

Cursos reconhecidos pelo Parecer CNE/CES n° 33/2008 e Portaria MEC n° 524/2008, DOU n° 82 de 30/04/2008

Prof. Dr. Rudolf von Sinner
Théologie Systématique, Œcuménisme
et Dialogue Inter-Réligieux

M. Hubert Bost
Scolarité
École Pratique des Hautes Études
46, rue de Lille
F-75007 PARIS
France

Vu 26/11/2008
H. Bost

RAPPORT
Sur la thèse de
Mme. Marie KOPECKA-VERHOEVEN
Raimon Panikkar et l'interculturel. Racines théologiques et environnement
philosophique d'une ontologie relationnelle (230 p., 57 p. bibliographie)

J'ai eu l'honneur d'avoir été invité à écrire ce rapport en vue de la soutenance de thèse de Mme. Marie Kopecka-Verhoeven, référent à son doctorat en co-tutelle entre l'École Pratique des Hautes Études – Séction des Sciences Religieuses, Paris, mention religions et systèmes de pensée, et l'Université Charles de Prague, Faculté de Philosophie et des Lettres, mention philosophie. Avec la lettre du 6 novembre, le président de cette institution m'a désigné comme rapporteur.

D'abord, il me faut avouer que ma maîtrise du français n'est plus ce qu'elle était, et que ma recherche sur Raimon Panikkar date déjà d'il y a quelques années. Après la soutenance de ma thèse en 2001, je me suis dédié prioritairement à la théologie brésilienne. En outre, je suis un théologien protestant, avec une perspective probablement un peu différent des collègues en philosophie et des théologiens catholiques. Néanmoins, cette invitation est pour moi un défi très bienvenu pour plonger à nouveau dans l'intuition cosmothéandrique de Raimon Panikkar. Des lors, j'offre volontiers mes réflexions que se suivent. Je remercie spécialement la faculté de Prague, dans la personne de Mme. Lenka Karfiková, qui a été la première à me faire parvenir l'invitation d'évaluer la thèse en question, ainsi que M. Claude Langlois, directeur de thèse de la part de l'EPHE, qui a repris le contact en 13 octobre dernier.

Dans l'absence d'autres instructions, je suit le modèle d'évaluation de thèse en vigueur à notre institution, l'École Supérieure de Théologie à São Leopoldo, Brésil, commençant avec une introduction, suivi par aspect de forme, de recherche et de contenu, résultant dans une conclusion.

Introduction

Sans doute, Raimon Panikkar est un des penseurs les plus créatifs de l'heure actuelle, qui a vécu son existence dialogique dès sa naissance d'une mère espagnole et catholique ainsi qu'un père indien et hindou qui lui chantait le Bhagavad-Gita. Les deux

Cursos reconhecidos pelo Parecer CNE/CES n° 33/2008 e Portaria MEC n° 524/2008, DOU n° 82 de 30/04/2008

parents avaient une forte conviction de sa foi, mais ne la comprenaient et vivaient pas d'une façon séctaire, malgré le climat « microdoxe » du catholicisme espagnol de l'époque. Avec ses expériences interculturelles, principalement en Europe occidentale, en Inde et aux États-Unis d'Amérique, sa capacité immense de langues (il en maîtrise une douzaine) et ses études scientifiques, philosophiques et théologiques, un cercle très restreint de personnes seraient capables d'avoir accompli ce que Panikkar a accompli. Lire sa grande œuvre et le comprendre est un travail très exigeant. Mme. Kopecka a su l'exécuter avec engagement et compétence.

Malgré sa mention philosophique, la thèse est assez théologique en traitant de la trinité panikkarienne en relation avec la trinité chrétienne, un constat qu'on retrouve également à d'autres moments de la thèse. C'est très adapté à l'auteur en question, car il sera effectivement impossible de séparer la philosophie de la théologie, l'ontologie de la religion. Panikkar me paraît important précisément parce qu'il maintient l'importance de la foi et de la religion à proprement parler, et non pas uniquement une éthique, qui faisait l'objet de la découverte de Jésus dans la pensée hindoue au 19^{ème} siècle. Il parle d'une « fécondation mutuelle » à tous les niveaux. Il a assumé le risque existentiel de penser l'unité du incommensurablement différent. La thématique de l'alterité dans la rencontre des cultures et religions est très importante, en France comme en Espagne, en Inde comme au Brésil. Panikkar est un défi en presque tous les thèmes, et il bouleverse même les relations du Je, Tu et Nous. Dans ce contexte, je me rappelle que Panikkar me disait pendant notre rencontre : « au Opus Dei j'ai appris de nier mon ego ». Devant toute l'incompatibilité de pensées et d'attitudes, et sa souffrance dans cette institution, c'est impressionnant comme évaluation. Sans certainement perdre sa forte personnalité, il reste toujours modeste, cherche le dialogue, mais s'enthousiasme également pour le service à autrui.

Forme

Le texte est bien écrit, en bon français, si je peux me permettre un jugement. Cependant, on gagne l'impression qu'il a été finalisé sous beaucoup de pression de temps. Il lui faut une révision en ce qui concerne sa présentation formale, avec des erreurs d'orthographe, d'espace, des gîmets, entre autres, presque à chaque page. Quelques détails : La distinction entre « Brahma » et « Brahman » n'est pas seulement une question d'orthographe (cf. pp. 53ss., 92, 102 – bien que « Brahman », le principe de la réalité-même, puisse être écrit aussi comme « Brahma », différent du dieu « Brahmā », mais pour ne pas confondre les deux dans l'absence des signes diacritiques, je propose d'utiliser toujours « Brahman ») ; en général, le texte a besoin de plus de cohérence dans la transcription des mots du sanskrit ; aussi en ce qui concerne les noms : p. 61 : « Griffith » est « Griffiths », « Coussins » (p. 112 et passim) est « Cousins » ; « Wandenfels » ou « Wandelfels » est « Waldenfels » (p. 160, n. 504). Raúl Fonet-Betancourt est cubain d'origine, non pas mexicain (p. 163). Autre aspect sont les citations en allemand, anglais, portugais et latin (« *intimior intimo moi* » [sic] de St. Augustin, cité par Panikkar, p. 102 dans la thèse) où il y a des influences du français et on retrouve assez d'erreurs. Je n'ai pas compris « nezrozenost » (p. 107), probablement du tchèque. Quelques titres je n'ai pas rencontrés dans la bibliographie : p. 8, n. 1 ; p. 35, n. 107 ; p. 87, n. 261 ; p. 114, n. 348 ; p. 121, n. 367 etc. C'est tout à fait corrigible dans une bonne révision finale.

Recherche

La bibliographie est impressionante, avec 57 pages d'entrées et une liste des œuvres de Panikkar publiées jusqu'à 2004, et des études sur cet auteur. Il en existe un nombre considerable de thèses et d'autres oeuvres sur la pensée de Panikkar, mise en évidence dans la bibliographie. C'est dommage que la candidate ne dialogue pas avec elles, ne les mentionne guère au cours de sa thèse, car ils traitent de presque toutes les thèmes abordés par Mme. Kopecka. En outre, plusieurs ont été publiées dès leur soutenance (Gogos, Harms, Komulainen, von Sinner). En particulier les thèses indiennes (des chrétiens Veliath, Menacherry, Raj, de l'hindou Mitra) auraient été intéressantes pour compléter. En général, la candidate utilise les principales œuvres panikkariennes, avec des exceptions, comme le texte important sur « The Jordan, the Tiber and the Ganges » dans la collection de John Hick et Paul Knitter, avec sa position différenciée de pluraliste, modifiant la métaphore commune des différents fleuves qui arrivent à la même mer pour montrer la rencontre non pas dans un océan commun, mais dans les nuages, d'où vient la pluie fertile. Ce texte, je n'ai pas pu le localiser dans la thèse. En outre, les textes panikkariens ont été lus et présentés avec compétence. Les termes-clés sont nommés et expliqués. Seulement la notion de la croissance ou de la progression (« growth ») que Panikkar applique aussi à lui-même m'ont manqué ici.

Il est parfaitement légitime d'utiliser seulement des auteurs catholiques et non pas protestants (cf. p. 44, n. 129 ; je note qu'il y a eu assez de progrès aussi de ce côté après Farquhar). Il est aussi légitime d'utiliser des théologiens catholiques qui ont vécu en Inde comme arrière-plan de la proposition advaitine de Panikkar. Mais peut-être quelques indications d'une « herméneutique de soupçon » serait en place, pour voir comment des philosophes indiens comprennent, de leur part, l'advaita (p.ex. M. Hiriyanna, *Outlines of Indian Philosophy*, 1932). En outre, quelques indications de littérature des sciences religieuses pourraient servir comme perspective plus « neutre » pour voir que l'advaita est une dans beaucoup de facettes de l'hindouisme, qui est, les experts nous le disent (p.ex. Axel Michaels), plus marqués pour l'unité dans le système des castes que dans la religion, où il y a tout, du polythéisme à l'athéisme. Le vedanta a typiquement été un point de rencontre entre chrétiens et hindous (intellectuels), probablement pour sa sophistication et foyer en la relation entre le divin et le humain. Mais la plupart des chrétiens sont des dalits, des sans-caste, qui ne font pas d'idée d'advaita. Ce n'est pas pour minimizer le vedanta, mais c'est à dire qu'il est difficile parler (comme le fait aussi, d'ailleurs, Panikkar) de « l'Inde » et « l'hindouisme ». Cette absence d'un dialogue avec la littérature secondaire indienne, hindoue et de sciences religieuses n'est pas seulement une imperfection académique, mais, il me semble, une lacune en ce qui concerne le thème même : Comment faire un « polylogue » interculturel sans consulter ces cultures et philosophies à fond ?

Une insertion plus systematique de Panikkar dans ses mondes intellectuels, de l'Opus Dei au dialogue inter-religieux (peu est dit sur Rahner et ses « chrétiens anonymes », avec lequel Panikkar avait, à l'époque, assez de ressemblance ; cf. seulement p. 7) aurait été utile et, en effet, disponible dans d'autres études sur sa pensée. Un détail : la « démythification », je lis à la p. 30, serait un terme de R. Panikkar – en effet, il a été développé éminemment par Rudolf Bultmann dès 1941, même si

Cursos reconhecidos pelo Parecer CNE/CES nº 33/2008 e Portaria MEC nº 524/2008, DOU nº 82 de 30/04/2008

Panikkar lui donne sa propre interprétation. Les cercles à l'époque, autour de Castelli et d'autres, ont interagi avec assez d'intensité, bien que ça soit pas toujours facile de le relever. Je ne sais pas si Paul Tillich et Panikkar se sont connus personnellement (les deux, en outre, ne sont pas très généreux avec des citations d'auteurs contemporains), mais leur théologie a beaucoup de points de rencontre, p.ex. la triade hétéronomie, autonomie et ontonomie (Panikkar, p. 109 et passim) ou théonomie (Tillich). Et Heidegger, celui-ci mentionné, a même dédié un poème à Panikkar, cité par lui-même en « Eine unvollendete Symphonie », en « Erinnerung an Martin Heidegger », édité par G. Neske, Pfullingen 1977, p. 177.

Contenu

Le travail est séparé en trois parties : I. Aperçu biographique et intellectuel de Raimon Panikkar ; II. Racines théologique et philosophique [sic] de la pensée panikkarienne, spécialement le dialogue « métaphysique » entre l'hindouisme et christianisme (A) et la trinité panikkarienne (B) ; III. Etude d'une ontologie relationnelle, en relation avec des auteurs occidentaux du dialogue et de l'alterité (A), et en arrivant à la philosophie interculturelle de Panikkar (B), le cœur de cette étude et, en effet, de la pensée panikkarienne, suivi par une brève présentation des instituts fondé par des disciples de Panikkar et qui cherchent appliquer sa conception du « dialogue dialogique ».

La première partie (1-36) contient aussi l'introduction générale de la thèse, qui formule deux questions comme centrale : le modèle panikkarien de la compréhension de l'autre, et sa notion de pluralisme, à être soumise à la critique (p. 1). Mme. Kopecka constate que Panikkar « unit l'expérience de l'unité et la pensée de la diversité », déjà indiquant que les deux se rencontrent à des niveaux différents. L'aperçu biographique est approprié et fournit les informations nécessaires. L'aperçu intellectuel présente brièvement les termes-clés de Panikkar : intuition cosmothéandrique, ontonomie, conscience symbolique, pisteuma, herméneutique diatopique, tempiternité, foi et croyance (cf. Wilfred Cantwell Smith, *Faith and Belief*), religion, dialogue intra-religieux (qui est pour Panikkar, principalement, un dialogue religieux dans la même personne), mythe et logos (distinction fondamental, cf. p. 32). La mention du dialogue chrétien-bouddhiste, ou du bouddhisme en général, pourrait être souligné plus, car la notion de *pratyasamutpada* (brièvement touché aux pp. 120s.) renforce l'advaita hindou et la trinité chrétienne en ce que concerne la relativité radicale, autant centrale pour Panikkar. Mme. Kopecka résume la philosophie de Panikkar en disant que pour lui, « la vérité elle-même est pluraliste et que [...] la solution n'est pas au-delà des oppositions, mais littéralement entre elles » (p. 35). Le but, elle ajoute, « est la *metanoia*, conversion radicale [...] conditionnée par une confiance en la réalité, en sa positivité ».

La deuxième partie (37-139) entre dans les racines théologiques et philosophique [sic] de la pensée panikkarienne, par une présentation de l'hindouisme dans la perception, principalement, d'auteurs catholiques compétents. Les sections sur l'hindouisme et le « point de vue indien » sont assez courts ; plus de place il y a pour la perception chrétienne des pères Johanns et Dandoy, Monchanin, Le Saux et Griffiths, certainement des classiques. Très important dans cette présentation est d'éviter des interprétations simplistes, comme confondre shankarisme et monisme ou christianisme et dualisme (p. 58). L'évaluation de Le Saux est un peu aphoristique, même que pertinent (p. 76). On pourrait ajouter l'échange intensif entre Panikkar et Le Saux, « le

Cursos reconhecidos pelo Parecer CNE/CES n° 33/2008 e Portaria MEC n° 524/2008, DOU n° 82 de 30/04/2008

prêtre » et « le moine », qui ont fait ensemble le pèlerinage a Gangotri et y ont célébré la messe au-dessus de la source du Ganges (signal toujours d'une théologie d'accomplissement?). Panikkar a plusieurs fois manifesté sa critique vis-à-vis del' « acosmisme » de Le Saux. La conclusion correcte est que, certainement dans la théorie (et non seulement dans l'expérience), Panikkar va plus loin dans son « rapprochement positif entre la notion trinitaire et advaitine » que ses contemporains (p. 84).

IIB va présenter le cosmothéandrisme de Panikkar qui naît de son interprétation de la trinité et de l'advaita. C'est important, comme le fait la candidate, de démontrer comme le Christ est de plus en plus « détaché » du Jésus historique (cf. p. 97, avec la note pertinente n. 293, quand Dupuis parle de l'évolution de la pensée panikkarienne à cet égard), et comme, de même, la trinité se détache de la tradition chrétienne et se tourne en « intuition universelle » (p. 104). En effet, cet aspect n'est pas encore aussi fort dans son livre *Trinity and World Religions* ou *The Trinity and the Religious Experience of Man*, mais plus tard dans l'évolution de son « intuition cosmothéandrique ». La notion de la perichorèse (mentionné presque seulement avec le latin « circumincessio », sans beaucoup d'explication, cf. p. 121 n. 369) est fondamentale ici, est c'est elle qui est devenue autant prominent dans la nouvelle « hausse » de la trinité dès les années 1980 (Moltmann, Boff – bien qu'il ne soit pas trithéiste comme pense Courth –, l'indien Mar Osthathios etc., cf. p. 111). L'originalité de la pensée panikkarienne est bien mise en évidence (pp. 112-114). Ici, « Dieu n'est pas une substance, il est relationalité pure » (p. 113), il y a une « désontologisation de Dieu en se substituant à l'être la relativité radicale » (p. 124), une « relationnalité harmonieuse » (p. 138). En outre, « Dieu n'est pas 'Dieu' pour lui, mais seulement pour et à travers les êtres » (p. 109). Théologiquement, penser Dieu comme une polarité entre autres est révolutionnaire. La tradition (dès l'Écriture) a toujours priorisé Dieu sur l'être humain et le monde, et a soutenu la différence qualitative entre Dieu et sa création. Ce qui ne veut pas dire que Dieu ne se rende pas accessible (cf. p. 108), ou qu'il est, en effet, l'être comme personne-en-relation (cf. John Zizioulas, cité dans la bibliographie mais ne pas utilisé dans le texte de la thèse), permettant tout à fait une ontologie chrétienne relationnelle. Théologiquement, philosophiquement et même en pratique, je me demande si cette « relationnalité harmonieuse » panikkarienne ne laisse pas en dehors la question du mal, du péché, du conflit (cf. aussi la thèse en autre contexte, p. 205s.). La « symphonie », métaphore assez utilisé par Panikkar, ne peut-elle pas souffrir aussi d'une « kakaphonie » ? L'expérience musicale concrète paraît le démontrer. Une autre question pour discuter serait si les raisons données par Panikkar pour parler de « cosmothéandrique » et non pas « theanthropocosmique » (p. 120, n. 363) convainquent, considérant que « aner » est masculin, différent de « anthropos ». « Theanthropocosmique » serait plus inclusif.

La troisième partie (pp. 140-230) étudie une ontologie relationnelle, partant de la rencontre avec l'autre. En référent Buber e Lévinas comme des philosophes du dialogue et de l'alterité, il me paraît intéressant de noter que Panikkar interagit avec eux philosophiquement, mais que leur judaïsme ne semble pas être aussi pertinent pour lui comme pour eux – autant que la dialectique entre Dieu et l'être humain est plus fort entre eux. Panikkar dialogue peu avec le judaïsme, et non plus avec l'islam, les deux religions où le monothéisme est très sévère et où Dieu est le totalement autre encore plus fortement que dans le christianisme. Panikkar veut surmonter la captivité semitique et méditerranéenne de la foi et du Christ. Est-ce que, de telle forme, un vrai « dialogue

Cursos reconhecidos pelo Parecer CNE/CES nº 33/2008 e Portaria MEC nº 524/2008, DOU nº 82 de 30/04/2008

dialogique » est possible ? Il ne serait pas restreint à la trinité et le Christ, l'hindouisme de advaita-vedanta et le bouddhisme du pratityasamutpada, tous comme interprétés par Panikkar ? Une autre question serait si une certaine séparation, différente de celle de la perichorèse divine, ne serait pas sain pour l'humanité ? Il y a toujours le danger d'utiliser un dieu trop proche pour des plans humains. L'expérience historique de Auschwitz a fait naître un soupçon très fort de l'être humain et de sa religion (Barth !) et aussi une insistance dans l'interpellation éthique de l'autre comme face du messianique qui ne se laisse pas domestiquer (Lévinas). Comme Mme. Kopecka dit correctement, ça ne veut pas dire de nier la relationnalité (p. 149), mais il reste une certaine dualité qui est contesté par Panikkar. Continuant ces questions, où se trouve, dans la relativité radicale de Panikkar, la liberté tant de Dieu, tant de l'être humain ? La liberté même de s'ouvrir ou de se fermer envers l'autre, présupposition de l'éthique ?

Mme. Kopecka découvre une proximité supérieure avec Gabriel Marcel, né juif lui aussi, mais converti au catholicisme. A la différence de Buber e Lévinas, il est plus positif en relation avec l'ontologie. Passant très brièvement par les personalistes, elle présente la compréhension de l'*alter* qui, « à proprement parler ... n'existe pas dans la pensée panikkarienne » (p. 157). « Dieu n'est pas le *Tu* de l'homme, comme chez Buber entre autres, mais le *Je* et l'homme est son *tu* qui lui répond » (p. 158). C'est ici sa contribution spécifique, bien identifiée par la candidat. Finalement, elle arrive à la question principale, celle de la philosophie interculturelle (III.B, pp. 161ss.). Cette philosophie, tant chez Panikkar que chez les autres auteurs (Mall, Fonet-Betancourt) cherche surmonter l'eurocentrisme. J'ajoute ici que la perspective panikkarienne a aussi été utilisée, plus récemment, par des auteurs d'Amérique Latine en cherchant une meilleure perception des cultures autochtones et leur philosophies (José Estermann : *Filosofia Andina*), ce qui est spécialement important face à sa restriction de dialogue aux grandes religions asiatiques, toutes avec des écrits sacrés (absents dans les religions indigènes de l'Amérique Latine). En effet, comme l'écrit la candidate, les notions panikkariennes comme la définition de la foi et la nécessité d'une « conversion » dans le dialogue inquiète l'orthodoxie chrétienne, non seulement la catholique (cf. p. 191ss.). Serait-il le cas parce que Panikkar, finalement, est inclusiviste dans une méta-religion (ou foi) cosmothéandrique (Jyri Komulainen), développée à partir de plusieurs religions concrètes et, selon Panikkar, incommensurables, mais qui sont amplifiés pour accueillir toutes les autres ?

La constante critique panikkarienne à « l'Occident » une fois de plus apparaît comme exagérée. Subtilment mais avec constance, la candidate relativise cette critique, qui lui paraît « plutôt ... une prévention contre certaines tendances et ... une correction pour les rationalistes radicaux », affirmant que « pour un penseur occidental, la systématisation réflexive qui est nécessaire pour une articulation du sens n'exclut pas sa portée au-delà du cadre même de la pensée ou une confiance à un autre ordre que celui de la pensée réflexive » (p. 198). Elle trouve, en outre, Panikkar dans une certaine proximité avec des penseurs occidentaux, spécialement des pluralistes comme John Hick qui s'appuient sur Kant avec sa distinction entre *noumenon* et *phainomenon*. Comme eux, Panikkar serait relativiste partant du principe « qu'ils n'existent pas des valeurs absolues, ni des choses bonnes ou mauvaises en elles-mêmes » (p. 204 ; ici Kant, toutefois, ne serait pas d'accord, en particulier pas en termes morales). Cependant, pour Panikkar, ça n'empêche pas l'existence des valeurs dans des cultures et religions spécifiques, mais il affirme que personne n'a une « vision 360° », comme il dit plusieurs

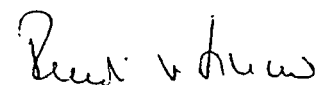
Cursos reconhecidos pelo Parecer CNE/CES n° 33/2008 e Portaria MEC n° 524/2008, DOU n° 82 de 30/04/2008

fois dans se textes (pas cité dans ces termes par Mme. Kopecka). Le questionnement de Mme. Kopecka même se donne d'abord au niveau éthique (p. 205s.). Contre les critiques au niveau théorique, elle met en évidence l'importance de son expérience particulière. Mais elle constate, d'ailleurs avec Panikkar, « qu'aucune religion, ni aucune philosophie en tant que telle ne peut être pluraliste » (p. 207). Il y a, donc, une réclamation de vérité (cf. déjà p. 87) et d'universalité dans les religions et philosophies, même si ça n'exclut pas, au départ, une réalité plus grande, plus inclusive. Sur ce niveau, elle conclut que « le pluralisme panikkarien s'accorde difficilement avec la notion de Dieu de la religion chrétienne, qui n'est pas relatif ni temporellement ni spatialement » (p. 208). Elle a raison en principe, mais une utilisation plus profonde des intuitions panikkariennes comme questions à la religion chrétienne serait, il me semble, plus facilement possible que font croire les citations de Joseph Ratzinger dans ces pages. Il me paraît que, étant donné que Panikkar défend plus des attitudes que des théories, une confiance en un Dieu qui puisse agir hors de la religion chrétienne (et ne pas nécessairement seulement en « éléments » de la vérité, comme l'affirme *Nostra Aetate*), sa position est valable et importante. Mme. Kopecka me paraît indiquer ceci, mais pourrait être moins timide. Autant compétente qu'elle s'est démontrée au cours de l'étude dans sa lecture et interprétation de Panikkar, elle n'a pas de raison de ne pas aller plus loin avec les possibles conséquences de la pensée panikkarienne, sans laisser de côté, bien sûr, les critiques nécessaires.

A mon avis, peut-être la plus grande question qu'on pourrait poser à Panikkar, plus qu'à la candidate: C'est quoi, finalement, la « fécondation mutuelle » (p. 11 et passim)? C'est quoi que je peux, effectivement, apprendre de l'autre (cf. aussi les questions de Mme. Kopecka p. 166 et passim, je pense plus que rhétoriques)? Qu'il y ait des homéomorphies entre les religions, c'est plausible. Que je dois respecter l'autre parce qu'il exprime, dans son langage religieux spécifique, la même intuition cosmothéandrique que moi, c'est plausible et, certainement, nécessaire, bien que je crois que cette même intuition soit plutôt un vote de confiance en Dieu (une « confiance cosmique », dirait Panikkar) qu'une base théorique pour le dialogue – effectivement une attitude comme bien l'identifie Mme. Kopecka en Panikkar. Que ça soit intéressant de savoir beaucoup sur les autres, selon Panikkar de religions incommensurables, sans doute. Mais qu'est-ce que je pourrais apprendre que je ne sache pas déjà dans ma religion? Quelle fleur poussera de cette fécondation?

Conclusion

En considérant les aspects traités dans ce rapport, je me positionne entièrement **favorable** à la soutenance de thèse. Les restrictions mentionnés n'invalident pas le grand et compétent travail accompli, et beaucoup moins encore la pertinence de l'étude faite. A mon avis, les conditions pour une thèse de doctorat sont suffisamment remplies. Je souhaite une très bonne séance de soutenance à la candidate, ses directeurs et aux autres membres du jury.



São Leopoldo, le 25 novembre 2008

Rudolf von Sinner