit que ces animaux qui peuvent converser, qui peuvent avoir des rapports sexuels (*intercourse*), en Anglais, ce qui signifie la communion la plus profonde entre deux personnes qui échangent ce qu'elles sont, ressentent, pensent et aiment au moyen de ce merveille que nous appelons le langage du logos[377] (Panikkar In : UCSB, 1984).

Et c'est dans ce sens-là que Panikkar défend « une nouvelle anthropologie ». Il affirme que ceux qui savent un peu ce qu'il est en train de faire, savent aussi qu'il s'est prioritairement préoccupé de contribuer à la création de cette « nouvelle anthropologie », l'anthropologie interculturelle que nous avons vu.

Sur la question de la « responsabilité scientifique, des conséquences de la course aux armements, de la fonction de la technologie moderne dans notre temps actuel », Panikkar affirme que

> [...] les solutions partielles peuvent même être contre-efficaces. [...] Nous devrions tenir compte des effets globaux. Si seulement nous dénucléarisons ensuite une zone, nucléarisons une autre, tant mieux pour nous. Mais même aujourd'hui, nous savons assez bien que le danger soit beaucoup plus grand avec la direction des vents qu'avec les sites sur Terre. Le problème transcende donc toutes les limites et les valeurs non seulement des États, mais aussi des nations[378] (Panikkar In : UCSB, 1984).

---

[377] […] Man is an animal through which language goes. Language means logos. Logos in Latin was translated by ratio. […] during the time in which was translated logos did not mean what afterwards raison, reason. It meant the total faculty of becoming aware that the human being has. Afterwards it came to mean what we […] say reason. But logos means even more than ratio, logos means word. […] Speech Is the greatest human thing and Aristotle said that those animals who can converse, who can have intercourse in English, which means the deepest communion between two people who exchange what they are and feel and think and love by means of that wonderful wonders that we call logos language.

[378] […] Partial solutions may be even counter effective. […] we should take into account the overall effects. If we only then denuclearize one zone, nuclearizing another one, good for us. But even today, we know well enough, that the danger is much more with the direction of the winds than with the sites on Earth. So, the problem transcends all the limits and values not only of states, but also of nations.

Il a ensuite présenté ce qui seraient des « solutions plus concrètes » à cet état des choses, qui commence par la « conscientisation » de l'existence d'autres « styles de vies possibles, différents du style de vie dans lequel nous sommes maintenant » (UCSB, 1984). Pour donner un exemple de ce qu'il veut dire, il dit que « la médecine et la méditation viennent toutes du même mot », qui signifie des moyens de guérir et que « guérir est le salut ». Mais, rajoute-t-il, dans la conception hindoue, « salut signifie totalité », alors « le salut individuel est partiellement atteint », parce que « le salut signifie la santé, signifie la plénitude » (UCSB, 1984). Contrairement à l'idée occidentale actuelle de la santé qui « est mesurée par et est considérée comme l'aptitude, à être capable de travailler, de fonctionner, de produire » (UCSB, 1984). Ce qui, d'après Panikkar, n'a pas toujours été vrai, même en Europe, où au Moyen Âge, « être en bonne santé » signifiait « avoir la capacité de jouir » ou de « devenir un saint », parce que « [...] l'enthousiasme signifie que le Divin vous a possédé » (UCSB, 1984). Cette conscientisation serait alors la capacité de voir les choses différemment, dans un autre genre de catégorie.

Une autre solution possible « plus concrète » c'est ce qu'il appelle « la démonétisation de la vie », ce qui demande de l'imagination, parce qu'on a accepté « de façon trop passive […] la monétisation de chaque activité humaine » (Panikkar In : UCSB, 1984). Et, ici, Panikkar parle encore une fois plutôt de la société étasunienne ou occidentale, parce qu'il a rajouté que dans d'autres cultures au monde, la nourriture, par exemple, n'est pas toujours monétarisée. Il donne l'exemple de l'État indien du Nagaland, où non seulement la nourriture mais « [...] jusqu'à il y a une génération, une autre chose était également hors du marché, ce qui est tout simplement inimaginable, l'immobilier, les maisons » (Panikkar In : UCSB, 1984). À son avis, « c'est l'une des choses les plus immorales que vous deviez travailler pour vivre ou manger » et il explique pourquoi :

> La maison est un prolongement de votre corps. La maison est quelque chose comme le sol fait, mon propre corps, est ma famille et tous mes ancêtres ont fait leur propre habitat. [...] (Les maisons) ne sont qu'une expression de votre propre corps, de votre propre visage, est quelque chose que vous construisez à travers les générations. Et c'est pourquoi au moment où vous arrivez dans une mégalopole et découvrez que les maisons n'ont plus de noms, mais seulement des numéros, que vous commencez à vous demander dans quel genre de dégénérescence ce genre d'humanité est entré qu'ils vivent juste dans des boîtes qui ont des numéros ! Pas des noms ! [...] Comment pouvez-vous échanger, comment pouvez-vous vous séparer de quelque chose qui fait partie de votre être, qui est la nourriture ? [...] La maison n'est pas quelque chose qui est implanté par des bulldozers et du béton dans le sol, mais quelque chose qui est le résultat de la recommandation mutuelle entre la Terre Mère et l'habileté, la *techne* et l'art de l'être humain. [...] Et vous voulez apporter de l'argent, puis

> vous commencez l'immobilier et commencez à trafiquer ce genre de prostitution de l'extension du corps humain, qui est la maison[379] (Panikkar In : UCSB, 1984).

La troisième solution « plus concrète » est la décentralisation, c'est-à-dire « construire la société sur l'autorité et non sur le pouvoir. [...] découvrir, créer notre propre langue ; découvrir l'impérialisme des langues mondiales [...], le rapport des hommes à la Terre, le déconditionnement des hommes » (UCSB, 1984). Un objectif qui peut être atteint seulement, d'après Panikkar, « si le propre mot (décentralisation) est nié ». C'est-à-dire que, si on ne se sent pas « dans le centre du monde », la décentralisation n'est plus nécessaire et on se sentira toujours comme marginalisé, à la périphérie (UCSB, 1984).

Alors, est-ce que c'est vraiment possible ? C'est quand-même un peu bizarre que ces solutions apparaissent comme étant les « plus concrète » pour Panikkar, quand elles sont en fait assez subjectives et encore plus difficile à réaliser effectivement. Mais comme s'il découvrait déjà ce genre de pensée critique chez ses étudiants, il a ajouté que :

> L'humanité est au bord du suicide. Nous devons travailler sur deux fronts différents. Sur le front pour sauver le compte bancaire, pour guérir le cancer, pour convaincre les gens au pouvoir que c'est de la folie d'un côté et de l'autre. Travailler sur tous ces facteurs plus subjectifs qui découvrent un sens de la vie différent de ce genre de chose qui a conduit la société sur le chemin où nous sommes maintenant[380] (Panikkar In : UCSB, 1984).

Le pire qui peut arriver dans cette situation « en raison de l'immensité du problème » est d'avoir « le sentiment d'une impuissance personnelle », qui peut être paralysant (UCSB, 1984). Et c'est ça que le système veut nous faire croire, qu'il n'y a rien qu'on puisse faire, qu'il vaut mieux laisser les choses en l'état… Pour Panikkar, le cours a rendu cela encore plus visible.

Sa réponse pour contrer ce genre d'inertie est la « transcendance », un mot qui « a été souvent mal utilisé, mal compris et qui a connu un usage abusif » (Panikkar In :

---

[379] The house is a prolongation of your body. The house is something like the soil makes, my own body, is my family, and all my ancestors made their own habitat. […] are just an expression of your own body, of your own face is something which you construct and build through generations. And that's why the moment that you come to a megalopolis and finds that the houses no longer have names but just numbers, you begin to wonder what kind of degeneration this kind of mankind has entered into that they live just in boxes that have numbers! Not names! […] How can you trade, how can you part with something which is part of your being, which is food? […] House is not something that is implanted by bulldozers and concrete into the soil, but something which is the result of the mutual recommendation between Mother Earth and the skill and *techne* and art of the human being. […] And you want to bring money, then you begin the real estate and begin to traffic in that kind of prostitution of the extension of the human body, which is the house.

[380] Humankind is on the verge of suicide. We have to work on two different fronts on the front to save the bank account, to cure the cancer, to convince the people in power that this is madness on the one hand and on the other. To work on all these more subjective factors that discover a meaning of life different from that kind of thing that has led society to the path where we are now.

UCSB, 1984). Dans le contexte du cours, il l'utilise dans le sens où il faut « découvrir » que la vie est plus que ce qu'on voit avec nos yeux et que même les pires des situations ont une signification cachée. Il donne un exemple, qui peut-être polémique, pour démontrer ce qu'il veut dire :

> Si nous n'avons pas découvert que tout n'est pas épuisé dans le domaine des apparences, ou dans le domaine politique, ou dans le facteur économique, ou sur toutes ces choses dont nous parlons, discutons et nous nous déplaçons ; qu'il y a un mystère intérieur et une joie inextinguible juste pour rompre un morceau de pain avec votre compagnon dans le camp de concentration quand vous allez être gazé ou être encore torturé. Une telle profondeur qui vaut la peine même d'avoir ces minutes de simple camaraderie, de partager quelque chose avec quelqu'un d'autre. Si nous ne découvrons pas que la vie ait un autre type d'ensemble de valeurs qui sont simplement cachées ; vous les appelez amour, vous les appelez foi, vous les appelez folie, vous les appelez enthousiasme, vous les appelez *daimon*, vous les appelez par n'importe quel nom, mais si nous ne découvrons pas qu'il y a beaucoup plus dans la vie que ce que l'on peut voir, alors nous sommes les premières victimes de l'hiver atomique, parce que nos cœurs sont déjà gelés[381] (Panikkar In : UCSB, 1984).

Sans la transcendance on perd la foi en soi et dans la vie, ce qui a pour conséquence le sentiment d'impuissance et de paralysie. On se sent alors manipulé, menacé. Alors que, si on comprend « la profondeur de la vie humaine », rien ne peut nous empêcher d'avancer. C'est-à-dire que, comme il avait dit dans le tout premier cours, « la situation nous pose […] un grand défi », mais

> si nous nous sentons paralysés par l'immensité de la tâche, cela signifie que nous n'avons pas foi en nous-mêmes, signifie que nous ne sommes pas encore des êtres humains à part entière, signifie que nous n'avons pas encore découvert ce qu'est la vie, [...] signifie que nous n'avons rien compris à ce qui se passe sur la planète[382] (Panikkar In : UCSB, 1984).

Panikkar ouvre alors, aux questions finales du cours et la première est formulée ainsi : « […] Comment réguler le monde sans surréglementer ? » (UCSB, 1984). Sa réponse est peut-être une synthèse du cours et sa raison d'être.

> [...] Une des choses que je dis constamment est que le mythe, contrairement à beaucoup d'autres choses, ne peut pas être créé par moi ou qui que ce soit. Il est presque une génération spontanée, doit émerger. Et je découvre juste qu'un mythe unificateur possible à notre époque, peut-être la paix, comprise de très

[381] If we have not discovered that not everything is exhausted In the realm of appearances, or in the political realm, or in the economic factor, or on all these things about which we talk, speak and move about; that there is an internal mystery and unquenchable joy, that just to break a piece of bread with your companion in the concentration camp when you are going to be gassed or going to be tortured still such a profundity that is worthwhile even to have those minutes of just companionship, of sharing something with somebody else. If we don't discover that life has another type of set of values which are simply hidden, you call that love, you call them faith, you call them madness, you call them enthusiasm, you call them daimon, you call them by any name. But if we don't discover that there is much more in life than what meets the eye. Then we are the first victims of the atomic winter because our hearts are already frozen

[382] If we feel paralyzed by the immensity of the task means that we do not have faith in ourselves, means that we are not yet full human beings, means that we have not yet discovered what life is, […] means that we have not understood anything what goes on in the planet.

> nombreuses façons différentes. Et la paix n'est qu'un mot, mais qui implique le mythe que l'harmonie cosmique et humaine est possible. Le mythe d'aujourd'hui, la démocratie, n'est pas un mythe qui unifie le monde. Dieu n'est pas un mythe qui unifie le monde [...]. D'où mon intérêt pour toutes ces études sur la paix, qui sont beaucoup plus vastes que juste, euh, répondre aux dangers immédiats auxquels nous sommes réellement confrontés[383] (Panikkar In : UCSB, 1984).

Il a écrit dans le livre *Paix et désarmement culturel*[384] (2012b), que :

> Le symbole « Dieu » a cessé d'être universel (si tant est qu'il n'ait jamais été), non seulement parce que de nombreuses guerres se sont faites en son nom mais parce que, à juste titre ou non, une bonne partie de la conscience humaine voit dans les théismes des reliquats d'une conception monarchique de la réalité destinée à disparaître (Panikkar, 2012b, p. 125).

Un autre étudiant le provoque alors en demandant si dire que la paix est un mythe, c'est aussi dire qu'elle ne peut jamais être entièrement réalisée. À quoi il répond qu'

> [...] un mythe est plus que l'arrière-plan sur lequel nous avons toutes nos relations et vivons nos vies. Et comme je ne suis pas un platonique qui, selon moi, est l'une des visions du monde les plus utiles mais les plus dangereuses. Je ne crois pas que nous vivions dans une sorte de vision du monde à deux étages. [...] Nous ici dans la grotte luttons un peu et là-haut il y a la vraie chose, qui est la vraie paix, le vrai homme, réel que la vraie chose n'existe pas. Ce qui existe, c'est notre réalité avec toute notre finitude et nos difficultés. Je suis donc très réaliste. Je ne dis pas cela en croyant au paradis. La paix ne signifie pas le paradis[385] (Panikkar In : UCSB, 1984).

Cette phrase finale de la réponse montre bien, à mon avis, toute la vision pluraliste de Panikkar. C'est-à-dire que pour obtenir l'harmonie, il ne s'agit pas d'annuler les différences pour que tout devienne un, mais il faut aussi cultiver la convivialité entre la diversité. Il ne veut pas dire non plus qu'il n'y aura pas de conflits, mais que les mêmes pourront générer des dialogues et non l'envie de détruire ou d'exclure l'autre. La diversité, les conflits, les contradictions sont inhérentes à la réalité, donc la paix comme paradis ne peut pas être une paix réelle.

---

[383] […] one of the things I'm constantly saying that the myth, unlike very many other things, cannot be created by me or anybody. It is almost spontaneous generation, has to emerge. And I am just discovering that one possible unifying myth in our times, may be peace, understood in very many different ways. And peace is just one word, but which entails the myth that cosmic and human harmony is possible. Today's myth Democracy is not a myth which unifies the world. God is not a myth that unifies the world […]. Thus, my interest in all those Peace studies, which are much more wide (sic) ranging than just, uh, meet the immediate dangers which we are really facing.

[384] Ici, j'ai utilisé la version qui est dans l'Opera Omnia volume VI tome 1.

[385] […] a myth is more than the background over against which we we have all our dealings and live our lives. And as I am not a platonic which I feel is one of the most useful but dangerous worldviews. I don't believe that we live in a kind of two-story world view. […] We here in the cave somewhat struggling and up there is the real thing, which is the real peace, the real man, real that real thing does not exist. What exist is our reality with all our finiteness and difficulties. So, I'm very realistic. I am not saying that believing the paradise. Peace doesn't mean paradise.

Lorsqu'on lui pose la question de ce qui est le plus important pour lui, il répond que « toutes ces choses », comme la nouvelle anthropologie, la paix, etc., « traduisent ce genre d'impulsion vers ce que nous espérons tous et que nous recherchons tous », mais que « ce n'est que dans l'interaction, dans la praxis, que quelque chose peut émerger. [...] Joindre nos forces […], nous pouvons trouver quelque chose qui vaut la peine de vivre » (Panikkar In : UCSB, 1984).

Et c'est dans cette note d'un appel à l'action qu'il a terminé le séminaire, en remerciant ses élèves pour avoir accepté de naviguer sur cette mer « tourmentée » avec lui, mais en leur rappelant aussi que le monde est « beau », malgré toutes ses difficultés et qu'il faut donc essayer de faire « ensemble » tout ce qui est possible afin d'améliorer cet état des choses. Alors, en dépit de la sensation de négativité de sa part, il a quand même essayé de conclure le cours avec un peu d'espoir et avec un discours plus inspirant, ce qui est tout à fait caractéristique de sa personnalité.

Dans la lettre qu'il a écrit au responsable de *l'Institute on Global Conflict and Cooperation (IGCC)*, Herbert York, Panikkar commence en rappelant à son correspondant l'origine de son intérêt et de sa motivation, qui se sont réveillée tout au long d'une décade où il a dirigé le séminaire sur l'Anthropologie Religieuse Interculturelle, surtout dans les deux années précédentes, où il « a commencé à réfléchir sur les questions intellectuelles et existentielles de la paix du point de vue de ce séminaire » (Panikkar, 1984b). Il réaffirme aussi sa forte conviction en ce que « les méthodes et les aperçus des Études Religieuses » peuvent être utiles pour « faire de la lumière » sur le sujet, puisque « la paix, en vérité, est un symbole religieux », dans le sens du religieux tel qu'il le comprend comme la « dimension humaine qui correspond à la conscience du significat ultime de la vie » et pas dans le sens institutionnel (Panikkar, 1984b).

Plusieurs sujets de discussions ont été adressés pendant le séminaire, d'après lui, pour la recherche de la paix au XX^{e} siècle, comme : « les racines de la violence, l'appel à la non-violence, le système technocratique, la Théologie de la Libération, la responsabilité sociale du scientifique, la technologie et le pouvoir, le colonialisme culturel », entre outres (Panikkar, 1984b). Et sa conclusion initiale est que :

> Derrière chacun de ces problèmes, il y a des êtres humains dont les rêves, les espoirs, les valeurs et les idéaux collectifs se combinent pour former un tissu de conscience et de compréhension que j'appelle « mythe ». La paix doit être favorisée entre les peuples, et cela exige une volonté d'accepter le monde mythique de l'autre. La paix découle d'une sorte de « fusion mythique » dans

> laquelle les cœurs et les esprits des personnes en conflit parviennent à la réconciliation[386] (Panikkar, 1984b).

Sur les résultats, Panikkar a avoué la difficulté qu'il a eu à les exprimer et encore plus de les « mettre en pratique ». De manière générale, « ils pourraient se résumer comme un défi pour le monde technocratique occidental en général et pour la communauté universitaire en particulier » (Panikkar, 1984b). Dans ce sens-là, il faudrait commencer un dialogue sur les trois points suivants : a) le développement d' « une conscience active de l'interconnexion radicale de tous les aspects de notre situation actuelle; b) la préparation « pour un dialogue dialogique avec d'autres cultures et traditions, en nous posant des questions radicales comme l'émancipation possible du pouvoir de la technologie et la pertinence du système souverain d'État-nation qui prévaut aujourd'hui »; c) l'ouverture à « un procès original de désarmement culturel » (Panikkar, 1984b).

Par rapport à la discipline *Emploi technologique, responsabilité scientifique et la course aux armements*, Panikkar a rappelé qu'il y avait 55 étudiants dans la classe, plus quelques « auditeurs », qui venaient « des différentes spécialisations et aussi de la communauté de Santa Barbara » (Panikkar, 1984b). Peu parmi eux était plutôt « bien informés » et « la plupart étaient relativement peu conscients des vrais problèmes et de leur omniprésence dans la situation sociale dans le monde » (Panikkar, 1984b). Ils ont ainsi évalué le cours comme une révélation d'une situation dont « ils n'avait jamais imaginé » qu'elle pouvait être si grave.

Les projets finaux présentés par les étudiants, consistaient, entre outres, « des enquêtes d'opinion », des entretiens, des présentations de slides, d'un spectacle de marionnettes, d'un vidéo et d'une sculpture. Ce qui montre à quel point le professeur Panikkar était vraiment flexible et ouvert aux propositions et à la créativité des étudiants.

Un autre document titré « *Take Home Final* », prouve qu'il y a eu quand-même aussi une évaluation disons plus traditionnelle, dans laquelle le professeur demandait ses étudiants de composer « un 'épigramme' ou 'proposition' », basés sur « les lectures, les conférences, les films et les discussions » du séminaire, qui « devrait résumer et cristalliser [...] la question centrale de la classe » en « pas plus d'une phrase » (Panikkar,

---

[386] Behind each of these problems, there stand human beings whose collective dreams, hopes, values, and ideals combine to make up a fabric of awareness and understanding that I call 'myth'. Peace must be fostered between people, and that requires a willingness to accept the mythic world of the other. Peace flows from a kind of 'mythic fusion' in which the hearts and minds of people in conflict come to reconciliation.

1984c). Cette phrase devrait être raccompagnée par « un bref commentaire d'au plus deux paragraphes » pour « expliquer et déballer » sa signification, c'est-à-dire « énoncer la théorie » et « indiquer comment la proposition doit être réalisée ou mise en pratique » (Panikkar, 1984c). Comme exemple d'une proposition il donnait la phrase : « La course aux armements ne peut être isolée de la question de l'exploitation du tiers-monde » (Panikkar, 1984c).

Il a fini la lettre en remerciant le Professeur York pour son soutien sans lequel le projet n'aurait pas été réalisable.

En revenant encore au livre inspiré par ce projet, *Paix et désarmement culturel*, Panikkar laisse clairement voir sa conception de paix vis-à-vis des défis que la réalité actuelle, où « nous sommes en train de nous arracher les yeux à nous-mêmes » (Panikkar, 2008b, p. 30), impose.

> Nous aimerons soutenir que la paix est le vrai but de la vie humaine. […] Elle ne peut fonctionner en faveur d'un seul et non de tous les autres ; elle est une réalité cosmique et anthropologique, elle n'est pas seulement politique. Nous devons cesser de considérer la paix comme le fruit d'une civilisation ou d'un développement technologique. La violence naît d'un manque d'impartialité du pouvoir. Le système a fonctionné comme ça jusqu'à nos jours. Cependant, maintenant que nous avons touché les limites de cet état de choses dans le monde d'après Hiroshima, ce système ne fonctionne plus. La situation nous contraint à nous reposer la question de la vraie nature de l'homme et de la civilisation. La paix ne peut être construite sur les valeurs des vainqueurs. Le problème de la paix secoue les fondements de l'homme, de la société et de la réalité mêmes (Panikkar, 2008b, p. 23-24).

Voyons finalement quels sont les possibles voies ver la paix dans la conception défendue par Panikkar, après la finalisation du projet et aussi dans la fin de sa carrière académique.

Une possible solution, bien qu'utopique dans l'état actuel des choses, aux obstacles à la paix, serait « non seulement le désarmement unilatéral, mais l'abolition de l'institution militaire » (Panikkar, 2008b, p. 152). Si on regarde le monde aujourd'hui, où il y au moins deux guerres qui occupent l'actualité (celle déjà mentionnée entre l'état d'Israël et le Hamas et celle entre la Russie et l'Ukraine) et qui sont supportées politiquement et financièrement par les pays qui ont plus de pouvoir au monde, surtout par les États-Unis, il reste bien clair que cette abolition est encore plus loin de devenir une réalité. Et ce n'était pas trop différent à l'époque où Panikkar a écrit le livre.

> […] les quatre plus importantes industries de la civilisation actuelle sont l'argent, l'armement, la propagande et le tourisme. […] actuellement la capacité de production de l'industrie mondiale dépasse d'un tiers la possibilité de consommation du monde entier. […] la dette extérieure croisse chaque

> année, comme croissent le nombre des pauvres et celui des conflits armés (Panikkar, 2008b, p. 159).

Dans sa vision, la solution ne pourrait non plus « être technologique […] », puis que la paix « cesse d'être une valeur » « dans un tel système technocratique perfectionné, parce qu'elle devient superflue » et « le plus astucieux, le plus habile […] ou le plus fort imposeront l'*ordre* » (Panikkar, 2008b, p. 156). Il s'explique mieux dans le passage suivant et rajoute un élément très important :

> […] si la science, gnôsis, est ce qui a le plus de valeur, et si cette science est l'apanage de quelques privilégiés, il se forme une inégalité mortelle dans le cœur des hommes et nous ouvrons la porte à la compétition la plus exaspérée. […] Si ce qui est fondamental pour l'homme est de connaître, et si cela se transforme (excepté pour les besoins élémentaires de la vie) en une spécialité pour un petit nombre, nous plantons dans le cœur des hommes une des causes de l'absence de paix. Une culture de paix ne peut être une culture élitiste pour ce qui touche à ce qui est fondamental pour l'homme. On trouve là tous les problèmes de l'éducation. Une culture de paix doit démanteler tous les systèmes d'éducation contemporains (Panikkar, 2008b, p.162).

Un système éducationnel qui vise une culture de paix devrait se tourner vers une éducation traditionnelle dans le sens où il y a une participation de la communauté scolaire au sens large, c'est-à-dire qu'« outre les professeurs, il y a des éducateurs traditionnels, à savoir les parents, les grands-parents, les ancêtres, la famille au sens large, les amis, les anciens, les gourous, les rues, les fêtes et les célébrations, la vie même des gens ou de la ville » (Panikkar, 2008b, p. 156). Il faut que ça soit aussi un projet à la fois « interculturel et multireligieux », puis que « l'un implique l'autre, en vertu du lien intrinsèque entre religion et culture » (Panikkar, 2008b, p. 156).

Cette éducation embrasse aussi « […] toute l'éducation classique de la façon de penser, de parler, de raisonner ou bien de la dialectique, de la grammaire et de la rhétorique ». Mais, elle prend en compte le fait que « celui qui se ferme au dialogue peut être un stratège astucieux mais il est généralement un illettré en matière de » parler, discuter et, « en dernière instance, penser, quels que soient les nombreux calculs et prédictions qu'il puisse faire » (Panikkar, 2008b, p. 180). Celui-ci est souvent le cas de l'éducation dans les pays soi-disant développés, dans la vision de Panikkar.

> Notre civilisation est une civilisation de la raison armée. Notre raison n'est plus science, ni sagesse, ni expérience ; elle est expérimentation et pouvoir. Elle nous transforme en vainqueurs, nous permet de convaincre, contrôler, prédire, dominer. La dialectique est une lutte intellectuelle et, très souvent, une guerre (Panikkar, 2008b, p. 163).

Il faudrait une confrontation « à la raison armée et ensuite la surmonter », c'est à dire changer la mentalité que ceux qui ont le pouvoir ont aussi la raison et que la capacité

de convaincre ou de vaincre l'argument les rendent supérieurs. C'est encore une *metanoia* pour ne plus regarder « l'intellect, la connaissance » comme un moyen de pouvoir ou de domination ; mais comme un moyen « pour faire fructifier, […] pour le salut… c'est-à-dire pour acquérir la plénitude humaine, comme le dit la majorité des traditions » (Panikkar, 2008b, p.163). Il serait ainsi un « désarmement de la raison » pour « parvenir à une paix véritable […] » (Panikkar, 2008b, p.164). Le problème devient, cependant, de savoir comment mettre en pratique cette nouvelle manière de penser, de raisonner, sans « tomber dans l'irrationalité ».

> On nous a dit et répété que la raison doit être notre guide, que nous devons nous méfier des sentiments […]. […] la difficulté se trouve dans l'alternative. Fidéismes, inspirations, sentiments et révélations ont suffisamment montré leur incapacité à régir les destins humains. Un pur volontarisme serait évidemment encore pire. N'allons pas désarmer la raison pour tomber victimes des superstitions antérieures. La raison a un pouvoir de veto non de guide (Panikkar, 2008b, p. 164).

La solution serait plutôt individuelle, dans le sens où on devrait la chercher en soi-même « pour parvenir à être germes – agents libres – d'un nouveau projet cosmique humain, divin, pour le moment dans lequel nous vivons » (Panikkar, 2008b, p. 168). C'est une alternative bien plus radicale « qu'une simple réduction du bellicisme de la civilisation moderne » (Panikkar, 2008b, p. 169). C'est un désarmement qui « ne peut être effectué par aucun décret gouvernemental ni, encore moins, par aucune initiative purement technique : c'est une tâche intégralement humaine » (Panikkar, 2008b, p. 14). La réponse resterait pourtant dans l'humanité, « et, précisément parce qu'elle est ambitieuse, elle doit être humble : collée à la terre (*humus*) et à l'homme (*homo*) » (Panikkar, 2008b, p. 169).

Une solution qui passe par « la décision de l'individu » peut sembler une option assez « vague » et « négligeable », « dans un monde quantitatif […] », où « l'individu compte peu et l'effort individuel s'estompe dans une masse collective qui ne prend aucune décision. […], mais ne prendre aucune décision c'est déjà se décider à renforcer le courant majoritaire » (Panikkar, 2008b, p. 157). Cette décision, finalement, « ne peut se limiter à être simplement négative, anti-technologique, mais qu'elle doit être une décision au bénéfice d'un ordre réalisable aujourd'hui » (Panikkar, 2008b, p. 157).

Il faudrait récupérer « l'*inter*dépendance d'êtres autochtones », qui « s'est transformée en *intra*dépendance de parties fonctionnelles et, pour le reste, facilement remplaçables ». Dans ce genre de système, « personne ne se croit unique, parce que personne ne le pense l'être. L'individu est une pièce minime dans l'engrenage de la

mégamachine » (Panikkar, 2008b, p. 153). Il est aussi un système qui ne considère guère l'élément crucial qui sont les rapports entre l'humain et la Terre.

« […] la Terre, supérieure aux intérêts particuliers de nations ou d'industries déterminées. Et, en disant 'supérieure', on veut dire que la reconnaissance » de son importance « est aussi au bénéfice des parties belligérantes. Pour ce motif, » Panikkar a forgé « le vocable *écosophie* pour indiquer la sagesse de la Terre elle-même. Dans une véritable réconciliation, il n'y a ni vainqueurs ni vaincus. Tous sont gagnants parce que le tout dont nous faisons partie est ainsi respecté » (Panikkar, 2008b, p. 179). C'est-à-dire :

> Quand l'homme rompt sa relation avec la terre en voulant se suffire à lui-même, il se transforme en monstre en voulant la dominer, il se détruit lui-même. La conscience écologique contemporaine nous dit quelque chose à ce sujet. Quand l'homme rompt sa relation avec les cieux et prend son indépendance, il se transforme en automate qui détruit les autres ; la situation historique nous le montre aujourd'hui de façon concrète (Panikkar, 2008b, p. 66).

La relation entre l'humain et la terre fait aussi partie de la vision cosmothéandrique, qui est « constitutive de la réalité », puis que toutes activités humaines sont aussi « reliées à l'univers tout entier ». Ce dans ce sens-là aussi que Panikkar affirme « que la paix est plus qu'une affaire purement politique » et que sa « précarité » a « peut-être des racines plus profondes que celles de l'engrenage défectueux de la machinerie politique » (Panikkar, 2008b, p.66). C'est une question qui a plusieurs faces, notamment, « anthropologique, terrestre et aussi théologique » (Panikkar, 2008b, p. 155).

La rupture de la corrélation humanité-terre a eu par conséquence la désensibilisation de l'être humain, surtout à l'Occident, vers « la mentalité technocratique », qui cherche « toujours des solutions sans aller jamais jusqu'aux causes » et, ainsi, a créé la bombe atomique, par exemple. Panikkar appelle ça « un 'avortement cosmique' » en le comparant au sujet aussi polémique et sensible de l'avortement tout court.

> Nous sommes extrêmement sensibles face à l'avortement physiologique de la mère qui, évidemment est un problème très sérieux. Mais qui, dans notre monde « développé », a eu assez de sensibilité (en dépit du cri de presque toutes les cultures du monde, que nous voulons marginaliser en tant que « folklore ») pour percevoir qu'ouvrir le sein de la matière (à savoir l'atome) est un avortement cosmique ou plutôt un viol aux proportions catastrophiques ? […] il semble que personne ne veuille vraiment dénoncer l'avortement cosmique qui représente un crime de lèse-Terre. On déclare la guerre à la Terre et on prétend que la paix règne entre les hommes. La matière aussi ressuscite. La paix est aussi une réalité cosmique (Panikkar, 2008b, p. 176).

La « technocratie », dans le sens attribué par l'auteur, est un système qui « rend la solution impossible », puis qu'il ignore les « rythmes de la terre » et, encore pire, il

l'accélère d'une telle façon qui dépasse « la limite de la tolérance du bios terrestre et de la psyché humaine […]. […] Nous avons touché le fond » (Panikkar, 2008b, p. 155). Mais, cette mentalité rend ceux qui sont au pouvoir et l'un tier de l'humanité qui se bénéficient du système aveugle à des solutions aux « catastrophes inévitables si l'on ne décide pas à changer », auxquelles « […] les deux tiers de l'humanité sont de plus en plus inquiets et pleinement conscients » (Panikkar, 2008b, p. 155).

Au fond le problème resterait dans l'incapacité de reconnaître que ces solutions doivent se trouver plutôt dans la sagesse des peuples originaires, puis qu'on se voit comme « la société développée » (Panikkar, 2008b, p. 156) ! C'est certes une véritable difficulté à regarder en face et, puis, de s'avouer que

> les différentes cultures du monde sont davantage que des compléments exotiques et parfois utiles à notre civilisation technocratique dominante ; elles sont plus que de sympathiques folklores pour améliorer notre vision du monde avec une touche de yoga ici et un peu de zen là. Elles sont également des visions du monde et donc des mondes en soi (Panikkar, 2008b, p. 156).

Mais c'est également une difficulté à présumer qu'une solution - pour de vrai - a un « prix à payer », à travers un changement de style de vie, de mentalité, de la culture et une véritable prise de responsabilité :

> […] une paix durable et stable exige le sacrifice (au sens historico-religieux) de nos égoïsmes, sacrifice que nous évitons tant que nous pouvons trouver un "bouc émissaire" (l "*azazel*" hébraïque) sur lequel nous décharger de nos responsabilités - que nous attribuons toujours aux autres : les riches, les profiteurs, les délinquants, les terroristes, les violents, les indolents, les musulmans, les chrétiens, les antidémocrates... L'alternative actuelle à la survie de l'humanité, […] elle exige le changement radical […], c'est-à-dire le changement d'une culture de guerre en une culture de paix (Panikkar, 2008b, p. 17).

La méthode plus adéquate pour en arriver à une telle transformation serait bien-sûr le dialogue dans le sens dialogique défendu par Panikkar, d'abord des « duologues » entre voisins qui se développent « ensuite en 'multilogues' entre les différents peuples de la Terre » (Panikkar, 2008b, p. 20). En se rappelant surtout que « la mentalité moderne, d'empreinte scientiste, a atrophié notre sens de l'unicité de chaque être et de chaque situation » et que ce genre de dialogue « c'est un acte humain, à échelle humaine et à voix humaine, dans lequel les hommes se forgent leur humanité en discutant sur leurs divergences au moyen de la parole » (Panikkar, 2008b, p. 20).

Il s'agit d'un dialogue de niveau existentiel, éthique, mais dans un certain sens aussi mystique, puis qu'il suggère que

> Nous devrions peut-être "prier" en nous asseyant à ces tables, invoquer une instance supérieure qui nous unisse, en reconnaissant une transcendance qui

> est précisément celle qui nous rend dignes et qui nous fera trouver le langage approprié à chaque cas. Nous avons pour tout cela besoin de la sagesse (Panikkar, 2008b, p. 20).

La paix serait enfin « le fruit de la sagesse de qui sait transformer les tensions (destructrices) en polarités (créatrices) » (Panikkar, 2008b, p. 20). Une transformation qui arrive au moment où on choisit le chemin de la paix, qui est aussi le chemin du dialogue, une voie qui se dessine dans l'apprentissage mutuelle. « Les fanatismes et les absolutismes empêchent de cheminer ensemble parce qu'ils nous font croire que nous sommes autosuffisants ou en possession plénière de la Vérité » (Panikkar 2008b, p. 182). C'est dans cette direction que le changement doit commencer impérativement par chaque individu, comme disait le Mahatma Gandhi et c'est aussi ce dont Panikkar affirme à la fin du livre :

> En bref, la paix intégrale de la personne, tant intérieure qu'extérieure, est un impératif pour l'humanité. La théorie de l'évolution soutient la survie du plus fort mais la technocratie moderne a aussi armé le plus faible ; l'alternative est donc la lutte de tous contre tous qui conduit de nos jours à la destruction mutuelle entre les hommes.
>
> Tout homme a droit à la paix parce qu'il en a aussi le devoir. Un changement dans le microcosme personnel est cause et effet d'un changement dans le macrocosme de l'humanité.
>
> SI TU VEUX LA PAIX. PRÉPARE-TOI TOI-MÊME (Panikkar, 2008b, p. 182).

Ce message ne marque pas seulement la fin du projet pour la paix, mais aussi la période académique de la vie de Panikkar qui atteint sa fin. Dans un passage de son journal intime d'avril 1985, où il est déjà à Tavertet (son dernier refuge), il exprime ses doutes sur sa décision de quitter Santa Barbara pour retourner en Catalogne et se marier.

> Hier soir, mes soupçons ont été renforcés que c'était une erreur de faire ce pas - qu'au lieu d'agir sur un coup de tête, je me laissais simplement emporter par les circonstances. Ceux qui acceptent leur propre destin trouvent *le tao* (comme le dit H. Hesse). La question est de savoir si c'est là ou non mon destin [...]. Je suis désorienté. Et je ne me considère pas comme un homme marié, aumônier ou autre[387] (Panikkar, 2018, p. 149-150).

Il exprime aussi un sentiment d'avoir toujours été mal compris et la crainte que ça ne soit jamais autrement. On a l'impression ici qu'il parle de son idéal de vie plutôt monastique et retiré, qu'il vient de commencer à vivre. En décembre de la même année il

[387] Last night my suspicion was reinforced that it was a mistake to make this step - that instead of acting on an impulse I was just letting myself be swept along by circumstances. Those who accept their own destiny find the *tao* (as H. Hesse says). The question is whether or not this is my destiny […]. I am disorientated. And I don't see myself as a married man, chaplain or otherwise.

semble être plus à l'aise avec cette idée et plus sûr d'avoir pris la bonne décision, au moins par rapport au déménagement à Tavertet.

> Mon idéal de Tavertet, c'est la vie contemplative telle que je l'entends - active en même temps, le nouvel ermitage du moine moderne, l'approfondissement d'une vocation personnelle, le silence fécond après une vie active.
> Ma venue à Tavertet me semble d'une importance historique et d'une signification cosmique. C'est un symbole, aussi petit et insignifiant soit-il (et j'en suis convaincu) des changements de notre temps, de la fin du libéralisme, des Lumières, de l'époque moderne, etc., y compris de sa cosmologie. C'est pour cette raison que je ne réagis pas quand on me parle d'argent, de leçons ou d'influence, ou de m'enterrer dans un monde provincial.
> Cependant, s'il s'agit d'une étape cosmique, alors je devrais la faire radicalement et sans trop faire de compromis[388] (Panikkar, 2018, p. 152).

Les rencontres et les expériences qu'il a vécues lors de l'année suivante ont seulement renforcé sa vocation monastique à la place de la vie académique. En revenant de New York après l'une des réunions organisées par Enrico Castelli, il affirme qu'il est toujours bien de connaître ce monde intellectuel, mais qu'il ne se sent pas « un pur érudit » comme les autres. Cependant, il déclare avoir aimé une liturgie dont il a participé avec la communauté Brésilienne newyorkaise (Panikkar, 2018, p. 153).

Au début de l'année 1986, il fait son dernier semestre comme professeur à Santa Barbara et les expressions de son choix deviennent encore plus ferme :

> Oui, je m'affranchis de l'Université ; je vais perdre de l'argent, du statut, du prestige - « c'est fou ». Mais c'est précisément ce que je veux faire : me libérer de tout lien, faire un nouveau pas dans ma vie spirituelle […]. C'est pourquoi mon style à Can Feló[389] doit être différent. Je suis plus moine qu'autre chose. [...] Je cesse d'être un « professeur » pour recommencer à ressembler davantage à un prêtre, non pas pour sacraliser ce monde désacralisé à l'ancienne, mais pour redécouvrir le caractère sacré originel et simple de la sécularité sacrée. Cela ne veut pas dire que je ne suis plus intéressé par mes cours. Hier, j'ai donné le dernier, et je pense qu'il était plutôt bon[390] (Panikkar, 2018, p. 153-154).

---

[388] My ideal of Tavertet is the contemplative life as I understand it - active at the same time), the new hermitage of the modern monk, the deepening of a personal vocation, the fertile silence after an active life.
My coming to Tavertet seems to me to be of historical importance and cosmic significance. It is a symbol - small and insignificant though may be (and I am convinced about this) - of the changes of our time, the end of Liberalism, Enlightenment, the Modern Age, etc., including its cosmology. For this reason I do not react when people talk to me about money or giving lessons or influence or burying myself in a provincial world.
However, if it is a cosmic step, then I should make it radically and without compromising too much.

[389] Le nom de la villa où il habitait à Tavertet.

[390] Yes, I'm freeing myself of the University; I will lose money, status, prestige - "it's crazy". But this is precisely what I want to do: free myself from all bonds, take a new step in my spiritual life (cf. Dhammapada, VII, story 1). This is why my style in Can Feló must be different. I am more a monk than anything else. […] I cease being a 'professor' to go back to appearing more like a priest - not to sacralise this desacralised world in the old way, but rather to rediscover the original and simple sacredness of sacred secularity. This does not mean I am no longer interested in my classes. Yesterday I gave the last one, and I think it was quite good.

Dans une note de 1986 trouvée dans ses archives personnelles, Panikkar a écrit ceci sur son dernier cours :

> Impression du dernier cours, comme cela m'arrive souvent, que je disais des choses si importantes et si urgentes que moi-même je ne pouvais pas les prendre, encore moins mon public. Quelqu'un recevra-t-il un jour le message ? Ou est-ce moi qui dois la transmettre, l'approfondir, mieux la formuler ?
> Il s'agissait, bien sûr, de la technologie, ou plutôt de la technologie complexe qui domine notre époque, et la nécessité de l'éradiquer, c'est-à-dire d'aller à la racine et de là, et non de l'extérieur, de le déraciner littéralement.
> L'émancipation de la technologie implique l'éradication de la technologie. Mais alors que le premier est un processus spirituel, le second est avant tout intellectuel. Alors que le premier implique une attitude spirituelle, le second implique la conscience intellectuelle de la cosmologie brisée dans laquelle nous vivons. Si le théologien doit être aujourd'hui un géologue, le philosophe doit redevenir un sage : le philosophe aux pieds nus[391] (Panikkar, 1986a).

En revenant aux insertions de son journal, le 28 mars 1986, il avoue quand-même avoir besoin d'une « plateforme académique ou liturgique » pour exprimer ce dont il « ressent et pense », parce que dans le fond il est « extrêmement timide » et « un désastre dans les relations ordinaires » (Panikkar, 2018b, p.154). Il est cependant difficile d'y croire vu qu'il semblait être toujours si éloquent dans les vidéos et les entretiens qu'on a pu voir et aussi dans les témoignages de ses élèves et d'autres personnes qui l'ont rencontré personnellement.

Au printemps 1986, dans un bulletin d'information du *Global Peace and Security Program* (GPS) de l'UCSB, John Ernest, qui venait d'être choisi pour présider le programme, a publié une lettre dans laquelle il reconnaissait la contribution de Panikkar et l'informait qu'il « se retirait de l'université afin de se consacrer davantage aux questions de la paix dans le monde ». Il a également informé dans cette lettre que Panikkar serait remplacé par les professeurs Richard Comstock (le chef du département d'Études Religieuses) et Ines Talamantez (une ethnographe aussi du département) (Ernest, 1986, p. 1).

Les actions postérieures de Panikkar par rapport aux questions de la paix et sa possible influence auprès de ses étudiants et ses collègues, bien que dans la pensée

---

[391] Impression of last class, as it happens often to me, that I was saying such important and urgent things that even I myself could not take them, let alone my audience. Will ever somebody get the message? Or it is me who have to pass it on, to deepen it, to formulate it better?
It was, of course, about technology, or rather the technological complex dominating our times, and the need to eradicate it, i.e. to go to the roots and from there, not from the externals, literally uproot it.
Emancipation from te/chnology entails eradication of technology. But while the former is a spiritual process, the latter is primarily intellectual. While the former entails a spiritual attitude, the latter implies the intellectual awareness of the broken cosmology in which we live. If the theologian has to be today a geologian (sic), the philosopher has to become again a sage: The barefoot philosopher.

contemporaine de manière plus générale seront matière des recherches futures. Quelques passages de son journal, toujours en 1986, nous donnes déjà quelques pistes.

Pendant la deuxième partie de l'année il a beaucoup voyagé et a participé des rencontres assez importantes. L'une de ces rencontres a été la 13ème réunion du Centre Catholique International de Coopération avec l'UNESCO, dont il était membre et sur laquelle il a écrit :

> Je vois que mes paroles ont été écoutées, efficaces et même un peu révolutionnaires.
> Oui, je m'en rends compte : une énergie puissante sort de moi, sans même que je le veuille. Et malgré cela, je suis conscient de mes erreurs, petites et grandes. Maintenant, ici, j'aimerais avoir la paix et vivre en paix. Je n'ai aucune ambition pour le pouvoir ou la gloire. Ma vocation monastique-sacerdotale est plus forte que jamais.
> En fin de compte, aussi bon professeur que je puisse être, être professeur n'est pas mon truc. Je ne peux même pas me laisser consumer par mon travail. Et cela, je dois bien le faire. Je ne peux pas non plus m'enterrer dans les livres - le dialogue fait partie de la vie.
> Et c'est le but de mes voyages. Vivre est un jeu poétique et contemplatif ; c'est l'action, ou mieux encore, l'acte qui est une fin en soi[392] (Panikkar, 2018, p. 154-155).

Sur une autre réunion qu'il a eu à la Città di Castello, en Italie en juin 1986, par rapport à la version italienne du livre *Pace e disarmo culturale*, il se rappelle avoir « dit des choses importantes » qu'il « n'aimerait pas être emporté par le vent », puis que le plus important pour lui ce sont les « possibles fruits » de ses efforts (Panikkar, 2018, p. 155). Par efforts, je crois qu'il parle surtout des plusieurs voyages qu'il a dû entreprendre pour faire entendre sa voix. Il les mentionne en se demandant la raison de les faire.

> En fait, je ne peux pas répondre à la question de savoir pourquoi je fais ce que je fais. Shillong, Delhi, Bangalore et avant cela Luxembourg, Wion, Graz, etc., parce qu'ils m'ont invité et que j'ai trouvé que c'était significatif ou même bon de contribuer à ces activités. Et je trouve qu'ils sont bons parce que je crois qu'ils aident, servent, contribuent à la bonté, à la beauté, à la vérité et surtout à la justice, ou simplement pour le bien de ces activités elles-mêmes (Panikkar, 2018, p. 162).

Avec cela, nous finissons cette partie de la recherche sur l'application de la méthode interculturelle, ou plutôt des méthodes interculturelles, dans le projet sur

---

[392] I see that my words were listened to, effective and even a little revolutionary.
Yes, I do realize it: a powerful energy comes out of me, without me even intending it. And in spite of this I am aware of my mistakes, both small and great. Now here I would like to have peace and live in peace. I have no ambition for power or fame. My monastic-priestly vocation is stronger than ever.
In the end, however good a teacher I may be, being a professor' is not my thing. I cannot even let myself be consumed by my work. And this I must do well. Nor can I bury myself in books - dialogue is a part of life.
And this is the purpose of my travels. Living is a poetic, contemplative game; it is the action, or better still, the act that is an end in itself. (Panikkar, 2018, p.154-155)

l'interculturalité comme voie vers la paix, ce qui aurait pu être l'une des principales contributions (et peut-être la moins connue) de Panikkar aux études des religions.

CONCLUSION

Cette recherche visait à faire une étude diachronique des théories du pluralisme religieux et de la méthode interculturelle développées par Raimon Panikkar, dans la période de 1969 à 1987, lorsqu'il était professeur à l'Université de Harvard et de Santa Barbara. Il s'agissait de voir la corrélation entre les disciplines qu'il a enseignées et ses propres théories, leur application dans le projet qui avait comme thèse « l'interculturalité comme voie vers la paix » ; mais aussi d'enquêter sur sa possible contribution aux études des religions. Ce qui, à mon avis, s'est confirmée même si cette contribution est restée dans un cercle fermé.

Dans la première partie, on a traité de la période comprise entre 1967 et 1971, lorsque Panikkar a enseigné comme professeur invité de la Harvard Divinity School et que son domaine de recherche était la philosophie de la religion comparée. J'avais donc pour objectifs principaux de : a) décrire le contenu de certaines des disciplines et séminaires enseignés par l'auteur pendant son séjour à Harvard, b) contextualiser sa base théorique ; c) analyser l'évolution de sa réflexion sur les études comparatives de la religion ; et d) identifier la méthodologie utilisée. À cette fin j'ai analysé la discipline *Interprétation chrétienne de la religiosité des autres hommes*, dans laquelle Panikkar a utilisé des approches phénoménologiques (chapitre 1), philosophiques (chapitre 2) et théologiques (chapitre 3) sur le sujet en question. Tout porte à croire qu'il l'a enseigné dans le cadre d'un cours adressé à des personnes religieuses ou croyantes.

En ce qui concerne la phénoménologie de la religion comme approche de la question de la relation entre christianisme et la religiosité des pratiquants d'autres religions, il a d'emblée souligné l'erreur phénoménologique consistant à comparer deux religions d'un point de vue unique, à savoir la religion parfaite ou « idéale ». Il a ainsi critiqué les études missionnaires sur les autres religions, qui cherchent surtout à les comparer au christianisme. Il lui paraissait particulièrement important de faire une étude des religions comme des « choses vivantes, réelles, efficaces et complexes ». A propos de la théorie de l'épochè phénoménologique, elle restait utile selon lui, mais seulement lors d'une première étape, lorsqu'on s'introduit à la connaissance d'« une religiosité particulière ». En revanche, elle lui paraissait devenir moins utile lorsqu'il s'agissait d'aborder plus frontalement la question de la rencontre entre les religions. Il lui apparaissait en effet impossible de mettre nos convictions de côté et notre foi entre parenthèses dans cette opération. Il rappelait aussi l'éternelle réminiscence du complexe de supériorité à la fois chrétien et occidental, dont il serait impossible de se départir dans

le cadre d'une telle rencontre. Ainsi, les questions clés auxquelles Panikkar cherche une réponse seraient les suivantes : « Comment puis-je comprendre l'homme qui a une autre compréhension de la compréhension ? Comment puis-je comprendre un homme tel qu'il se comprend lui-même ? » La transcendance du logos serait directement liée à cette compréhension et à la confrontation avec ce les autres religions, qui demeurerait toujours un grand défi pour la conscience chrétienne. L'erreur de cette pensée (phénomenologique) se tiendrait dans le fait de croire que l'obstacle empêchant d'atteindre ce consensus serait la foi et les convictions elles-mêmes, alors que le véritable obstacle serait en fait leur conceptualisation ou la prétention de rationaliser la foi. J'en ai conclu que Panikkar se référait à une expérience, qui ne passerait pas nécessairement par l'intellect ou seulement par l'intellect. Les concepts étant en eux-mêmes limités, la conscience non conceptualisable « la plus importante » serait ainsi « l'autoconscience ». Lorsque nous sommes conscients de nous-mêmes, nous sommes également conscients qu'il est impossible de nous inclure entièrement dans un seul concept. Ce n'est que si, à la manière des enfants, nous « transcendons les concepts et la pensée conceptuelle, que nous pourrons nous débarrasser de tout pré-concept ».

Il admet aussi que l'approche philosophique pose un autre grave problème, car elle suppose de prendre au sérieux notre « condition humaine et notre capacité intellectuelle », sans véritablement nous soumettre à des « instances externes ». En même temps, il y assume pleinement cet engagement académique, celle d'un « vrai philosophe ». Et, sans renoncer à sa conviction, il se met dans une position d'ouverture et de vulnérabilité, de fragilité, en acceptant la tension et le conflit inhérents à cette position. Il avertit ses élèves que s'ils ne veulent faire que peu de travail et ne s'intéressent qu'à l'idée de recevoir un titre, ils sont « malhonnêtes avec eux-mêmes et avec la société », parce que l'effort philosophique exige un dévouement de toute la vie.

Par rapport à la question herméneutique dans le cadre de l'approche philosophique, ce qu'il avait l'intention d'aborder est l'application de celle-là non pas seulement au texte, mais aussi à l'être humain. Le problème qui se pose, alors, est celui de la compréhension de l'être humain par le biais du mythe. Selon lui, cette même attitude serait possible à l'égard des êtres humains et la façon d'accéder à la conscience de ceux avec qui on est en relation. On a remarqué l'importance qu'il y avait à bien identifier ce « désir de comprendre » l'autre, puis qu'il est à la base de plusieurs développements de la pensée de Panikkar, en particulier en tout ce qui concerne le dialogue interreligieux. On a souligné aussi l'idée de l'auteur que la connaissance, dans ce cas, doit aussi passer

par la sphère de l'amour et ne pas se limiter à une relation sujet-objet. Tout autre type de relation inséré dans le « schéma sujet-objet » ne présuppose pas ce type d'amour et de compréhension. Et ce serait la grande force, mais aussi la principale faiblesse du monde occidental, puis qu'il n'y a pas de sujet, ni d'objet, sans relation. Et si nous regardons la perspective de l'objet, ce sera toujours aussi un sujet en soi. C'est-à-dire, qu'il ne s'agit pas de traiter l'autre comme un objet qui est là pour me fournir des informations qui peuvent alimenter mon intellectualité et développer ma connaissance spirituelle. Il parle de cette compréhension de l'autre comme d'une révélation permettant de revenir à la question de l'herméneutique, lorsqu'il dit qu'il ne s'agit pas seulement d'une « interprétation de l'autre », mais d'un « processus de croissance mutuelle de la conscience » et de l'être (Panikkar, 1967, p. 75).

Ce que la recherche rend évidente est que la question de la compréhension et de la rencontre entre les religions et les cultures dans l'œuvre de Panikkar passe forcément par la question du mythe. Panikkar regarde le mythe comme un « contrepoint » au domaine du logos dans la pensée occidentale. La croyance est nécessaire, parce qu'en utilisant le seul logos, c'est à dire la pensée logique pour approcher le mythe, le résultat se montre alors forcément faux et parfois même immoral. C'est pour ça qu'il propose le concept de transmythisation ou de remythisation pour permettre de penser la transformation du mythe en lien avec le logos et non plus sa seule disparition sous l'examen minutieux de la raison. Il évoque ainsi le sens retrouvé du mot dialogue (dia-*logos*), où le logos est en relation, un pont entre deux (ou plusieurs) porteurs de ses propres mythes. Il faut ainsi mettre le mythe et le logos dans une relation permettant leur enrichissement mutuel ou, comme il certainement aimerait dire, dans une relation *advaita*. De cette façon, on peut comprendre que la base du dialogue ne peut être finalement que le mythe, ou bien encore le duo *logos-mythos*. C'est une espèce de communion dans le mythe qui est à la fois parlé et écouté avec le *logos,* ce dernier agissant plutôt comme symbole, en agissant plus comme un pont que comme un filtre rationnel et logique. Les mythes font ainsi partie des expériences primordiales de l'être humain dans sa quête du sens de la vie et dans l'élaboration d'une réalité qui le dépasse, puis qu'il est tellement immergé dans le mythe qu'il ne s'en rend même plus compte. C'est une compréhension, toutefois, qui passe par le domaine de la foi. Reconnaître l'importance de la foi et du mythe apparait donc comme fondamental pour que la rencontre interreligieuse et le dialogue soient réellement fructueux.

Dans le chapitre 3, à cette étape de la recherche, on a pu déjà remarquer que Panikkar a radicalement changé de point de vue durant la courte période allant de 1964 à 1967. Au départ en tant que théologien se réclamant d'une théologie plutôt inclusiviste, il s'est mué en professeur qui défendait l'ouverture théologique et ce qui sera plus tard nommé le pluralisme religieux. En 1964, l'année où il a quitté l'Opus Dei, il parlait de la communion naturelle « *dans, à travers, pour et à partir du* Christ » entre les chrétiens et les membres d'autres traditions religieuses. Même si je ne suis pas d'accord avec une telle application d'une définition chrétienne de rédemption comme étant également une vérité pour toute l'humanité, puisque cela témoigne plutôt du côté inclusiviste propre à l'auteur, on doit quand-même remarquer qu'on trouve ici les prémisses d'une pensée qu'il développera plus tard dans son projet pour la paix. En critiquant à ce qu'il appelle « une théologie des religions », Panikkar commence à entrer dans la sphère de ce qu'il appellera plus tard la méthode interculturelle et amorce ainsi sa théorie du dialogue intra-religieux.

Pour résoudre la question spécifique de la relation entre chrétiens et non-chrétiens, Il propose une approche anthropologique, qu'il nomme « théologie anthropologique ». Celle-ci sera aussi la base de l'anthropologie interculturelle qu'il a développé à Santa Barbara.

En analysant la façon dont il a conduit cette discipline, j'ai remarqué que le fait d'être conscient du facteur humain dans la question religieuse et celle de la religiosité de l'homme fait pleinement partie du parcours académique de l'auteur. La description de Panikkar de la manière dont ces séminaires ont lieu, démontre son intention claire d'enseigner, non seulement à travers des concepts, mais aussi par le biais de l'expérience proprement humaine. C'est-à-dire que sa théorie était également mise en œuvre dans sa pratique académique, parce qu'il qualifie de connaissance amoureuse.

Dans la deuxième partie, on a vu que, si à Harvard, Panikkar était toujours spécialisé dans le domaine de la Théologie et surtout de la Théologie Comparée, lorsqu'il commence à enseigner à l'Université de Californie Santa Barbara (UCSB), il s'insère dans les Études Religieuses et plus spécifiquement dans les études interculturelles sur la religion. On a vu aussi que l'embauche d'un prêtre catholique, théologien, ex-Opus Dei, etc. n'a cependant pas été bien vu par tout le monde dans cette dernière institution. En dépit de cette résistance initiale, il a joué un rôle assez important dans l'établissement du nouveau département des Études Religieuses à l'UCSB, participant à la refonte du programme doctoral en « Études Interculturelles et Interdisciplinaires en Religion » avec une attention spéciale portée aux « Études Interculturelles dans les Traditions

Religieuses », dont « Panikkar et Gerald J. Larson ont assumé la coordination ». De 1972 à 1984, il a donc dirigé un séminaire sur l'*Anthropologie Interculturelle de la Religion*, dans lequel il a enseigné plusieurs disciplines, en partant du principe que « les études interculturelles posent des problèmes méthodologiques appropriés » (Panikkar, 1972h, p. 1). C'est en ayant cela en tête qu'il a développé au long de cette période sa méthode interculturelle.

En cherchant à comprendre ce qu'il entendait par « anthropologie interculturelle de la religion », dans le chapitre 4, j'ai commencé par sa conception de la religion comme essence de l'être humain ou la « religiosité », intrinsèquement liée au contexte culturel dans lequel il évolue. On a ainsi vu que, pour lui, la religion est à la fois une essence, une langue et une valeur culturelle pour les êtres humains et que notre nature religieuse est fondamentalement liée à la recherche perpétuelle de réponses aux « questions essentielles » et au sens de la vie (Panikkar, 2016b, p. 27). De telles questions seraient, par conséquent, le germe fondamental donnant naissance au dialogue entre les êtres humains. En ce sens, la rencontre religieuse est une rencontre qui a lieu lorsque nous relions notre essence « religieuse », à travers un pèlerinage qui est à la fois : extérieur, en allant à la rencontre de l'autre ; et intérieur, en allant « au centre de soi » et en s'immergeant dans sa propre essence. Nos vérités sont mises à jour, mises à l'épreuve dans la rencontre avec l'autre, qui est aussi dans sa propre recherche.

La question que l'on a posée est de savoir dans quelle mesure de tels préceptes peuvent être réellement mis en pratique, au sein de l'humanité actuelle. Mais, en même temps, je comprends qu'il s'agit plus d'un exercice que d'une prérogative inflexible. Après tout, un tel exercice me semble plutôt être un présupposé existentiel fondamental. Il s'agirait donc d'un « processus de compréhension authentique », où il faudrait comprendre l'autre non seulement intellectuellement, mais avec tout notre être. Ce « processus » influence donc aussi l'autre avec qui l'on est en relation. C'est-à-dire que l'on partage un terrain commun et qui enrichit et modifie chacun.

L'interculturalité commence donc à partir du moment où des chemins se croisent. Les défis principaux dans ce parcours seraient cependant de faire tomber « des malentendus et préjugés », de construire « des méthodologies de rapprochement et d'herméneutique ». La question qui se pose est de savoir qu'elle serait la méthode pour que, « à partir d'une perspective donnée, en arriver à comprendre un autre point de vue ? ».

Tout cela démontre l'importance pour l'auteur qu'il y a à plonger dans la culture de l'autre, celui auquel le dialogue est destiné, afin de ne pas courir le risque de l'inscrire dans nos propres « catégories de compréhension » (Panikkar, 2013, p. 268). Les différences ne doivent pas rester abstraites, mais comprises dans leur profondeur, c'est-à-dire dans le contexte culturel même qui les a engendrées, le berceau des traditions religieuses. Ce qui démontre encore l'importance qu'il y a de travailler en même temps sur les dialogues interculturels et interreligieux et ne pas les considérer comme des domaines distincts. Par ailleurs le dialogue interreligieux (ou interculturel) doit être accompagné d'un dialogue intrareligieux. Panikkar ne mentionne pas le terme intraculturel, mais il me semble pertinent dans le cas des dialogues interculturels. L'immersion dans sa propre tradition doit se faire dans ce sens où il exige une même réévaluation, une humilité dans le fait de voir qu'elle n'est pas autosuffisante ou concluante, mais qu'elle peut être élargie et même reformulée, à partir du contact avec d'autres compréhensions de soi. Il est également possible – de cette manière - de trouver des points communs entre les religions. Cependant, cette communication exige une profonde ouverture de la part des religions et la reconnaissance par tous que, depuis toujours, des traditions ont été créés, reformulées et actualisées, sur la base d'échanges avec d'autres cultures. Il doit donc y avoir une *métanoïa* dans l'humanité pour qu'il y ait une véritable transformation des relations humaines sur notre planète et à la base de ces nouvelles relations, le dialogue.

Dans le chapitre 5, la théologie du pluralisme religieux a été revisitée dans un séminaire qui s'appelait *La sémantique du pluralisme religieux*. La lecture de ce dernier m'a aidé à comprendre ce qu'est devenu le pluralisme du Panikkar de 1977 par rapport à celui de 1967 : un pluralisme qui ne serait plus seulement religieux, mais aussi culturel. Cela a commencé par sa remise en question du mythe du pluralisme. Ce dernier s'illustre avec la parabole de la Tour de Babel comme analogie du désir que tout le monde puisse parler la même langue et se retrouver unis dans un micro-univers, inhérent à la nature humaine. La destruction de la tour serait alors le début, dans un sens biblique, de la pluralité de langues, de cultures et de traditions qu'on peut constater jusqu'à aujourd'hui et qui est encore plus visible en raison du progrès technologique et de la communication. Cette pluralité, cependant, ne doit pas être confondue avec le pluralisme, car la première est davantage liée à l'objectivité, alors que le second se produit à priori dans une sphère d'abord subjective, l'objectivité survenant après. C'est-à-dire que lorsqu'une telle

pluralité affecte notre propre vision du monde, nos valeurs religieuses et culturelles, notre subjectivité, c'est là que la conception du pluralisme *panikkarienne* peut entrer en jeu.

L'auteur propose alors encore trois types d'approche : philosophique, phénoménologique et anthropologique. L'approche philosophique démontre que l'a-dualisme est bien ce qu'il entend par pluralisme. L'a-dualisme regarde la diversité comme quelque chose de positif sans aucune intention de l'unifier dans quelque système que ce soit ou encore de la réduire à un dénominateur commun. Il reconnaît ainsi le caractère pluraliste de la réalité. Les conflits deviennent des occasions de création, de compréhension et de croissance mutuelles. C'est pour cela que j'en ai conclu que ce que Panikkar appelle pluralisme se lit à travers sa vision trinitaire et sa compréhension de l'*Advaita* hindou. On peut penser qu'il a gardé l'expression « pluralisme » pour être plus intelligible pour le public chrétien occidental. On peut se demander cependant, si cela n'a pas généré plus de confusion que d'éclaircissement du concept, alors que le pluralisme que Panikkar défend de son côté est essentiellement différent.

L'un des principaux échecs rencontrés par le pluralisme se situerait au niveau historico-politique. On y trouve ainsi les conflits à la résolution desquels les « méthodes démocratiques » ne sont pas suffisamment efficaces. Et « les changements positifs », qui « ont été nombreux », « sont arrivés grâce » à ceux qui se sont manifesté de façon pacifique. L'activisme pacifique pourrait pourtant être une réponse à la problématique posée par le pluralisme dans le cadre d'une approche phénoménologique.

On a vu que, par l'approche anthropologique, on peut aussi découvrir la nature pluraliste de l'être humain. J'ajouterais à celle-ci l'approche mystique, quand le pluralisme correspond à ce que Panikkar appelle la « diversité radicale ». C'est-à-dire une attitude cherchant à maintenir l'harmonie (« l'ordre cosmique ») sans nier la diversité, et qui voit la beauté de l'unité tout en reconnaissant les singularités et les différences.

En ce sens, le pluralisme n'est pas seulement une théologie, une théorie ou un nouveau paradigme de la modernité, mais une expérience, une attitude. Il faudrait reconnaître que l'être humain lui-même est pluraliste et n'a aucun moyen de connaître toute la vérité, sauf à condition de respecter et d'être ouvert au pluralisme inhérent à l'autre et sans pour autant nier qu'il y ait quelque chose qui est « au-delà de la compréhension » de tous. Accepter l'existence d'une « force transcendante » est, pour Panikkar, la prémisse de l'existence d'une « société pluraliste ». Et accepter « la non-reconnaissance de l'équivalence des diverses visions du monde, religions, idéologies et systèmes » est bien

une *attitude pluraliste* dans le sens *panikkarien*. C'est d'ailleurs pour cela que Panikkar défend l'idée que le pluralisme est de l'ordre du *mythe* et non pas du *logos*,

Après avoir actualisé la position de Panikkar par rapport au pluralisme religieux, devenue beaucoup plus ouverte, voire pluraliste que celle qu'il prônait dix ans auparavant, – on trouve un Panikkar plus laïc, plus académique et moins attaché à une seule tradition, notamment catholique.

Les questions principales adressées par lui dans son séminaire de 1977 ont trait à la relation de conceptions soi-disant universelles dans un cadre interculturel, comme peut l'être le Nom de Dieu. Panikkar y a souligné « la question de l'identité » comme centrale pour l'humanité à cette époque de l'histoire. Les réponses aux questions comme « quoi ou qui sommes-nous ? » concernent les peuples de « toutes les cultures » et sont « tapies dans chaque conscience humaine ». Le problème est de savoir comment répondre à des telles questions d'une manière universelle, valable pour tout monde ? Et, en plus, sans étouffer l'identité individuelle, soi-disant concrète, de chaque personne humaine ? Et si on s'interroge ainsi en ayant comme point de départ nos visions du monde, nos traditions, c'est encore plus difficile, voire impossible, de trouver une réponse qui soit véritablement universelle dans un monde qui, est pluriel, divers et qui exige une ouverture envers celui avec lequel on est presque obligé de cohabiter.

Pour obtenir une réponse positive, il faudrait que le salut chrétien soit à la fois concret et universel, valable pour toute l'humanité. Mais, les valeurs chrétiennes appartiennent à une culture et à un contexte spécifique et, pour qu'elles soient réellement des universaux il faudrait que les gens des autres cultures, des autres religions, les incorporent et les comprennent entièrement.

C'est aussi pour cela qu'il faut faire une distinction entre le texte et le contexte, puis que le texte ne peut être réellement et correctement compris que pris dans son contexte. Cela implique de pouvoir l'interroger et de l'interpréter comme tel, pour en arriver à la texture, c'est-à-dire à la richesse et à la complexité des interactions humaines. Il est pourtant nécessaire de faire une analyse aussi du changement des contextes tout au long de l'histoire pour que le texte continue à avoir du sens ou, alors, pour qu'il soit de nouveau adapté au nouveau contexte. Et cela est aussi vrai pour le message universel du salut chrétien, dont le contexte « a changé si radicalement ». Ce dernier doit donc s'adapter à cette nouvelle réalité.

Dans cette même optique, Panikkar affirme qu'il faut aussi comprendre comment on peut discerner entre le Christ concret, la personne humaine de Jésus, et le symbole qui

pourrait avoir une connotation universelle. Quelle est la relation entre le nom et le symbole ? Il pense que le nom n'est pas proprement la chose nommée, mais une partie de cette chose, parce que le nom a aussi besoin d'une signification. C'est à dire que le concept attribué au nom (logos) est devenu plus important que le mythe qui lui est attribué.

Pour Panikkar, « 'Jésus' n'est pas le nom révélé, mais il révèle » ce qu'il appelle « le Supernom » (Panikkar, 2015, p. 262). C'est comme si le nom permettait de sortir « la chose nommée de son isolement », de sa cachette. Le nom représente la rencontre entre le « concret et l'universel », mais il peut aussi devenir plus concret encore lorsqu'il est monopolisé, dominé, utilisé ou manipulé « par une classe, une caste, une culture particulière, etc. » Le nom et la personne de « Jésus Christ » révèlent le Supernom. Il est ce qui rend la personne « unique ». On conclut donc que même dans sa vision pluraliste soi-disant plus radicale, Panikkar continue à prendre le Christ comme paramètre ultime. En même temps, il reconnaît encore toute la difficulté de la mise en place d'une Théologie des Religions en raison de cette grave question christologique.

Cette thèse du *Supernom* a été d'une certaine manière aussi défendue par Panikkar dans son livre sur la *Christophanie*, publié en 2004. Le fait qu'il en avait discuté avec ses étudiants précédemment démontre non seulement combien il se sentait plus à l'aise avec eux, mais aussi que les discussions en classe étaient à l'origine (ou parallèles) de quelques concepts et idées qu'il a développés et/ou publié plus tard dans sa vie. Ce qui répond à l'une des problématiques de cette recherche.

On a pu aussi remarquer une évolution dans sa façon d'enseigner le même sujet, et la dynamique de sa réflexion, qui, dans la relation avec les étudiants, systématise mieux ses conceptions. Dans le séminaire, il a expliqué qu'à travers le symbole, le langage deviendrait plutôt une vision de monde ou peut-être une traduction de cette vision. Il défend que ce qui « manque, en vérité » est « un langage commun ». Il faut donc différentier selon lui « langage commun » et « langue universelle ». Heidegger me semble avoir influencé cette pensée.

Comme les mots, les symboles religieux ne peuvent pas être directement « traduits » dans une autre tradition, car ils ne peuvent pas être objectivés. Ils doivent ensuite être « transplantés », avec la « vision du monde qui correspond » à leur signification et sont cependant susceptibles d'être resignifiés. Mais tous les symboles ne peuvent pas être transplantés. Ils ont besoin de conditions appropriées, c'est-à-dire que « le traducteur » doit aussi être un locuteur de cette langue étrangère, de cette tradition étrangère. Et,

comme toute langue, la religion est ancrée dans une certaine culture, avec une certaine vision du monde. Les religions sont en effet nées et se sont développée dans « une réalité spécifique d'un groupe humain », et elles sont donc intrinsèquement liées aux valeurs culturelles de ce groupe particulier. Ici, on voit une contribution directe et utile aux études de la religion, surtout de la religion comparée et du dialogue interreligieux et interculturel.

Panikkar a donc mis en lumière « certaines réflexions sur les études interculturelles », la première étant qu'il faut discerner le pluralisme d'une idéologie pluraliste, où les voix de ceux qui sont considérées « les minorités » sont devenues plus intéressantes et « (mieux) respectés ». Une telle « ouverture » pourrait encourager une croyance trompeuse en la « 'tolérance' et en la supériorité » d'une « mission mondiale et même universelle », mais elle dévirait donc en une idéologie et une fausse ouverture au pluralisme. Cette distinction m'évoque directement notre actualité, quand le mouvement *woke* reste toujours mal compris jusqu'à en devenir une arme du marketing. En même temps, les actes contre les minorités continuent à s'accroître, en particulier au Brésil, le pays où l'on trouve les plus hauts taux d'assassinat de la population LGBTQIA+, sans compter les chiffres de morts très supérieurs au sein des populations noire et indigène par rapport aux autres. C'est pour cela que Panikkar défend une attitude pluraliste et pas seulement un discours ou une tolérance théorique.

Pour conclure le séminaire et dans un souci pédagogique, Panikkar a demandé aux étudiants d'écrire un « sutra », un petit paragraphe pour faire un premier bilan des points traités qui pourraient être mis en pratique. Il est intéressant de voir comment chaque étudiant y a mis un peu de lui-même, mais aussi l'influence de la pensée de leur professeur. Tout ça m'a confirmé dans l'idée que le travail académique de Panikkar et son rôle de professeur étaient totalement intégrés à sa propre vision de monde et à son évolution, passée d'une vision trinitaire interreligieuse à une vision plutôt séculière, même si elle reste toujours mystique et interculturelle. Les sutras des étudiants démontrent aussi son impact sur la pensée et la vie même des étudiants qui n'étaient pas seulement à la recherche d'un diplôme, mais se comportaient plutôt comme des disciples avides d'un guide dans leur vie personnelle et/ou spirituelle.

En 1981, Panikkar a consacré un séminaire à *La nature des Études Religieuses*, dont j'ai analysé dans le chapitre 6 conjointement avec une conférence interne à la faculté du Département des Études Religieuses qui a eu lieu cette même année. Les deux événements traitaient du sujet du développement, des caractéristiques et des difficultés de cette discipline dans le contexte étatsunien. Et ça a été la conférence où Panikkar a,

apparemment pour la première fois, suggéré sa méthode interculturelle comme méthode disciplinaire devant être privilégiée au sein du département. Il a insisté aussi sur l'importance de pratiquer l'interdisciplinarité. On a pu aussi remarquer l'emphase mise à l'histoire de la discipline, qui serait selon lui en crise ; à sa fonction dans l'académie et dans la société ; et à sa méthode.

Panikkar décrit ainsi une crise au sujet de « l'existence » de la discipline dans le domaine académique, qui se refléterait également dans le « fonctionnement » même du département au sein de l'UCSB. En remontant aux racines mêmes de la discipline, il a cherché à savoir en quoi cette crise lui paraissait si importante, mis à part le fait qu'elle incitait à l'autocritique. Sa réponse est qu'elle est liée à une caractéristique des Études Religieuses, « où tous les éléments » se rejoignent, et ils sont tous liés « à la situation même de la civilisation d'aujourd'hui », elle aussi en crise.

La discussion sur la fonction de la discipline dans le monde académique et dans la société a abordé la question de l'objet même de « religion » et ce qui peut ou doit être étudié à son sujet. Cette question cruciale a toujours été présente dans les débats qui se sont tenus à l'UCSB et - d'une certaine manière – persiste encore dans certains milieux académiques, d'où son importance encore aujourd'hui. La crise de ce concept se propage aussi à ce qui est considéré comme des problèmes religieux, puisque « pour une proportion croissante d'adeptes des religions traditionnelles, les véritables problèmes religieux se déplacent du domaine du sacré dans son sens classique vers le domaine du profane, sans exclure les domaines politique et technique » (Panikkar, 2016b, p.294). Cette déclaration est en syntonie avec les discussions qui se tenaient alors en Amérique-latine au sujet de la Théologie de la Libération et peut-être aussi avec le développement, quelques années plus tard, des mouvements décoloniaux, en Asie ou en Amérique-latine. Ce qui me fait croire que Panikkar était d'une certaine manière liée à l'origine de ces derniers, une intuition que je voudrais confirmer dans de futures recherches. La solution de la crise traversée par le concept resterait donc dans l'acceptation de la religion comme symbole. Le défi pour les études des religions serait par conséquent dans le fait que l'approche des symboles demande une méthodologie, qui pourrait permettre aussi faire face aux problèmes interculturels. C'est donc à ce moment-là que Panikkar propose sa méthode interculturelle.

En ce qui concerne la fonction de la discipline, on a vu que la plupart des étudiants du séminaire croyait à la possibilité pour les Études Religieuses « d'aider le monde à devenir un meilleur endroit […] à travers » les recherches qui pourraient « aider à élargir

les horizons des personnes dans le monde qui sont en position d'influencer la politique mondiale » et promouvoir « un sentiment de fraternité » en exposant « la tradition religieuse des autres nations » et les « cultures différentes » (Otsuki In : Griffith, 1981, p. 29). Cependant, la question du langage technique et plutôt obscur pour la plupart du reste de la société ne cesse de les préoccuper. Je partage aussi cette crainte que nos recherches restent toujours aussi peu accessibles aux personnes qui se situent hors du monde académique. À mon avis, il faut continuer à vraiment travailler à une diffusion plus large du résultat de nos travaux dans les études des religions.

Sur la question de la méthode à privilégier, Panikkar a choisi de traiter seulement des caractéristiques de ce qu'il considère comme les « méthodes légitimes » des Études Religieuses : la méthode intégrative, la méthode pluraliste, la méthode interculturelle, et l'interdisciplinarité. Deux propositions différentes pouvant être appliquées dans les cours et au sein du département ont ainsi été suggérées par ces derniers au cours du séminaire et par Panikkar lui-même lors de la conférence de la faculté.

Les étudiants ont organisé les sujets de discussions autour des Études Religieuses dans une conclusion qui réunissait les décisions les plus importantes et les questions qui en découlaient au sujet de : « l'étudiant, l'étude, le contenu étudié et […] leur corrélation » (Griffith, 1981, p. 19). Dans la structure proposée, chaque élément « implique ses propres questions » (Griffith, 1981, p. 19). On a ainsi présenté cette structure dans son intégralité au sein de la recherche, car je la considère comme plutôt pertinente, tant pour mon travail que pour les études des religions de manière générale. Il me semble que, même aujourd'hui, elle pourrait être utilisée dans les cours, surtout dans l'introduction autour de l'épistémologie et de la méthode propre à la discipline. Ce serait, là encore, une contribution de Panikkar à la discipline.

Panikkar a aussi proposé lors de la conférence de la faculté un exercice de définition des Études Religieuse à partir de leur « *praxis* d'enseignement ». L'importance donnée aux facteurs interculturel et interdisciplinaire y était là encore évidente.

Pour mettre cette nécessaire interdisciplinarité en pratique, il propose une « collaboration mutuelle avec d'autres Départements », qui enseignent sur des sujets liés aux religions et à l'interculturalité. Le concept d'interdisciplinarité présenté, appliqué à la recherche sur l'interculturalité, pose également la question de la diversité. Panikkar a attiré l'attention sur le fait que les chercheurs et chercheuses doivent non seulement approfondir leurs études sur la base des disciplines disponibles qui abordent le thème des religions, de la culture et de leurs développements, mais aussi être conscients de la subjectivité de

l'objet de cette recherche, compte tenu de sa complexité. En pratique, dans le cadre de l'interdisciplinarité, ce qui manque dans les études sur l'interculturalité, sont, selon lui, les « nouvelles méthodes ». À son avis, l'interdisciplinarité, les hypothèses scientifiques, la nécessité d'acquérir des connaissances dans plus d'une seule religion, font des chercheurs et chercheuses sur la religion des professionnels clés pour la compréhension et la mise en œuvre du pluralisme religieux et de la pratique interculturelle, une idée à laquelle je souscris entièrement de mon côté.

La méthode qu'il a proposée pour les études interculturelles de la religion a été construite à partir d'une trilogie selon laquelle « l'étude interculturelle de la réalité » pourrait offrir des outils permettant de mieux connaître la religion dans une culture donnée. En ce sens la méthode interculturelle doit considérer la religion dans un « sens large ». Il serait cependant nécessaire de repenser les définitions tant du concept de culture que de celui de religion, et la relation entre les deux. Pour que cela soit mis en pratique, il faut vraiment connaître de façon factuelle – mais aussi pour pouvoir l'enseigner – plusieurs « cultures et religions », puisque dans la méthode interculturelle, on enseigne une religion aussi comme une méthodologie qui peut « fournir des outils pour comprendre la dimension religieuse de l'homme » (Panikkar, 1981, p. 4). C'est donc là la prémisse principale de la méthode interculturelle pour les études religieuses.

Mais, on a pu aussi découvrir qu'il n'y a pas qu'une seule méthode qui ait été développée par l'auteur au sujet de l'interculturalité. Il a de plus proposé :

- L'équivalence homéomorphe, qui se résume à faire une simple équivalence entre les valeurs culturelles des différentes cultures et à s'autoriser une hiérarchisation.
- L'herméneutique diatopique, qui se passe lorsque le dialogue intrareligieux à lieu, la rencontre avec l'autre à l'intérieur de l'être. Le résultat de cette rencontre, si elle s'accomplie correctement permet l'émergence d'un langage commun.
- Le dialogue dialogique (ou dialogal), qui consiste à traiter de la compréhension des contextes culturels des différentes traditions et qui favorise la rencontre entre les personnes (et non entre les doctrines).

On en a donc conclu que la méthode interculturelle a lieu dans la pensée de Panikkar à partir de ses études de la religion comparée et théories du dialogue interreligieux accompagné par le dialogue intrareligieux et qu'elle est composé aussi par ces méthodes qu'il a créé pour ces études et pratiques dialogales. C'est à partir de et en

considérant ces méthodes que Panikkar a proposé sa méthode interculturelle spécifique pour les études des religions, en prenant en considération que telles études sont aussi interculturelles et « pluri-religieuses ». On pourrait dire que la méthode interculturelle constitue plutôt des étapes nécessaires pour les études interculturelles des religions et pour son enseignement.

A partir de la thèse de doctorat de Maria Kopecka-Verhoeven, on a vu que la pensée interculturelle de Panikkar a aussi été à l'origine de la philosophie interculturelle apparue dans les années 1980, qui avait comme prémisse d'essayer « d'imaginer le monde et l'histoire autrement que dans une perspective eurocentrique ». L'interaction fondamentale entre culture et langue, mise en avant par Panikkar il y a plus de quatre décennies, est désormais considérée comme le pilier même des études interculturelles. Cela m'encourage à confirmer son importante contribution aux études des religions, qui sont en fait à l'origine de sa pensée interculturelle.

Pour achever cette partie, on a aussi vu que Panikkar parle de sa propre expérience interculturelle et de l'importance de « l'expérience vécue », comme quelque chose d'« ineffable », démontrant par ailleurs l'impossibilité qu'il y a à objectiver la culture. Quelques aspects de sa personnalité m'ont aussi aidé à comprendre l'une des questions posées par cette thèse, notamment celles qui concerne les obstacles à la bonne réception de sa pensée dans les milieux académiques et de mieux comprendre les raisons de son manque de résonance, notamment en France et en d'autres pays du nord de l'Europe. J'ai eu l'impression que ses appartenances multiples, la couleur de sa peau, son accent indéfinissable ont pu jouer un rôle important dans ce relatif échec.

L'année 1983 a marqué un nouveau chapitre dans la vie académique de Panikkar et la troisième partie de cette thèse. Il s'agit du moment où ses théories sur le pluralisme religieux et la méthode interculturelle développés durant la période précédente ont été appliquées dans son programme pour la paix. C'est qu'il appelait l'*orthopraxis*. Dans cette partie on voulait montrer la manière dont Panikkar les avait mises en pratique à travers ses séminaires et dans ses relations avec les étudiants. Tout cela afin de pouvoir confirmer ou non l'impact que cette approche aurait pu avoir eu dans les études des religions et si elle a représenté une contribution significative de Panikkar à la discipline.

Avec l'accès aux enregistrements audios de l'UCSB, étudiés dans le chapitre 7, on a pu analyser le contenu d'une réunion du corps professoral du département des Études Religieuses. Lors de cette dernière, Panikkar a adressé au public composé de ses collègues un discours sur l'importance qu'il y avait à entreprendre de telles études dans le monde

actuel, en donnant comme exemple majeur la question de la paix. Il a expliqué qu'il considérait que la discipline était en crise puisqu'elle ne se confrontait pas assez aux sujets d'actualité, et ne s'attachait encore qu'aux « routine établies » en traitant de la religion comme un simple sujet d'archéologie, une antiquité, une série de « vieux trésors », etc.

En ce qui concerne la situation contemporaine de l'époque, qu'il considérait déjà comme contrôlée par un système technocratique, Panikkar suggérait l'idée que la paix était un problème religieux, parce qu'elle se présentait comme contrepoint à une menace envers l'humanité, à l'origine de ce système. Le monde aurait donc besoin d'effectuer une « mutation radicale » dans son regard sur la guerre qui serait loin d'être un fait naturel, mais le résultat civilisationnel d'un système technocratique. Ce type de « metanoia », devrait intégrer la compréhension de la civilisation comme étant synonyme de culture, de l'hégémonie de la raison contre l'intuition, du soi-disant développement contre la tradition, de la construction des murs entre cultures, etc. Il a défendu l'idée que le grand défi pour l'humanité était l'humanité elle-même au regard d'une possible apocalypse nucléaire, mais aussi d'autres expériences scientifiques incontrôlables.

On a vu que cette idée repose directement dans sa définition de religion comme « voie vers le salut ». Le mot salut est désormais remplacé par Panikkar par le mot Paix. Il a donc proposé une liste de tâches devant être accomplies dans le cadre du fonctionnement même des *Études Religieuses* dans le contexte actuel, à travers l'adoption d'une plateforme interculturelle. Il a présenté aussi les principaux défis auxquels la discipline pouvait être confrontée, en raison de la direction prise par le monde, les religions organisées et le monde académique. Son opinion était que les questions les plus importantes de l'époque devaient être prises en compte par les professionnels de la discipline. Ces derniers ne devaient pas seulement effectuer des recherches, mais aussi tenter de les expliquer et de se positionner par rapport à elles de façon académique, c'est à dire de manière à la fois critiquable et réfutable.

Les réactions à toutes ces propositions de la part de ses collègues de la faculté n'ont pas été très positives et on a pu montrer qu'il existait certaines tensions entre eux et Panikkar. Cela a pu aller jusqu'à une certaine forme de discrimination envers sa pensée ou sa façon de l'expliquer, jugée par certains comme pas assez anglo-américaine, voire occidentale. L'idée de que le Département d'Études Religieuses soit une espèce de liaison entre les différents Départements a aussi été vue comme quelque chose qui pourrait les éloigner de leur essence-même. On a vu que cela a renforcé chez Pannikar son sentiment

de non-appartenance à cette caste et que cela aurait pu être aussi à l'origine de sa décision de prendre sa retraite.

Les deux séminaires que j'ai analysés ont été une démonstration de ce que devait être à son avis la plateforme idéale des Études Religieuses à l'université et un exemple de la mise en pratique de sa méthode interculturelle.

Dans le chapitre 8, *Les fondements interculturels de la paix* estimaient que le grand défi de l'humanité serait la création d'une « nouvelle vision de la réalité » ayant « la paix, l'harmonie et l'ordre » comme véritables objectifs (Rapp ; Weber, 1984, p. 1). La question qui se posait, cependant, était qu'« une seule notion de paix » ne pouvait être imposée, puis qu'il prendrait alors inévitablement la forme d'un « colonialisme culturel », qui ne répondrait donc pas aux demandes de la diversité. Le séminaire se proposait, donc, d'« explorer interculturellement le concept de paix pour entrer en contact avec » différents « messages » et notions de paix émis par les diverses sociétés culturelles du monde. Cela s'effectuerait à partir du point de départ suivant que « le chemin vers la paix passe par la compréhension de l'autre » (Rapp ; Weber, 1984, p. 1). Ce processus exigerait une revitalisation du langage qui permettrait que la seule interprétation qui serait reconnue et validée le serait par ceux qui ont été interprétés. Pour cela il faudrait développer une « conscience symbolique des mots », c'est-à-dire entrer dans la sphère du mythe, à travers le dialogue. À partir de ce niveau de compréhension, Panikkar a proposé aux participants de créer collectivement « un nouveau symbole de paix », en agissant en même temps à tous les niveaux socio-culturel et anthropologique, mais aussi un niveau le « plus fondamental, celui du mythe » (Rapp ; Weber, 1984, p. 4). Pour y arriver, il aurait fallu partager les convictions reflétées par le mythe, ce qui aurait un potentiel d'enrichissement, puisqu'il y a une interaction entre les mythes de chacun. Une telle méthodologie pour évaluer les mythes serait une véritable approche interculturelle permettant de chercher dans d'autres sociétés des « variants culturels », qui pourraient être « constitutifs du symbole » que l'Occident reconnait comme étant la paix.

Panikkar en est donc arrivé à la conclusion que la religion pouvait être une voie vers la paix, même si la plupart des guerres ont souvent eu un aspect religieux ou, du moins, « on leur a cherché une justification religieuse » (Panikkar, 2008, p.65). Le mot paix contient, d'après lui, la sphère religieuse (*pax spiritualis*) *et* la sphère séculière ou politique (*pax civilis)*, qui sont indispensables l'une et l'autre. Et c'est ainsi que la religion peut aussi devenir une voie vers la paix, puisqu'il s'agirait de la dimension proprement religieuse, présente également dans la sécularité, et qui donne à la paix un caractère non

« pas personnel, mais social », que Panikkar a appelé *sécularité sacrée*. La notion de paix expérimentée par les personnes devrait donc avoir autant d'importance dans la discussion que le concept de paix scientifique, académique et intellectuel. La question et ses défis se posent à toute l'humanité, soit de façon collective soit de manière individuelle, puisqu'il s'agit de mettre en cause tous les conforts artificiels que l'homme a créé et qui sont à la fin préjudiciable à sa propre existence.

Dans le séminaire, a aussi été abordé la relation entre la perturbation du statu quo et la religion. À la place de servir à la gestion du statu quo, la paix deviendrait la conquête du « fluxus quo », la reconnaissance que les choses sont en changement continu. La paix ne serait pas, par conséquent, l'absence de la guerre.

Des trois solutions possibles aux conflits présenté dans le séminaire, la résolution, la solution et la dissolution, c'est cette dernière qui serait le plus proche d'une soi-disant « véritable paix », d'« un état d'harmonie ». Il y aurait une relation trinitaire dans les situations de conflit, lorsqu'une personne se dispute avec une autre pour quelque chose qui ne pourrait pas être partagé. La solution, dans ce cas, serait de promouvoir un dialogue dialogique entre elles qui leur permettrait de retrouver un élément commun afin de « subsumer » leur désir de la chose en question.

Les résultats des recherches menées au cours du séminaire ont démontré que les sociétés « qui paraissaient les plus paisibles » ont comme points en commun une « égalité des conditions », une imbrication des éléments spirituels et pratiques vécus en harmonie avec la nature, une certaine autosuffisance, et un isolement par rapport au reste du monde. Les étudiants en ont conclu que ces sociétés « vivaient dans un mythe ininterrompu » très proche de la cosmologie indigène en général, et aussi de la vision cosmothéandrique de Panikkar, où la vie est toujours interconnectée. Dans la culture occidentale, la connexion avec le mythe aurait été, de fait, interrompue.

Cette discussion m'a amenée à juger de l'importance de l'éducation interculturelle et de la méthode interculturelle pour le changement de la culture de la guerre, dont une partie importante serait la reconnaissance du pluralisme culturel. Cependant, pour que cette approche entre la paix et le pluralisme soit bien faite, il faudrait promouvoir un pluralisme de l'acceptation véritable, où les idées absolutistes ne seraient plus tolérées, parce que la vérité serait reconnue comme toujours provisoire et relative et que les traditions ne reconnaitraient qu'aucune d'entre elles ne pourrait avoir « le monopole de la vérité » et prôneraient la nécessité du « dialogue dialogique ». On a vu que, dans ce type de pluralisme, la paix ne serait pas forcément garantie, puisqu'il y a toujours une

limite à ce que l'on peut accepter. C'est pour cela que, pour Panikkar, la paix vue comme une espèce de paradis est de l'ordre de l'inatteignable ; mais qu'en ce qui concerne la « paix dynamique », lorsqu'il y a une tentative de dialogue dialogique permanent si l'on veut garder à l'esprit la possibilité de la réconciliation, elle devient bien plus réalisable. Cela requérrait évidement un changement d'attitude, en particulier dans la culture occidentale qui devrait incorporer les diverses perspectives tirées des autres cultures, davantage liées à une vie mieux connectée à la nature et « moins orientée par le pouvoir et la matérialité ». Cette réponse décrit bien la vision pluraliste de Panikkar, pour qui, obtenir l'harmonie, n'est pas annuler les différences pour que tout devienne un, mais cultiver la convivialité entre les tenants de la diversité. Ca veut pas dire non plus qu'il n'y aura pas de conflits, mais plutôt que ces derniers pourront dès lors générer des dialogues et non l'envie de détruire ou d'exclure l'autre. La diversité, les conflits, les contradictions sont inhérentes à la réalité, donc la paix comme paradis ne peut pas être une paix réelle.

L'autre séminaire, analysé dans le chapitre 9, évoquait surtout la paix prétendument le résultat du seul développement technologique. On a vu que Panikkar a essentiellement employé la méthode de l'interdisciplinarité dans ce projet sur l'interculturalité comme voie vers la paix, en invitant des spécialistes d'autres disciplines à venir présenter leurs idées. Ce cours a abordé les questions les plus importantes et « troublantes » de l'époque, posant un défi « individuel, collectif et académique » à lui-même et à ses étudiants. Ce genre de cours n'enseigne pas une matière déjà étudiée par le professeur qu'il faudrait simplement transmettre, mais suppose une dynamique de « collaboration » entre le professeur et les étudiants, où ils se concentreraient ensemble sur le problème.

L'une des caractéristiques les plus importantes du cours a été la définition de l'interculturalité, c'est- à dire, de démontrer qu'il existe dans le monde d'autres points de vue légitimes, d'autres modes de vie possibles, d'autres valeurs, etc. Pour Panikkar, c'est une tâche que seules les Études Religieuses, en tant que discipline, peuvent accomplir. Alors, il a défendu l'idée que le contact avec d'autres cultures pouvait provoquer un changement dans cette vision du monde qui privilégie la seule rationalité et le primat de la science. Un autre point très important relevait aussi de la nécessité de l'*orthopraxis*, c'est-à-dire l'union harmonieuse entre la théorie et la praxis. En même temps, Panikkar disait qu'il n'était pas dans son intention de créer un « groupe d'action », mais de comprendre l'intégralité du problème pour que le changement à l'intérieur de chacun se

produise, pour que les résultats obtenus ne soient plus alors seulement théoriques ou académiques.

En retranscrivant ses paroles, on s'est rendu compte combien ses mots pouvaient receler un sens parfois contradictoire pour ceux qui l'écoutaient, lorsqu'il affirmait qu'il fallait se positionner, mais pas d'une façon politique ; unir théorie et praxis, mais pas dans une action pratique ; peser sur le système, sans aller vers une action collective, mais à travers un mouvement individuel. On s'est demandé si, d'une certaine manière, Panikkar ne s'est pas toujours tenu sur une ligne de crête toute sa vie. À la fin, il m'a paru qu'il a toujours cherché le mi-chemin ou à partager une synthèse complexe de toutes ses caractéristiques plutôt que de lutter pour une cause ou de planter son drapeau quelque part.

Et faisant référence à l'anthropologie interculturelle et à l'herméneutique diatopique comme méthodes « théorique et pratique » permettant de comprendre l'autre, Panikkar a mentionné que son principal objet était de démontrer qu'on ne peut pas trouver des solutions pour la situation dans le monde en ayant le seul point de vue de la culture hégémonique occidentale. Il faudrait aussi prendre en compte la collaboration des cultures qui « sont en train d'être menacées à la mort » par l'expansion de cette même « civilisation prédominante ». C'est pour cela qu'à la base de la question cruciale, la pointe de l'iceberg, comme la course aux armements et la Guerre Froide, etc. il y aurait des aspects socio-politique, économique, culturel, la colonisation en soi, le racisme structurel, l'exploitation écologique.... Mais, à son avis, ce genre de discours a commencé à perdre de sa force au moment où on s'est rendu compte que « les ressources humaines et physiques » ne sont pas illimitées et que la civilisation technologique connecte le monde entier d'une façon dans laquelle personne n'est exclue de son action. En même temps, les inégalités n'ont pourtant cessé de s'accroître. J'en ai conclu que cette réflexion critique pourrait aussi être le début d'une pensée décoloniale.

Cette situation mondiale demanderait, selon lui, « un nouveau projet pour la culture humaine », où on ne verrait plus l'être humain comme essentiellement violent ou mauvais, ou qui considère celui qui pense différemment comme un ennemi. En ayant l'objectif d'identifier de possibles voies pour ce nouveau projet, Panikkar a défendu la nécessité d'un désarmement culturel et d'une réflexion interculturelle sur l'emploi des technologies modernes. Il a aussi présenté trois idées principales, soucieux que son cours n'incline pas dans une seule direction, puis qu'il serait encore plus grave ou « un colonialisme impardonnable » de présumer que seule la « civilisation occidentale »

pourrait avoir les solutions pour des problèmes devenus globaux. Il a montré alors ce qui serait « une réaction orientale typique et traditionnelle, […] une réflexion historique […] typiquement européenne. Et […] une considération anthropologique » aux questions approchées par la discipline. Dans la réaction orientale, les bonnes intentions, le prestige, les vertus, ne seraient pas suffisantes si l'on n'a pas l'humilité et l'ouverture consistant à comprendre l'autre et comment ce dernier appréhende les choses. L'attitude à avoir serait plutôt celle d'un dialogue dialogique, où personne ne pense avoir la vérité absolue ou être le représentant de la seule voie vers la perfection. La réflexion historique de Panikkar a commencé par une critique de l'absence de conscience historique chez les Étasuniens surtout quand il s'agissait de l'Union Soviétique, en comparaison avec la manière dont les Européens et Européennes regardaient l'URSS comme le symbole de la liberté. La perspective des Étasuniens en général sur cet état des choses lui paraissait totalement déformée, surtout parce qu'elle partait du principe que ce qui est bien pour nous doit être bien pour tout le monde. La considération anthropologique était la construction de l'autre comme un ennemi, parce qu'il est différent ou parce qu'il pense différemment.

Panikkar a décliné quelques mythes occidentaux qui aggraveraient la situation : le syndrome du report, l'idolâtrie de la spécialisation et le pouvoir de l'intermédiaire. À son avis, la partie occidentale du monde aurait une tendance à repousser « les choses réelles » au futur, pour ne pas y penser au moment présent ; on y valoriserait aussi l'intermédiaire, les moyens, plutôt que l'objectif final ; et le « syndrome de la fragmentation » empêcherait une vision globale de la situation. Par conséquent, ce qui sépare affaiblit, puis que c'est seulement dans une vision d'ensemble qu'on peut voir la complexité des choses et donc bénéficier de plus de clarté.

Pour Panikkar, la seule façon d'échapper à ce système serait de ne pas chercher la solution au dehors, mais bien au-dedans. On a remarqué que, très souvent, il propose des changements existentiels individuels pour combattre des problèmes structuraux et on a posé la question concernant l'efficacité et la cohérence de cette approche avec la vision plus holistique qu'il défend également. Dans ce cas précis, Panikkar défend l'idée que le désarmement ne doit pas seulement être un désarmement militaire, mais aussi un désarmement culturel, puis que ce dernier serait à la fois plus durable et aussi plus efficace. Le problème le plus grave dans cette situation serait que lorsqu'on est immergé dans une culture, la compréhension des autres cultures devient de plus en plus difficile, ce qui exigerait encore plus d'interdisciplinarité et de collaboration entre les sciences humaines.

Panikkar a encore rappelé que l'on parle « des pays développés et des pays sous-développés » ou « en voie du développement », des termes qui montrent que pour qu'un pays soit considéré comme développé il doit être armé, avoir des bombes et d'autres objets de ce genre. Il s'est alors demandé si : « La notion de développement peut-elle être utile pour porter le projet d'humanisation, et de la bonne vie, ou sommes-nous sur la mauvaise voie parce que le concept ne peut pas être universalisé ? » Il a proposé donc le remplacement du mot développement par le mot alchimie, qui représenterait « la transformation de la réalité », en mettant une fois encore l'emphase sur le changement radical dont on a vraiment besoin aussi pour ne pas s'autodétruire. Il s'agit d'une mutation qui a comme caractéristique principale « l'emploi technologique », puisque la technologie garde aussi un côté d'une « idéologie pan économique », qui, entre autres conséquences, transforme l'humanité en « société consommatrice ». Il s'agit d'un « phénomène complexe » que Panikkar a nommé « civilisation technologique » ou « compétence technocratique ». Dans une telle civilisation la technologie est bien plus qu'une science appliquée, une théorie, elle est aussi « praxis ». Cela m'a fait penser à ce que Panikkar pourrait aujourd'hui nous dire de l'Intelligence Artificielle largement utilisée aujourd'hui. Car qu'est-ce que l'IA, sinon une création humaine qui peut désormais remplacer l'être humain lui-même dans plusieurs domaines, incluant celui de la connaissance, de la production intellectuelle, de l'éducation…

Pour Panikkar, l'ethnocentrisme, l'anthropocentrisme et aussi le technocentrisme, posent le risque « de l'occidentalisation du monde ». Dans cette « civilisation technologique », il n'y a pas de place pour le mystère, pour l'intuition, pour des croyances, ou ce qu'on appelle des cosmovisions, des autres cultures. De la même façon, plus une culture est liée à la mystique, moins elle est assujettie au pouvoir technologique et vice-versa. Dans la civilisation technologique la connaissance ne passe pas par l'observation, par la contemplation ou par la participation jusqu'à ce que la réalité soit absorbé par le sujet de l'investigation, mais elle a comme base le principe d'intervention dans la réalité afin d'obtenir un résultat, à travers l'expérimentation. Une méthode qui est à chaque fois plus utilisée, bien que cette acceptation ait un peu changé depuis, avec toutes les discussions sur la bioéthique, les droits des animaux, etc. D'un autre côté, la contemplation comme méthode de connaissance pourrait être comparée à une méditation, où on laisse la réalité se dérouler naturellement, de sorte que la clarté puisse arriver à la surface de la conscience, sans que celle-ci n'intervienne pour obtenir un résultat. On pourrait tout de même se poser la question de savoir comment on arriverait à trouver des

médicaments et des vaccins avec cette méthode… Mais, pour Panikkar l'important serait quand-même de savoir qu'en dépit des « énormes résultats » que l'expérimentation et les interventions peuvent donner, ils ne s'agissent pas de méthodes « universelles ». Il compare la revendication d'universalisation de la technologie à la « prétention à l'universalité » du christianisme et du marxisme. Cependant, d'autres cultures, comme les bantoues, les hindoues, les bouddhistes ne penseront jamais une telle universalisation d'une culture, d'une religion ou même des découvertes. Donc, cette revendication représente encore l'abolition de toute singularité et aussi la diversité des traits culturels de différentes traditions. Dans ce monde technologique, la matière est considérée comme morte, bien qu'il y ait toujours des cultures où la matière est aussi vivante que les êtres humains. Panikkar parle aussi d'un « nominalisme ontologique » présupposé par la technologie ou les mots ne deviennent plus que des étiquettes et perdent leur fonction symbolique ou de « pont ontologique », lorsqu'à travers le dialogue, les êtres humains peuvent réellement « communier dans une expérience unique ». Dans la logique du nominalisme les mots deviennent juste « un flux d'informations » ou même un « bombardement d'informations ». Cela m'a fait penser à la solitude qui est devenu un problème contemporain en dépit de la multiplication des réseaux sociaux. On n'a pu - pendant cette partie de la recherche - qu'imaginer les effets de ses mots pour des jeunes Étasuniens quand leur pays était au sommet de sa puissance et supériorité technologiques.

La conclusion principale de tout cela a été « que la planète est malade » et que pourtant, à la fin elle est l'autorité ultime. « La Terre et son énergie » sont « l'employeur », parce que même les chefs des corporations existent à sa seule condition. Comme solutions possibles, Panikkar défend l'idée que l'anthropologie interculturelle remplacerait la vision défectueuse de l'être humain en tant qu'animal rationnel, simple « une machine pensante » ; qu'avec la « conscientisation » de l'existence, d'autres « styles de vies possibles », permettraient de voir les choses différemment, dans un autre genre de catégorie ; que « la démonétisation de la vie » ; la décentralisation, si l'on ne se sent plus « dans le centre du monde », ne serait plus nécessaire et qu'on se sentirait toujours comme marginalisé, à la périphérie. Et ce sont là ses solutions les « plus concrètes ». Mais alors « est-ce que c'est vraiment possible ? », puisqu'elles sont de fait assez subjectives et encore plus difficile à réaliser effectivement. Mais, pour lui, le pire qui pourrait arriver dans cette situation « en raison de l'immensité du problème » serait d'avoir « le sentiment d'une impuissance personnelle », qui pourrait être paralysant. Et c'est cela que le système veut nous faire croire. Sa réponse pour contrer ce genre d'inertie

est de découvrir que la vie est plus que ce qu'on voit réellement avec nos yeux et que même les pires des situations ont une signification cachée, une transcendance, sans laquelle on perdrait nécessairement toute foi en soi et dans la vie. Alors que, si on comprend « la profondeur de la vie humaine », rien ne peut nous empêcher d'avancer.

Et c'est dans cet appel à l'action qu'il a terminé le séminaire, en remerciant ses élèves pour avoir accepté de naviguer sur cette mer « tourmentée » avec lui, mais en leur rappelant aussi que le monde est « beau », malgré toutes ses difficultés et qu'il faut donc essayer de faire « ensemble » tout ce qui est possible afin d'améliorer les choses. Alors, en dépit de la sensation de négativité de sa part, il a quand même essayé de conclure le cours avec un peu d'espoir et avec un discours plus inspirant, ce qui est tout à fait caractéristique de sa personnalité. Il a aussi réaffirmé sa conviction forte en l'utilité « des méthodes et des aperçus des Études Religieuses » pour « faire de la lumière » sur le sujet, puisque « la paix, en vérité, est un symbole religieux », dans le sens du religieux tel qu'il le comprend comme étant de « dimension humaine ». Panikkar a cependant avoué la difficulté qu'il a eu à exprimer ses convictions et encore plus à les « mettre en pratique ». Les étudiants de leur côté ont considéré le cours comme étant la révélation d'une situation qu'« ils n'avait jamais imaginé » qu'elle pouvait être si grave.

On a finalement vu quelles étaient les voies possibles vers la paix dans la conception défendue par Panikkar, après la finalisation du projet et aussi à la fin de sa carrière académique : « non seulement le désarmement unilatéral, mais l'abolition de l'institution militaire » ; un système éducationnel à la fois « interculturel et multireligieux », qui viserait une culture de paix, où il y aurait une participation de la communauté scolaire au sens large ; une confrontation « à la raison armée et ensuite la surmonter », c'est à dire changer la mentalité que ceux qui ont le pouvoir ont aussi la raison ; la réponse resterait pourtant dans l'humanité, « et, précisément parce qu'elle est ambitieuse, elle doit être humble : collée à la terre (*humus*) et à l'homme (*homo*) ». Au fond le problème persisterait dans l'incapacité que nous avons de reconnaître que ces solutions doivent se trouver plutôt dans la sagesse des peuples autochtones, puis qu'on se voit généralement comme « la société développée » (Panikkar, 2008, p. 156) ! C'est certes une véritable difficulté à regarder en face. Mais c'est également une difficulté à présumer qu'une solution a vraiment et toujours un « prix à payer », et ce, à travers un changement de style de vie, de mentalité, de la culture et une véritable prise de responsabilité. La méthode plus adéquate pour en arriver à une telle transformation serait bien-sûr le dialogue dans le sens dialogique défendu par Panikkar, un dialogue au niveau

existentiel, éthique, mais dans un certain sens aussi mystique. La paix serait enfin « le fruit de la sagesse de ceux qui savent transformer les tensions (destructrices) en polarités (créatrices) » (Panikkar, 2008, p. 20). Une transformation qui arrive au moment où l'on choisit le chemin de la paix, qui est aussi le chemin du dialogue, une voie qui se dessine dans l'apprentissage mutuel.

Ce message n'a pas seulement marqué la fin du projet pour la paix, mais aussi de la période académique de Panikkar au début de l'année 1986, quand il a effectué son dernier semestre comme professeur à Santa Barbara. À cette époque, il a exprimé aussi le sentiment d'avoir toujours été mal compris et la crainte que ça ne soit jamais autrement. Il se rappelait avoir « dit des choses importantes » qu'il « n'aimerait pas être emportées par le vent », puis que le plus important pour lui serait de recueillir les « possibles fruits » de ses efforts (Panikkar, 2018, p. 155). Les actions postérieures de Panikkar par rapport aux questions de la paix et sa possible influence auprès de ses étudiants et ses collègues, bien que dans la pensée contemporaine de manière plus générale seront alors matière à de futures recherches.

Je termine donc ce travail de recherche avec l'application de ses théories du pluralisme religieux et la méthode interculturelle ou plutôt, comme on a vu, les méthodes interculturelles dans le projet sur l'interculturalité comme voie vers la paix, ce qui aurait pu être l'une des principales contributions (et peut-être la moins connue) de Panikkar aux études des religions.

Lorsque j'essaye d'approfondir à la pensée de Panikkar, son insertion dans le paradigme pluraliste, dans lequel l'auteur lui-même s'insère également, devient plus claire. Cependant, il y a ici une mise en garde, très cohérente avec sa pensée qui est la critique de la « départementalisation » du savoir, typique de la modernité, et de son désir, exprimé dans des entretiens et des écrits, de ne pas être étiqueté. En d'autres termes, les typologies existent pour donner une direction, mais elles ne doivent pas être considérées comme des catégories cristallisées, car il s'agit de la pensée humaine dans toute sa complexité et sa fluidité. La vision du pluralisme de Panikkar va même au-delà du champ théologique, en présentant des traits philosophiques, tout en restant fidèle à sa critique de la séparation des deux domaines de la connaissance et à sa vision cosmothéandrique (Grassi, 2020).

Les grandes questions qui touchent l'humanité et la création exigent, bien sûr, des indications théologiques cohérentes. La coopération, les dialogues interreligieux et les possibilités de l'interculturalité doivent être vues sous cet angle. Pour savoir quelle est la

diversité des aspects qui interpellent la vie humaine et la terre, en particulier les thèmes de la paix et de la justice et la durabilité de la vie dans le monde, des axes directeurs sont nécessaires afin que la réflexion théologique continue d'être pertinente face aux défis que la société présente et puisse apporter une contribution efficace aux initiatives de rapprochement interreligieux. Comme on le sait, malgré les conflits, les cultures de la violence et des fondamentalismes, les religions et l'ensemble des expressions de la spiritualité sont, dans différentes parties du globe, dans un processus de réflexion continue sur la vie, avec le développement positif des processus d'humanisation et des préoccupation écologique. Dans différents contextes, ces dernières années, les religions se sont révélées pertinentes dans les événements et les processus sociaux et étaient évidemment liées aux traitements des différents aspects de la vie. Cette imbrication avec les multiples dimensions de la vie sociale a produit des actions de différentes couleurs idéologiques, parfois même antagonistes ou générant des formes de violence, parfois en étant des vecteurs pour les bâtisseurs de paix et de justice. Le fait est que l'on ne peut pas nier l'importance publique des croyances religieuses. Par conséquent, aucune culture ne représente le lieu exclusif ou privilégié à partir duquel on peut évaluer universellement les autres. De même, l'auteur affirme qu'aucune religion ne peut être considérée comme la seule vraie et universelle, d'où l'importance des interprétations des éléments conjonctifs de la culture qui rassemblent et articulent les contradictions présentes dans la globalité, mais, surtout, parce qu'ils ne négligent pas les particularités, les singularités et le concret des expériences. Tant le dialogue interreligieux, que le dialogue interconvictionnel et interculturel exigent de la part de différents groupes, l'ouverture et l'écoute de l'autre et l'appréciation critique de l'interculturalité pour la réalisation et l'expansion d'espaces démocratiques et inclusifs, en tenant compte la paix, la justice et l'intégrité de la création.

Compte tenu de ce qui a été exposé et analysé ici, la présence et l'importance de la méthode interculturelle dans les études de la religion, surtout en ce qui concerne les possibilités de coopération et de dialogue a été amplement démontré. Il reste cependant à comprendre quand et de quelle manière cette méthode pourra être utilisée dans la pratique actuelle de la discipline. Si une partie de la solution consiste à trouver des définitions différentes et de nouvelles langues plus inclusives et adaptées au contexte contemporain, notamment pour répondre aux exigences décoloniales, antiracistes et respectueuses de la diversité et de la justice de genre, la méthode interculturelle de Panikkar indique les voies et les défis possibles. Je souligne la nécessité de faire connaître la diversité des cultures et des traditions apprises, mais aussi enseignée, dans le cadre dialogique.

Dans le cadre de futures recherches, il conviendrait de s'interroger sur la valeur d'une telle méthode pour la société dans le monde actuel et par la suite sur l'opportunité qu'il y aurait d'être appliquée comme stratégie vers la paix, dans d'autres contextes multiculturels. Cela pourrait inclure la France, dans un contexte de crise migratoire et de rejet de l'étranger, en plus d'une période critique marquée par la lutte de l'État français contre le terrorisme ; mais aussi le Brésil, compte tenu de la phase actuelle de prédominance de l'intolérance religieuse et de montée d'une politique religieuse fondamentaliste qui sature l'espace public, et menace à la fois la démocratie et la laïcité de l'État brésilien.

Les changements sociaux et culturels ont des implications éthiques pour les personnes et les groupes. Un tel contexte conduit à coexister avec l'autre et à vivre dans la diversité, même si l'on cherche toujours à rester dans des « ghettos » ou des « bulles » connues et confortables. Dans un monde globalisé, il n'est plus possible d'éviter cette coexistence. Et si, en d'autres temps, les différences et les divergences étaient résolues sur la base de la guerre, de la violence explicite et des actions totalitaires, aujourd'hui des formes et des attitudes dialogiques et interculturelles sont possibles. Dans le cadre des valeurs démocratiques, éliminer ceux qui pensent ou agissent différemment n'est pas une option raisonnable et appropriée, et donc éthique, d'où l'importance de la valorisation des dialogues.

Et je crois que c'est exactement ce que Panikkar s'est proposé de faire avec ses étudiants et que j'entends maintenant mettre en lumière avec cette recherche, considérant que le monde d'aujourd'hui demande de la réflexion, de l'analyse critique, mais aussi de l'action. Cela veut dire qu'aucun professionnel ne peut rester les bras croisés caché derrière une supposée impartialité scientifique, se dispenser d'une action efficace, mais sans aller jusqau'au prosélytisme. Au contraire, en utilisant cette même impartialité, il faut engager une action efficace, sur de nouvelles bases méthodologiques, dans la (re)création d'une réalité, où des valeurs telles que la paix, l'égalité, la liberté, la fraternité et la sororité peuvent encore prévaloir.

BIBLIOGRAPHIE

Sources primaires :

1) Livres et chapitres de livres Raimon Panikkar

PANIKKAR, Raimon. **Humanismo y cruz**. Madrid : Rialp, 1963.

PANIKKAR, Raimon. The Relation of Christians to their Non-Christian Surroundings. In : NEUNER, Joseph (Ed.). **Christian Revelation and World Religions**. Londres : Burns & Oates, 1967a, p.143-184.

PANIKKAR, Raimon. **Le mystère du culte :** dans l'Hindouisme et le Christianisme. Paris: Cerf, 1970a.

PANIKKAR, Raimon. **El Cristo desconocido del hinduísmo**. Madri: Marova, 1971.

PANIKKAR, Raimon. **Myth, faith and hermeneutics** : cross-cultural studies. New York : Paulist Press, 1979a.

PANIKKAR, Raimon. A self-critical dialogue. In: PRABHU, Joseph (Org.). **The intercultural challenge of Raimon Panikkar**. New York: Orbis, 1996, p. 227-292.

PANIKKAR, Raimon. **The intrareligious dialogue**. New Jersey : Paulist Press, 1999.

PANIKKAR, Raimon. **Espiritualidad hindú**. Barcelona: Kairós, 2005. [E-Book].

PANIKKAR, Raimon. **L'inévitable dialogue** : Dieu, Yahweh, Allah, Bouddha... France: Le Relié, 2008a.

PANIKKAR, Raimon. **Paix et désarmement culturel**. Arles : Actes Sud, 2008b.

PANIKKAR, Raimon. **Visión trinitária y cosmoteándrica :** dios-hombre-cosmos. Milão: Jaca Book, 2011. [E-Book].

PANIKKAR, Raimon. **Entre Dieu et le cosmos** : une vision non dualiste de la réalité. Paris: Albin Michel, 2012a. (Entretiens avec Gewndoline Jarcyk).

PANIKKAR, Raimon. **VI. Cultures et religions en dialogue :** 1. Pluralisme et interculturalité. Paris: Cerf, 2012b. (Opera Omnia)

PANIKKAR, Raimon. **The rhythm of being :** the Gifford lectures. New York: Orbis, 2013.

PANIKKAR, Raimon. **Christianity:** The Christian Tradition (1961-1967). New York: Orbis Books, 2015a. v. III.1. (Opera Omnia)

PANIKKAR, Raimon. **I. Mística y espiritualidad:** 1. Mística, plenitud de vida. Barcelona: Herder, 2015b. (Opera Omnia).

PANIKKAR, Raimon. **II. Religión y religiones.** Barcelona, 2016. (Opera Omnia). [E-book].

PANIKKAR, Raimon. **VI. Culturas y religiones en diálogo**: 2. Diálogo intercultural e interreligioso. Barcelona: Herder, 2017a. (Opera Omnia).

PANIKKAR, Raimon. **Hinduism:** the dharma of India. New York: Orbis, 2017b. v. IV.2. (Opera Omnia).

PANIKKAR, Raimon. **Hinduism:** the Vedic experience: Mantramanjari. New York: Orbis, 2017c. v. IV.1. (Opera Omnia).

PANIKKAR, Raimon. **The Water of the Drop :** Fragments from Panikkar's Diaries. Delhi : ISPCK, 2018.

PANIKKAR, Raimon; CARRARA PAVAN, Milena. **Peregrinación al Kailasa**: y al centro de uno mismo. Barcelona : Luciérnaga, 2018.

PANIKKAR, Raimon. **Sacred Secularity**. New York : Orbis, 2022. v. XI. (Opera Omnia). [E-book]

2) Articles Raimon Panikkar

PANIKKAR, Raimon. Philosophy and revolution: The text, the context, and the texture. **Philosoplhy East & West**. v. 23, n. 3, July 1973, p. 315-322.

PANIKKAR, Raimon. La sécularisation de l'herméneutique. Le cas du Christ : Fils de l'Homme et Fils de Dieu. In : CASTELLI, Enrico (Org.). **Actes du Colloque « Herméneutique de la sécularisation »**. Paris : Aubier, 1976a, p.213-248.

PANIKKAR, Raimon. The Myth of Pluralism: The Tower of Babel — A Meditation on Non-Violence. In : **CrossCurrents**, Été 1979, v. 29, N. 2, 1979b, pp. 197-230.

PANIKKAR, Raimon. Endogenous Development ? In: **Interculture**. Jui.-Sept., 1984a, v. XVII, n.3, éd. 84.

PANIKKAR, Raimon. Present-Day University Education and World Cultures. In : **Interculture**, Jui.-Sept., 1985, v. XVII, n.3, éd. 88, pp.2-15.

PANIKKAR, Raimon. Un mythe naissant. In : **Interculture**, Oct-déc. 1987, pp.15-19.

PANIKKAR, Raimon. Identity and Non-Contradiction: Two Schemes of Intelligibility. In: **T. R. V. Murti and Indian Philosophical Tradition**, Varanasi: Banaras Hindu University, 1989. v. I n.1, p. 207-215.

PANIKKAR, Raimon. The pluralism of truth. **World Faiths Insight**. Califórnia, n. 26, 1990, p 7-16. Disponible à : <http://www.dhdi.free.fr/recherches/horizonsinterculturels/articles/panikkarpluralism.pdf >. Accès en : 05 oct. 2024.

PANIKKAR, Raimon; GRASSI, Rita (trad.). O pluralismo da verdade. **HORIZONTE - Revista de Estudos de Teologia e Ciências da Religião**, v. 18, n. 55, p. 395, 30 abr. 2020. Disponible à : https://periodicos.pucminas.br/index.php/horizonte/article/view/20000 . Accès en : 05 oct. 2024.

3) **Entretiens et correspondances de Raimon Panikkar** :

PANIKKAR, Raimundo. Um progetto di teologia indù-cristiana. [Entrevista cedida a] MONDIN, Battista (Org.). **Dove va la teologia?** Il libro Europeo. Année V, n.18, janv./avr., 1982, p.113-121.

Documents Académiques ayant trait à Raimon Panikkar :

ANDA, Eva. **Minutes of Semantics in Religious Pluralism**. UCSB : Archives personnelles, 1977. Miméographié.

COMSTOCK, Richard. **Lettre sur Roger Rapp**. Destinataire : Raimon Panikkar. UCSB : Archives personnelles, 1983a. Miméographié.

COMSTOCK, Richard. **Lettre sur Livermore/Alamos**. Destinataire : Raimon Panikkar. UCSB : Archives personnelles, 1983b. Miméographié.

COMSTOCK, Richard. **Lettre aux étudiants**. Destinataire : Department of Religious Studies. UCSB : Archives personnelles, 1983c. Miméographié.

ERNEST, John. A Letter from John Ernest. In : **Global Peace and Security Program**. *Newsletter*. Santa Barbara : Peace Studies Student Association, vol.2, n.3, 1986. Miméographié.

GRIFFITH, Gary. **The Nature of Religious Studies**. UCSB : Archives personnelles, 1981. Miméographié.

GRIFFITH, Gary ; SIMMONS, John. **Peace in the Classical World**. Archives personnelles, 1983.

KELLY, Loretto O'Connell. **Minutes of Seminar February 29, 1984** : Doc. #23. UCSB : Archives personnelles, 1984. Miméographié.

MERWIN, Anita Jane. **Minutes of Seminar January 18, 1984** : Doc. #5. UCSB : Archives personnelles, 1984. Miméographié.

MINUTES : January 11, 1984. Doc. #3. UCSB : Archives personnelles, 1984. Miméographié.

PANIKKAR, Raimon. **Christian Interpretation of Other Men's Religiousness**. Manhattanville Counts : Archives personnelles, 1967b. Miméographié.

PANIKKAR, Raimon. **Spring-Term, 1970-1971**. Harvard : Archives personnelles, 1970b. Miméographié.

PANIKKAR, Raimon. **Working Document**. Destinataire : Subcommittee on Program in Cross-Cultural Studies, UCSB, [1972 ?]. 1 Mémo.

PANIKKAR, Raimon. **Seminar in Cross-Cultural Religious Anthropology**. UCSB : Archives personnelles, 1972a. Miméographié.

PANIKKAR, Raimon. **Religious Myth and Language**. UCSB : Archives personnelles, 1972b. Miméographié.

PANIKKAR, Raimon. **Working Document**. Destinataire : Faculty of Religious Studies. UCSB : Archives personnelles, 1974. Miméographié.

PANIKKAR, Raimon. **Dialogue and Dialetics**. UCSB : Archives personnelles, 1975. Note manuscrite.

PANIKKAR, Raimon. **The Christological Problem in the Light of Comparative Religion**. UCSB : Archives personnelles, 1976b. Miméographie.

PANIKKAR, Raimon. **Seminar in Cross-Cultural Religious Anthropology** : The Name and Symbol of Christ as a Cross-Cultural Problem. UCSB : Archives personnelles, 1976c. Miméographie.

PANIKKAR, Raimon. **Semantics in Religious Pluralism** : The Problem of the Name. UCSB : Archives personnelles, 1977. Miméographie.

PANIKKAR, Raimon. **Graduate and Undergraduate Programs**. Destinataire : Religious Studies Faculty. UCSB : Archives personnelles, 1979c. Miméographié.

PANIKKAR, Raimon. **Senior Seminar** : The Nature of Religious Studies. UCSB : Archives personnelles, 1981a. Miméographié.

PANIKKAR, Raimon. **The Study of Relgions in 1981**. UCSB : Archives personnelles, 1981b. Miméographié.

PANIKKAR, Raimon. **Letter to Comstock**. Destinataire : Richard Comstock. UCSB : Archives personnelles, 1983a. Miméographié.

PANIKKAR, Raimon. **Petition about Livermore and Alamos**. Destinataire : Richard Comstock. UCSB : Archives personnelles, 1983b. Miméographié.

PANIKKAR, Raimon. **Religion, Revolution and Peace**. UCSB : Archives personnelles, 1983c. Miméographié.

PANIKKAR, Ramon. **Letter to York**. Destinataire : Herbert York. UCSB : Archives personnelles, 1984b. Miméographié.

PANIKKAR, Raimon. **Take Home final**. UCSB : Archives personnelles, 1984c. Miméographié.

PANIKKAR, Raimon. **Note dernier cours**. UCSB : Archives personnelles, 1986a.

PANIKKAR, Raimon. **Religion, Revolution and Peace**. UCSB : Archives personnelles, 1986b. Miméographié.

RAPP, Roger. **Minutes for January 6 1983** *:* Document #1. UCSB : Archives personnelles, 1983a. Miméographié.

RAPP, Roger. **Progress Report #3**. Destinataire : Raimon Panikkar. UCSB : Archives personnelles, 1983b. Miméographié.

RAPP, Roger ; WEBER, Jenny (org.). **The Cross-Cultural Foundations of Peace** *:* Seminar Notes. UCSB : Archives personnelles, 1984. Miméographié.

RELIGIOUS STUDIES FACULTY MEETING : April 23, 1983. UCSB, Archives personnelles, 1983. Miméographié.

RO, Young Chan. **Minutes of Semantics in Religious Pluralism**. UCSB : Archives personnelles, 1977.

TAMMINGA, Ernie. **The problem of Universals and The Problem of the Name** : Their Relationship in Praxis. Archives personnelles, 1977.

TAPIAS, Maria Carmen. **Courses Taught by Professor Raimundo Panikkar at the University Of California Santa Barbara - 1972-1986**. Archives personnelles, 1986.

4) Archives audios :

THE CRISIS OF RELIGIOUS STUDIES AS AN ACADEMIC DISCIPLINE. Réunion de la faculté. UCSB : Archives bibliothèque, 1983.

TECHNOLOGICAL EMPLOYMENT, SCIENTIFIC RESPONSIBILITY AND THE ARMS RACE. Séminaire. UCSB : Archives bibliothèque, 1984.

Sources secondaires :

1) Commentaires sur Raimon Panikkar:

AMALADOSS, Michael, **Pela estrada da vida** : prática do diálogo inter-religioso, São Paulo, Paulinas, 1995. (Coleção caminhos de diálogo).

BAÜMER, Bettina. Panikkar's Hermeneutic of Myth. In: PRABHU, Joseph (Org.), **The intercultural challenge of Raimon Panikkar**. New York : Orbis, 1996, p.165-174.

BIELAWSKI, Maciej, PIGEM, Jordi (trad.), **Panikkar** : una biografia, Barcelona: Fragmenta, 2014.

BORGHI, Maurizio. Raimon Panikkar : Incontri con Heidegger. In: **Eudia**, ano 7, 2013, p.1-11.

CALDAS FILHO, Carlos Ribeiro. Diálogo inter-religioso : perspectivas a partir de uma teologia protestante. **Horizonte**. Belo Horizonte, 2017, v. 15, n. 45, p. 112-133. Disponible à https://periodicos.pucminas.br/index.php/horizonte/article/view/P.2175-5841.2017v15n45p112 . Accès en 05 oct. 2024.

CARRARA PAVAN, Milena. Opera Omnia: The Philosophical-Spiritual Pilgrimage of Raimon Panikkar in Dialogue with Other Cultures and Religions. In : **Cirpit review** : intercultural centre dedicated to Raimon Panikkar : 5, 2014. Milan : Mimesis, 2014, (p.13-22). Disponible à https://www.torrossa.com/it/resources/an/2971712 . Accès en 01 oct. 2024.

CHANG-RO, Young ; YUSA, Michiko (Eds.). Proceedings : Symposium on the Dialogical Dialogue and Raimon Panikkar Baltimore, November 2013. In : **Cirpit review** : intercultural centre dedicated to Raimon Panikkar : 5, 2014. Milan : Mimesis, 2014. Disponible à https://www.torrossa.com/it/resources/an/2971712 . Accès en 01 oct. 2024.

COLIN, Pierre, **L'Audace et le soupçon**. Paris : DDB, 1997, p. 374

CORNILLE, Catherine, **Meaning and Method in Comparative Theology**, Hoboken, Wiley, 2019.

COUSINS, Ewert H. **Christ of the 21st century**. New York: Continuuum, 1998.

DAVIS, Brett W.. Sharing Words of Silence : Panikkar after Gadamer. In: **Comparative & Continental Philosophy**, v.7, n.1, Mai 2015, pp.52–68.

DUPUIS, Jacques, **La rencontre du christianisme et des religions** : de l'affrontement au dialogue, Paris, Cerf, 2002.

GRASSI, Rita. O conhecimento amoroso advaita : uma experiência mística em Raimon Panikkar. In : **Interações**, Belo Horizonte, Brasil, v. 14, n. 26, p. 414-431, jul./dez. 2019. https://periodicos.pucminas.br/index.php/interacoes/article/view/18959/16353 . Accès en Oct. 24.

GRASSI, Rita, PANASIEWICZ, Roberlei. Cristofania na Realidade Cosmoteândrica : cristologia de Raimon Panikkar e implicações para o Diálogo Inter-religioso e Intercultural. In : **Pistis&Praxis**, Curitiba, v. 12, n. 1, p. 92-116, jan./abr. 2020. Disponible à https://periodicos.pucpr.br/pistispraxis/article/view/25858 . Accès en Oct. 2024.

GRASSI, Rita ; RIBEIRO, Claudio de Oliveira. O lugar e a importância da concepção de diálogo e da noção de interculturalidade nos estudos de religião. In : **Estudos de Religião**, São Paulo, v. 37, p. 249-274, 2023.

GUY, Alain. María Josefa Gonzalez Haba, Historia de Clarito. In: **Cahiers du monde hispanique et luso-brésilien**, n°14, 1970. p.181. Disponible en

https://www.persee.fr/doc/carav_0008-0152_1970_num_14_1_1764_t1_0181_0000_2 . Accès en Oct. 24.

HALL, Gerard. Raimon Panikkar's Intercultural and Interreligious Hermeneutics. In : **Cirpit review** : intercultural centre dedicated to Raimon Panikkar, n.1, mars 2010, pp.45-59.

KOPECKA-VERHOEVEN, Maria. **Raimon Panikkar et l'nterculturel** : racines théologiques et environnement philosophique d'une ontologie relationnelle. 2008. 297f. Thèse de doctorat – École Pratique des Hautes Études (EPHE), Paris, France, 2008.

KRIEGER, David. J. Methodological Foundations for Interreligious Dialogue. In : PRABHU, Joseph (Org.). **The intercultural challenge of Raimon Panikkar**. New York : Orbis, 1996, p.201-223.

LARSON, Gerald James. Foreword. In : CHANG-RO, Young ; YUSA, Michiko (Eds.). *Proceedings : Symposium on the Dialogical Dialogue and Raimon Panikkar Baltimore*, November 2013. In : **Cirpit review** : intercultural centre dedicated to Raimon Panikkar : 5, 2014. Milan : Mimesis, 2014. Disponible à https://www.torrossa.com/it/resources/an/2971712 . Accès en 01 oct. 2024.

LUISE, Raffaelle, **Raimon Panikkar** : Profeta del dopodomani*,* Milan, San Paolo, 2011.

MENDONCA, Clemens. The major concepts of Raimon Panikkar. In : ACHARYA, Kala, CARRARA PAVAN, Milena (Eds.). **Raimon Panikkar** : His Legacy and Vision*.* Mumbai, Somayya, 2008, p. 23-34.

MEZA RUEDA, José Luis. **La antropología de Raimon Panikkar** : y su contribución a la antropología teológica Cristiana. 2009. 379f. Thèse (Doctorale) – Facultad de Teología Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá, Colombia, 2009.

PALMA, Alexandre. Mito e remitização em Raimon Panikkar. In : **Didaskalia**, v.xlv, n.ii, 2015, pp. 203-219. Disponible à : https://revistas.ucp.pt/index.php/didaskalia/article/view/2517 . Accès en 05 oct. 2024.

PÉREZ PRIETO, Victorino. **Dios, Hombre, Mundo**: la trinidad en Raimon Panikkar. Barcelona: Herder, 2008. [E-Book].

PÉREZ PRIETO, Victorino **Filosofía Imparativa, Integradora e en Diálogo Intracultural de Raimon Panikkar.** 2012. 269f.. Thèse (Doctorale) – Universidade de Santiango de Compostela, Facultade de Filosofia, Santiago de Compostela, Espagne, 2012.

PÉREZ PRIETO, Victorino, MEZA RUEDA, José Luis. **Diccionario Panikkariano***,* Barcelona, Herder, 2016.

PHAN, Peter, RO, Young-chan (Ed.), **Raimon Panikkar** : A Companion to his Life and Thought*,* Cambridge, James Clarke & Co, 2018.

PRABHU, Joseph (Org.), **The intercultural challenge of Raimon Panikkar**, New York, Orbis, 1996.

RAPP, Roger. Cultural Disarmament: a Research with Raimundo Panikkar. In : **Interculture**, Montréal, vol. XVIII, n.4, éd. 89, oct.-déc. 1985, p. 13-33.

SARANYANA, Josep-Ignasi. Raimon Panikkar: a proposito de una biografia. In : **Studia et Documenta**, Rome, vol. 11, 2017, pp. 323-348.

SIGUAN, Miguel (Ed.). **Philosophia Pacis**: Homenaje a Raimon Panikkar. Madri: Simbolo Editorial, 1989.

STEIL, Carlos Alberto. O diálogo inter-religioso numa perspectiva antropológica. In: TEIXEIRA, Faustino (Org.). **Diálogo de pássaros**: nos caminhos do diálogo inter-religioso. São Paulo: Paulinas, 1993, p. 23-33. (Coleção caminhos de diálogo).

TEIXEIRA, Faustino; DIAS, Zwinglio Mota. **Ecumenismo e diálogo inter-religioso**: a arte do possível. Aparecida (SP): Santuário, 2008.

TEIXEIRA, Faustino. Raimon Panikkar: a arriscada aventura no solo sagrado do outro. In : **Perspectiva Teológica**, Belo Horizonte, v.42, n.108, 2010, pp.363-380. Disponible à : https://www.faje.edu.br/periodicos/index.php/perspectiva/article/view/938 . Accès en 06 oct. 2024.

TEIXEIRA, Faustino. **Teologia e pluralismo religioso**. São Bernardo do Campo: Nhanduti, 2012.

VÉLEZ DE CEA, Abraham. Panikkar's Cross-cultural Hermeneutics. In : CHANG-RO, Young ; YUSA, Michiko (Eds.). Proceedings : Symposium on the Dialogical Dialogue and Raimon Panikkar Baltimore, November 2013. In : **Cirpit review** : intercultural centre dedicated to Raimon Panikkar : 5, 2014. Milan : Mimesis, 2014. Disponible à https://www.torrossa.com/it/resources/an/2971712 . Accès en 01 oct. 2024.

VON SINNER, Rudolf. Hermenêutica ecumênica para um cristianismo plural: reflexões sobre contextualidade e catolicidade. **Estudos Teológicos**. São Leopoldo, vol. 44, n. 22, p. 26-57, 2004. Disponible à : <http://www3.est.edu.br/publicacoes/estudos_teologicos/vol4402_2004/et2004-2rvsinner.pdf>. Accès en: 2 oct. 2024.

2) Autres :

ARAGÃO, Gilbraz. Transreligiosidade. In: RIBEIRO, Cláudio ; ARAGÃO, Gilbraz ; PANASIEWICZ Roberlei (Orgs.). **Dicionário do Pluralismo Religioso**. São Paulo: Recriar, 2020, pp. 288-295.

AUSTIN, J.L. **How to do Things with Words**. Grand-Bretagne : Oxford University Press, 1962.

BAPTISTA, Paulo Agostinho N. **Libertação e ecologia**: a teologia teoantropocósmica de Leonardo Boff. São Paulo: Paulinas, 2011. (Coleção Interfaces).

BARTHOLO JR., Roberto S. Da linguagem dos pássaros sobre o encontro das religiões feito diálogo. In: TEIXEIRA, Faustino (Org.). **Diálogo de pássaros**: nos caminhos do diálogo inter-religioso. São Paulo: Paulinas, 1993, p. 123-139. (Coleção caminhos de diálogo).

BULTMANN, Rudolf. On the Problem of Demythologizing. In : **The Journal of Religion**, v. 42, n.2, Apr., 1962, pp. 96-102. Disponible à https://www.journals.uchicago.edu/doi/pdf/10.1086/485435 . Accès en 05 oct. 2024.

CAMPOS, Fabiano Victor de Oliveira. **O ser e o outro do ser**: a questão de Deus em Emmanuel Levinas. 2016. 499 f. Thèse (Doctorale) – Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião, Universidade Federal de Juiz de Fora, Juiz de Fora, 2016.

CAMPOS, Fabiano Victor de Oliveira. Prefácio à edição brasileira. In : MÜLLER, Max. **Introdução à Ciência da Religião**. Belo Horizonte : Senso, 2020. (Coleção Clássicos em Ciência da Religião).

CAMURÇA, Marcelo. **Ciências sociais e ciências da religião: polêmicas e interlocuções**. São Paulo: Paulinas, 2008. (Coleção repensando a religião).

CASTELLI, Enrico (et al). Il Problema della Demitizzazione. In : **Archives de sociologie des religions**, n.12, 1961. p. 179. Disponible à : https://www.jstor.org/stable/26572228 . Accès en 05 oct. 2024.

COMTE-SPONVILLE, André. **Dictionnaire philosophique.** Paris : Puf, 2001.

CORBÍ, Marià. El Estado y la religión en las sociedades industrializadas y de innovación y cambio. **Horizonte**. Belo Horizonte, v. 8, n. 19, p. 9-20, 2010. Disponible à : <http://periodicos.pucminas.br/index.php/horizonte/article/view/P.2175-5841.2010v8n19p9/2465>. Accès en : 05 oct. 2024.

COX, James. **An Introduction to the Phenomenology of Religion**. Londres : Continuum, 2010.

DESCARTES, René. **Discours de la Méthode**. Notre Dame : University of Notre Dame Press, 1994.

ELIADE, Mircea. **História das crenças e das ideias religiosas.** In : da idade da pedra aos mistérios de Eleusis: dos Vedas a Dionísio. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.

ENGLER, Steven ; STAUSBERG, Michael. Metodologia em Ciência da Religião. In : PASSOS, João Décio; USARSKI, Frank (Orgs.). **Compêndio de Ciência da Religião**. São Paulo: Paulus/Paulinas, 2013.

FORNET-BETANCOURT, Raúl. A Interculturalidade como Alternativa à Violência. **Razão e Fé**, Pelotas, v. 6, n.1-2, pp.5-16, jan.-déc. 2004.

GADAMER, Hans-Georg. **Verdade e método**. Petrópolis : Vozes,1997.

GAFFIOT, Félix. **Dictionnaire latin-français** : le Gaffiot de poche. Paris : Hachette, 2001.

GANDHI, Mohandas Karamchand. **Gandhi e o cristianismo**. São Paulo: Paulus, 1996.

GEFFRÉ, Claude. **Croire et interpréter** : le tournant herméneutique de la théologie. Paris : Cerf, 2001.

GESCHE, Adolphe. Le christianisme comme athéisme suspensif. Réflexions sur le « Etsi Deus non daretur ». In: **Revue théologique de Louvain**, 33e année, fasc. 2, 2002. pp. 187-210.

GRESCHAT, Hans-Jürgen; USARSKI, Frank (trad.). **O que é ciência da religião?** São Paulo: Paulinas, 2005.

HAIGHT, Roger; SANTOS, Jonas Pereira dos (trad.). **Jesus, símbolo de Deus**. São Paulo: Paulinas, 2003.

HEIDEGGER, Martin. **A caminho da linguagem**. Petrópolis : Vozes, 2003.

INSTITUTO ANTÔNIO HOUAISS DE LEXICOGRAFIA (Org.), **Pequeno dicionário Hoauiss da língua portuguesa.** São Paulo : Moderna, 2015.

KANT, Immanuel. **Critique de la raison pure**. Paris : Hachette Livre Bnf, 1905.

KING, Richard, **Orientalism and Religion**: Post-Colonial Theory, India and "The Mystic East." Routledge, 1999.

KRENAK, Ailton. **Ideias para adiar o fim do mundo**. São Paulo : Companhia das Letras, 2019.

KRYSZTOFIAK, Wojciech. Noemata and their formalization. In : **Synthesis**, n.105 v.1, 1995, pp.53 – 86.

LARSON, Gerald James. Prolegomenon to a Theory of Religion. In : **Journal of the American Academy of Religion**, Déc., 1978, v. 46, n. 4, pp. 443-463. Disponible à : https://www.jstor.org/stable/1463043 . Accès en : 2 oct. 2024.

LARRABEE, Mary Jeanne. The noema in Husserl's phenomenology. In : **Husserl Studies**, Pays-Bas, n.3, 1986, pp. 209-230.

LUIRARD, Monique. **La société du Sacré-Cœur dans le monde de son temps 1865 – 2000**. Nouvelle édition [en ligne]. Villeneuve d'Ascq : Presses universitaires du Septentrion, 2009 (généré le 07 décembre 2020). Disponible à : https://books.openedition.org/septentrion/40475 . Accès en : 03 oct. 2024.

MÜLLER, Max**. Introdução à Ciência da Religião**. Belo Horizonte : Senso, 2020.

NICOLESCU, Barasab. **La transdisciplinarité** : manifeste. Monaco : Éditions du Rocher, 1996. (Collection « Transdisciplinarité »).

NONGBRI, Brent. **Before Religion** : A History of a Modern Concept. Yale University Press, 2013.

OMC. **Accord Général sur les Tarifs Douaniers et le Commerce** (GATT de 1947). https://www.wto.org/french/docs_f/legal_f/gatt47.pdf

ONU. **N° 8843**. Traité sur les principes régissant les activités des états en matière d'exploration et d'utilisation de l'espace extra atmosphérique, y compris la lune et les autres corps célestes ouvert à la signature à Moscou, Londres et Washington, le 27 janvier 1967. Assemblée Générale, 1967. Disponible à : https://treaties.un.org/doc/Publication/UNTS/Volume%20610/volume-610-I-8843-French.pdf . Accès en : 03 oct. 2024.

PACE, Enzo. Ciência da Religião aplicada às Relações Internacionais. In : PASSOS, João Décio; USARSKI, Frank (Orgs.). **Compêndio de Ciência da Religião**. São Paulo: Paulus/Paulinas, 2013, p. 589-601.

PANASIEWICZ, Roberlei. **Diálogo e revelação**: rumo ao encontro inter-religioso. Belo Horizonte: C/ Arte, 1999.

PANASIEWICZ, Roberlei. Os níveis ou formas de diálogo inter-religioso : uma leitura a partir da teologia cristã. In : **Horizonte**, Belo Horizonte, v. 2, n. 3, p. 39-54, 2º sem. 2003.

PANASIEWICZ, Roberlei. **Pluralismo religioso contemporâneo**: diálogo inter-religioso na teologia de Claude Geffré. São Paulo: Paulinas; Belo Horizonte: PUC Minas, 2007.

PANASIEWICZ, Roberlei. Categorização de experiências transcendentais: uma leitura da religiosidade, da fé e da religião. In: **Pistis Praxis**, Curitiba, v. 5, n. 2, p. 587-611, jul./dez. 2013. Disponible en : https://periodicos.pucpr.br/pistispraxis/article/view/12962/12290. Accèdé en sept. 2024.

PANASIEWICZ, Roberlei. Diálogo inter-religioso. In: RIBEIRO, Cláudio ; ARAGÃO, Gilbraz ; PANASIEWICZ Roberlei (Orgs.). **Dicionário do Pluralismo Religioso**. São Paulo: Recriar, 2020.

PASSOS, João Décio; USARSKI, Frank (Orgs.). **Compêndio de Ciência da Religião**. São Paulo: Paulus/Paulinas, 2013.

POULAT Émile ; POULAT Odile. Le développement institutionnel des sciences religieuses en France. In: **Archives de sociologie des religions**, n°21, 1966. pp. 23-36. Disponible à : https://www.persee.fr/doc/assr_0003-9659_1966_num_21_1_2582 . Accès en : 2 oct. 2024.

QUEIRUGA, Andrés. **O diálogo das religiões**. São Paulo: Paulus, 1997.

SANKARACARYA, Sri. **Tattvabodhah:** o conhecimento da verdade. Tradução e comentários Glória Arieira. Rio de Janeiro: Vidya-Mandir, 2007.

SCHILLEBEECKX, Edward. **História humana**: revelação de Deus. São Paulo: Paulus, 1994.

SEGUNDO, J. L. **O homem de hoje diante de Jesus de Nazaré** : fé e ideologia. São Paulo: Paulinas, 1985.

SENRA, Flávio. Estudo de Ciência(s) da(s) Religião(ões) e Teologia no Brasil: Situação atual e perspectivas. **Rever – Revista de Estudos da Religião**, São Paulo, v.15, n.2, p. 196-214, 2015.

SENRA, Flávio. O teólogo e o cientista da religião: religiografia a cerca das interfaces entre Ciências da Religião ou Religiologia e Teologia no Brasil. **Rever – Revista de Estudos da Religião**, São Paulo, v. 16, n. 1, p. 109-136, 2016.

SMART, Ninian. The Exploration of Religion and Education. In : **Oxford Review of Education**, v. 1, n. 2., 1975, pp. 99-105. Disponible à : https://www.jstor.org/stable/1050217 . Accès en 05 oct. 2024.

SMART, Ninian. Scientific Methodoly and Wilfred Cantwell Smith's Misgivings. In: WHALING, Frank. **The World's religious traditions**: current perspectives in religious studies: essays in honour of Wilfred Cantwell Smith. Edinburgh: T. & T. Clark, 1986.

SMART, Ninian. The Future of the Academy. In : **Journal of the American Academy of Religion**, September 2001, v.69, n.3, pp. 541-550. Disponible à : https://www.jstor.org/stable/1466582 . Accès en 05 oct. 2024.

SOARES, Afonso. A teologia em diálogo com a ciência da religião. In: USARSKI, Frank (Org.). **O espectro disciplinar da Ciência da Religião**. São Paulo: Paulinas, 2007, p. 283-306.

SOARES, Afonso. Ciência da Religião Aplicada. In : PASSOS, João Décio; USARSKI, Frank (Orgs.). **Compêndio de Ciência da Religião**. São Paulo : Paulus/Paulinas, 2013.

TEIXEIRA, Faustino. **A(s) ciência(s) da religião no Brasil**. Afirmação de uma área acadêmica. São Paulo: Paulinas, 2001, p. 297-346.

THATAMANIL, John J. **Circling the Elephant**: A Comparative Theology of Religious Diversity. Fordham University Press, 2020.

TOURPE, Emmanuel. Au principe de Surnaturel : le thomisme de Pierre Rousselot. In: **Revue des Sciences Religieuses**, tome 77, fascicule 2, 2003. Henri de Lubac, ou l'hospitalité de la théologie. pp. 166-182. Disponible en : < https://www.persee.fr/doc/rscir_0035-2217_2003_num_77_2_3667>. Accès à : 03 oct. 2024.

TWORUSCHKA, Udo. Ciência Prática da religião: considerações teóricas e metodológicas. In : PASSOS, João Décio; USARSKI, Frank (Orgs.). **Compêndio de Ciência da Religião**. São Paulo : Paulus/Paulinas, 2013.

UCSB. **Department of Religious Studies**. History of the Department. Website : https://www.religion.ucsb.edu/history-of-the-department/ . Accès en : 05. Oct. 2024.

USARSKI, Frank. Os Enganos sobre o Sagrado : Uma Síntese da Crítica ao Ramo "Clássico" da Fenomenologia da Religião e seus Conceitos-Chave. In : **Revista de Estudos da Religião**, São Paulo, n.4, 2004, pp. 73-95.
Disponible à : https://www.pucsp.br/rever/rv4_2004/t_usarski.htm . Accès en : 03 oct. 2024.

USARSKI, Frank. História da Ciência da Religião. In : PASSOS, João Décio; USARSKI, Frank (Orgs.). **Compêndio de Ciência da Religião**. São Paulo: Paulus/Paulinas, 2013.

USARSKI, Frank. A Ciência da Religião como disciplina auxiliar da Teologia das Religiões. In: **Pistis & Praxis**, 2014, vol. 6, n.2, p. 719-736.

USARSKI, Frank. **A construção do diálogo**: o Concílio Vaticano II e as religiões. São Paulo: Paulinas, 2018.

WILLAIME, Jean-Paul. **Sociologie des Religions**. Paris : PUF, 1995.

ZIMMER, Heinrich Robert. **Filosofias da Índia**. São Paulo : Athena, 2015. (6ª edição).

RÉSUMÉ

Le philosophe et théologien catalan Raimon Panikkar (1918-2010) est une personnalité importante du dialogue interreligieux et interculturel au XX^{e} siècle, mais il reste très peu étudié et demeure peu connu dans le milieu académique contemporain. Cette recherche vise à faire une étude diachronique des théories du pluralisme religieux et de la méthode interculturelle développées par Raimon Panikkar de 1969 à 1987, lorsqu'il a été professeur à l'Université de Harvard et de Californie à Santa Barbara, aux États- Unis. Les objectifs principaux de cette recherche sont l'analyse de la corrélation entre les disciplines qu'il a enseignées et ses propres théories et leur application dans son projet d'« interculturalité comme chemin vers la paix ». Il s'agit aussi d'enquêter sur sa possible contribution *aux études des religions*, surtout pour ce qui relève de sa méthode interculturelle. Pour cela, nous avons procédé à l'analyse minutieuse des séminaires animés par Panikkar autour des thèmes de la relation du christianisme avec les autres religions, de l'« anthropologie interculturelle », de la sémantique du pluralisme religieux, de la nature des études religieuses et des fondements interculturels de la paix. Cette thèse est développée en trois parties et neuf chapitres. Chaque partie correspond à une période académique de la vie de Pannikar : d'abord celle de la théologie comparée à Harvard, puis celle des études interculturelles et enfin le développement de son projet pour la paix à Santa Barbara. La méthodologie historico-bibliographique est basée sur l'analyse des documents non-publiés et d'enregistrements audios inédits auxquels on a eu accès exclusif dans les archives personnelles et académiques de Raimon Panikkar, mais aussi sur l'étude attentive de sa bibliographie concernant l'élaboration de ses théories et de ses méthodologies pour les études de la religion pendant la période concernée.

MOTS-CLÉS

Pluralisme. Interculturalité. Dialogue. Méthodologie. Raimon Panikkar.

ABSTRACT

The Catalan philosopher and theologian Raimon Panikkar (1918-2010) is a significant figure in interreligious and intercultural dialogue in the 20th century, yet he remains under-studied and relatively unknown in contemporary academic circles. This research aims to conduct a diachronic study of the theories of religious pluralism and the intercultural method developed by Raimon Panikkar between 1969 and 1987, during his tenure as a professor at Harvard University and the University of California, Santa Barbara, in the United States. The main objectives of this research are to analyze the correlation between the disciplines he taught and his own theories, and their application in his project of "interculturality as a path to peace." Additionally, the research investigates his possible contribution to the field of religious studies, particularly regarding his intercultural method. To achieve this, we conducted a detailed analysis of the seminars led by Panikkar on themes such as the relationship between Christianity and other religions, "intercultural anthropology," the semantics of religious pluralism, the nature of religious studies, and the intercultural foundations of peace. This dissertation is divided into three parts and nine chapters. Each part corresponds to a different academic period in Panikkar's life: first, his comparative theology phase at Harvard, then his work in intercultural studies, and finally the development of his peace project at Santa Barbara. The historical-bibliographical methodology is based on the analysis of unpublished documents and exclusive audio recordings from Panikkar's personal and academic archives, as well as a careful study of his bibliography related to the development of his theories and methodologies for religious studies during the specified period.

KEYWORDS

Pluralism. Interculturality. Dialogue. Methodology. Raimon Panikkar.