

Ecole Pratique des Hautes Etudes, Paris
Section des Sciences Religieuses

Univerzita Karlova, Praha
Filozofická fakulta – Ústav Filozofie et Religionistiky

Studijní obor : Filozofie
Studijní program: Filozofie

Marie Kopecká-Verhoeven

**Raimon Panikkar et l'Interculturel. Racines théologiques et environnement
philosophique d'une ontologie relationnelle.**

**Raimon Panikkar and Interculture. Theological basis and Philosophical environment of
one ontology of relation.**

Disertační práce - Doktorát Co-tutelle

Školitelé:

Prof. Claude Langlois, EPHE

Prof. Tomáš Halík, FFUK

2008

Prohlašuji, že jsem disertační práci vykonala samostatně s využitím uvedených pramenů a literatury.

Abstrakt v českém jazyce

Raimon Panikkar (*1918) je jedním z nejznámějších současných myslitelů mezikulturního dialogu. Rodinné zázemí - jeho otec byl indickým hinduistou a matka španělskou katoličkou - předurčilo směr Panikkarova intelektuálního působení. Po studiu chemie, filozofie (Barcelona, Bonn, Madrid) a následně i teologie (Madrid a Řím), působil v Indii, kde se stal jedním z protagonistů dialogu křesťanského myšlení s Orientem, zejména indickou kulturou. Ve svém úsilí pokračoval jako profesor na prestižních amerických univerzitách.

Práce nejprve sleduje teologické a filozofické zázemí Panikkarova myšlení. Panikkar postupně ve svých pracích rozvíjel myšlenku nutnosti komplementarity mezi Východem a Západem. Začal základním srovnáváním náboženských a filozofických koncepcí pomocí funkční analogie (srovnávání vnímání skutečnosti, Boha, metafyzických pojmů jako je transcendence, imanence atd.). Velmi rychle přešel k existenciální rovině, která vyvrcholila přesvědčením o vztahovosti veškeré skutečnosti a ustanovením vztahu jako konstitutivního prvku každého bytí. Pro její vyjádření Panikkar použije termínu „ne-dualita“ (později „a-dualita“), jejíž koncept je inspirován indickou filozofií *Advaity-Védanty* spolu s křesťanským učením o Boží trojici.

„Ne-dualita“, či vědomí radikální relativity, je pak představena jako základní reference Panikkarova dialogického uvažování. Jeho koncept „dialogálního dialogu“ odráží existenční zkušenost pluralitní skutečnosti, definované vztahem a postuluje stejnou myšlenku jako filozofie dialogu: být jediným prostředkem opravdového setkání a poznání druhého. Vztahovou dualitu, která je konstitučním prvkem alterity dialogické filozofie, však Panikkar nahrazuje polaritou, kde *ty* a *já* existují pouze jako vztah.

Pozornost je nakonec zaměřena na to, jak je Panikkarův vztah k „druhému“ a k „jinému“ konkrétním způsobem rozvinut v „interkulturní filozofii“. Tento nový způsob „filozofování“ uznává do jisté míry filozofický pluralismus a jiné formy myšlení, než je západní racionalita. V případě Panikkara pak interkulturní reflexi asimilujeme s kritickým vědomím neslučitelnosti různých lidských systémů a radikální nemožnosti přivést skutečnost na jediné centrum poznatelnosti, což vylučuje univerzální platnost jakéhokoliv systému. Jejich jedinečnost je ale provázána vzájemnou podmíněností, na základě Panikkarovy ontologie vztahu.

Abstrakt v anglickém jazyce

Raimon Panikkar (* 1918) is one of most famous thinkers current intercultural dialogue. Family background - his father was an Indian Hindu and his mother a Spanish Catholic - destined the direction Panikkar's intellectual activity. After studying chemistry, philosophy (Barcelona, Bonn, Madrid) and, consequently, theology (Madrid and Rome), he worked in India, where he became one of protagonists of dialogue with the Christian Orient thinking, in particular the Indian culture. In his efforts he continued, as professor at prestigious American universities.

Labor initially pursuing theological and philosophical background Panikkar's thinking. Panikkar gradually develops in his works the idea of need for complementarity between East and West. He began by comparing the basic religious and philosophical concepts using functional analogies (comparing the perception of reality, of God, of metaphysical's concepts such as transcendence, immanence, etc.). Very quickly switched to an existential plane, which culminated in the conviction of relativity of the all reality and the provisions of the relation as constitutive element of being. For the expression of Panikkar used the term "non-duality" (later "a-duality"), the concept is inspired by Indian philosophy, Advaita-Vedanta together with the Christian doctrine of God's trinity.

"No-duality", or a radical consciousness of relativity, is presented as a basic reference of Panikkar's dialogical thinking. His concept of "dialogical dialogue" reflects the existential experience of pluralist fact, defined by a down on the same idea as a philosophy of dialogue: to be the only means of meeting a real knowledge of another. Cover duality, which is a constitutional element of alterity dialogical philosophy, however, Panikkar replaced polarity, where *you* and *I* exist only as a relation.

Finally, attention should focus on how it is Panikkar's relationship to the "second" and "other" concretely developed in the "intercultural philosophy". This new method of "philosophising" recognized to a certain extent, philosophical pluralism and other forms of thinking than the Western rationality. In the case of Panikkar, the intercultural reflection correspond with the critical mind, the incompatibility of various human systems and radical inability to reducing reality to one single center of intelligibility, which excludes the universal validity of any system. But their uniqueness is accompanied by a cross-conditionality, based on the Panikkar's ontology of relation.

Abstrakt ve francouzském jazyce

Raimon Panikkar (* 1918) est l'un des plus grands penseurs actuels du dialogue interculturel. Ses origines familiales - son père était un Indien hindou et sa mère une espagnole catholique – ont prédestiné son parcours intellectuel. Après des études de chimie, de philosophie (Barcelone, Bonn, Madrid) et en suite de théologie (Madrid et Rome), il est parti en Inde, où il est devenu l'un des protagonistes du dialogue de la pensée chrétienne avec l'Orient, en particulier avec la culture indienne. Il a poursuivi son activité, comme professeur dans différentes prestigieuses universités américaines.

Nous étudions d'abord l'environnement théologique et philosophique de la pensée panikkarienne. Panikkar a progressivement développé dans ses travaux, l'idée de la nécessité d'une complémentarité entre l'Occident et l'Orient. Il a commencé par comparer les concepts religieux et philosophiques en utilisant l'analogie fonctionnelle (comparaison de la perception de la réalité, de Dieu, des concepts métaphysiques tels que la transcendance, l'immanence, etc.) Très vite il est passé au plan existentiel, qui a abouti à la conviction de la relativité de toute la réalité et à l'établissement de la relation comme élément constitutif de l'être. Pour l'exprimer, Panikkar va utiliser le terme «non-dualité» (plus tard «a-dualité»), dont le concept est inspiré par la philosophie indienne d'*Advaita Vedanta* en relation avec la doctrine chrétienne de la Trinité.

La « non-dualité », ou la conscience de la relativité radicale , nous la présenterons ensuite comme la référence de base de la pensée dialogique de Panikkar. Son concept de « dialogue dialogal » reflète l'expérience existentielle de la réalité pluraliste, définie par la relation et postule la même idée que la philosophie du dialogue: être le seul moyen de la rencontre véritable et de la connaissance de l'autre. Mais Panikkar remplace la dualité relationnelle, qui est le fondement de l'altérité de la philosophie dialogique, par la polarité, où le *tu* et le *je* n'existent que comme relation.

Enfin, nous concentrons l'attention sur la manière concrète dont la relation à « l'autre » est développée dans la « philosophie interculturelle ». Cette nouvelle méthode de « philosopher » reconnaît, d'une certaine façon, le pluralisme philosophique et d'autres formes de penser que la rationalité occidentale. Dans le cas de Panikkar nous assimilons la réflexion interculturelle à une conscience critique de l'incompatibilité des différents systèmes humains et de l'impossibilité de réduire la réalité à un seul centre d'intelligibilité. Cela exclut la validité universelle de tout système, mais suivant le principe de l'ontologie relationnelle de Panikkar, leur unicité reste inséparable de leur conditionnement mutuel.

I. Introduction à la « philosophie interculturelle » de Raimon Panikkar	p.1
I. A. Aperçu biographique	p.4
I. B . Aperçu intellectuel	p.12
II. Racines théologique et philosophique de la pensée panikkarienne	p.37
<u>II.A Eléments de l'évolution du dialogue « métaphysique » entre l'hindouisme et christianisme</u>	p.38
II.A.a) Principales caractéristique de l'hindouisme.....	p.38
II.A.b) Point de vue indien	p.42
II.A.c) 1. Point de vue occidental.....	p.44
II.A.c) 2. Jules Monchanin	p.62
II.A.c) 3. Henri Le Saux.....	p.69
II.A.c) 4. Bede Griffiths.....	p.77
II.A.c) 5.Conclusion finale.....	p.83
<u>II.B Trinité – Advaita – Cosmothéandrisme de Panikkar</u>	p.85
II.B.a) Dieu et le monde selon le <i>Brahma-Sutra</i>	p.86
II.B.b) La Trinité.	p. 98
II.B.c) L'intuition cosmothéandrique.....	p.116
II.B.d)Le cosmothéandrisme et l'advaita	p.131
II.B.e) La pensée symbolique.....	p.134
III. Etude d'une ontologie relationnelle	
<u>III. A La rencontre de l'autre dans la pensée panikkarienne</u>	p.140
III.A.a) Martin Buber	p.142
III.A.b) Emmanuel Levinas	p.146
III.A.c) Gabriel Marcel	p.150
III.A.d) La démarche des personalistes.....	p.156
III.A.e) Panikkar et l'autre.....	p.157

III.A.f) Conclusion	p.160.
<u>III.B La philosophie interculturelle de Panikkar</u>	p.161
III.B.a) La notion de philosophie interculturelle.....	p.162
III.B.b) La Philosophie	p.167
III.B.c) La culture.....	p. 171
III.B.d) Interculturalité	p. 179
III.B.e) Méthodologie.....	p. 181
III.B.e) 1. Equivalences homéomorphiques.....	p. 185
III.B.e) 2 . Herméneutique diatopique	p.187
III.B.e) 3. Critique.....	p. 191
III.B. f) Pluralisme	p.194
III.B. g) Conclusion	p.210
<u>III. C Les disciples de Panikkar</u>	p.219

I. Introduction à la « philosophie interculturelle » de Raimon Panikkar

La dimension planétaire du monde contemporain suscite des questions auxquelles l'homme est confronté. Il cherche à se replacer dans ce nouveau contexte et à trouver un équilibre nécessaire pour l'accomplissement de son destin. Panikkar est l'enfant de cette période de mutation et toute son œuvre témoigne de la requête d'une nouvelle identité pour l'homme de la fin du 20^{ème} siècle. Le sujet de prédilection, qu'il explore depuis plus de 50 ans, est le dialogue inter-religieux et inter-culturel. Pour que le dialogue interculturel ait de l'importance et de la signification réelle, il doit être fondé sur une implication personnelle qui peut représenter un risque de destabilisation. Car la rencontre des traditions doit être d'une manière ou d'une autre le fruit d'une expérience intérieure. « Comprendre l'autre, c'est se convertir à la vérité de l'autre », dirait Panikkar. Les résultats de la recherche qu'il nous présente sont alors un acte d'immersion dans la réalité une et plurielle et non la conséquence d'une objectivité originale.

Nous avons voulu, dans notre travail, suivre deux aspects de cette aventure originale. Premièrement : comment, sur la base de son expérience personnelle, Panikkar propose-t-il un modèle de compréhension de l'autre, la question de l'altérité étant au centre de la pensée dialogique.

Deuxièmement : comment peut-on soumettre à la critique la notion panikkarienne du pluralisme, qui résume tout comportement interculturel « valable » et apprécier sa cohérence au regard des présupposés ontologiques que notre auteur postule.

Nous allons nous intéresser non à la théologie de Panikkar, qui a fait déjà l'objet de beaucoup de thèse, mais à sa philosophie. Toutefois, il nous a paru indispensable, au préalable, de prendre connaissance du cadre théologique de son expérience. Le lecteur ne doit pas être étonné de l'importance que nous attribuons à l'évolution d'une approche métaphysique entre le christianisme et l'hindouisme. De ce dialogue, dont Panikkar fut l'un des acteurs principaux, naît son concept de la réalité cosmothéandrique, à caractère a-substantiel et radicalement relationnel, sans lequel son pluralisme reste flou et incompréhensible. Nous développerons ensuite le thème même de la philosophie interculturelle, le problème de l'altérité qu'elle pose, et nous nous interrogerons sur la place que tient Panikkar dans la pensée philosophique du 20 siècle.

I. Introduction à la « philosophie interculturelle » de Raimon Panikkar

La dimension planétaire du monde contemporain suscite des questions auxquelles l'homme est confronté. Il cherche à se replacer dans ce nouveau contexte et à trouver un équilibre nécessaire pour l'accomplissement de son destin. Panikkar est l'enfant de cette période de mutation et toute son œuvre témoigne de la requête d'une nouvelle identité pour l'homme de la fin du 20^{ème} siècle. Le sujet de prédilection, qu'il explore depuis plus de 50 ans, est le dialogue inter-religieux et inter-culturel. Pour que le dialogue interculturel ait de l'importance et de la signification réelle, il doit être fondé sur une implication personnelle qui peut représenter un risque de destabilisation. Car la rencontre des traditions doit être d'une manière ou d'une autre le fruit d'une expérience intérieure. « Comprendre l'autre, c'est se convertir à la vérité de l'autre », dirait Panikkar. Les résultats de la recherche qu'il nous présente sont alors un acte d'immersion dans la réalité une et plurielle et non la conséquence d'une objectivité originale.

Nous avons voulu, dans notre travail, suivre deux aspects de cette aventure originale. Premièrement : comment, sur la base de son expérience personnelle, Panikkar propose-t-il un modèle de compréhension de l'autre, la question de l'altérité étant au centre de la pensée dialogique.

Deuxièmement : comment peut-on soumettre à la critique la notion panikkarienne du pluralisme, qui résume tout comportement interculturel « valable » et apprécier sa cohérence au regard des présupposés ontologiques que notre auteur postule.

Nous allons nous intéresser non à la théologie de Panikkar, qui a fait déjà l'objet de beaucoup de thèse, mais à sa philosophie. Toutefois, il nous a paru indispensable, au préalable, de prendre connaissance du cadre théologique de son expérience. Le lecteur ne doit pas être étonné de l'importance que nous attribuons à l'évolution d'une approche métaphysique entre le christianisme et l'hindouisme. De ce dialogue, dont Panikkar fut l'un des acteurs principaux, naît son concept de la réalité cosmothéandrique, à caractère a-substantiel et radicalement relationnel, sans lequel son pluralisme reste flou et incompréhensible. Nous développerons ensuite le thème même de la philosophie interculturelle, le problème de l'altérité qu'elle pose, et nous nous interrogerons sur la place que tient Panikkar dans la pensée philosophique du 20 siècle.

Panikkar assimile la « philosophie interculturelle » au pluralisme, bien que celui-ci diffère du pluralisme défini dans son acception habituelle. Il cherche aussi à affirmer le conditionnement culturel et historique de tout raisonnement humain et à traiter la raison souveraine comme une menace à l'entente pacifique entre les hommes et les peuples.

Mais si la dialectique ne reflétait pas seulement le niveau purement rationnel ? Et si au contraire les ruses de la raison, dont le procès critique se caractérise d'abord par la fragmentation et la fissuration des données au profit d'une meilleure réorganisation et compréhension, menaient vers une harmonie finale, dans la recherche constructive de la vérité et du sens ? Toutefois les définitions du pluralisme tournent toujours autour de la possibilité et de la capacité d'inclure « les différences » dans une relation à « l'autre. »

Je me demande donc si une rencontre féconde incite toujours à la relativisation des « vérités » respectives et dans l'affirmative pourquoi et comment.

Le travail de Panikkar qui, d'une façon authentique, unit l'expérience de l'unité et la pensée de la diversité, se présente à nous comme un grand sujet de réflexion. Nous espérons que son œuvre nous aidera à répondre d'une façon satisfaisante aux questions que nous lui posons.

Notre travail est composé de trois parties :

Dans la première, nous donnons un aperçu de la biographie intellectuelle de Raimon Panikkar (I.A), suivi d'une présentation générale de sa philosophie (I.B). Nous avons cherché à guider le lecteur dans l'univers contrasté de Panikkar : l'impression initiale de simplicité s'avère rapidement trompeuse, et laisse place à de multiples interrogations dévoilant une réflexion particulièrement complexe.

Dans la deuxième partie, est présentée la filiation du versant hindou-chrétien de la pensée panikkarienne. Puisant ses références dans le cadre de la pensée indienne, il synthétise les principales tendances d'un rapprochement hindou-chrétien de ses contemporains (II.A). Nous continuerons par une étude analytique des fondements même de la pensée philosophico-théologique de Panikkar, dans lesquels naît son ontologie relationnelle (II.B).

La dernière partie, qui est le cœur même de notre étude, est consacrée à la pensée interculturelle de Panikkar. Nous établirons d'abord les similitudes et divergences entre sa

manière de découvrir l'*autre* et celle de la philosophie dialogique, qui représente l'un des principaux courants de pensée au 20^{ème} siècle (III.A). Ensuite nous présenterons le raisonnement interculturel avec ses bases ontologiques et sa méthodologie spécifique (III.B). Nous présenterons pour terminer un exemple précis (L'Institut Interculturel de Montréal) de mise en application concrète des idées panikkariennes sur l'interculturel (III.C) pour voir dans quelles directions ses intuitions sont utilisées.

Je tiens à remercier tout particulièrement mes deux co-directeurs de thèse, le professeur Claude Langlois et le professeur Tomas Halik pour avoir dirigé ces recherches. Le soutien de ma famille et de mes amis proches m'a été également précieux pour faire aboutir ce travail. Je remercie mes enfants pour leur patience. Je suis reconnaissante au professeur Panikkar, pour m'avoir accueilli à deux reprises avec la gentillesse et l'humanité qui lui sont propres.

I.A. L'aperçu biographique

Raimon Panikkar¹ est né en 1918 à Barcelone d'une mère espagnole et d'un père indien. Son père était hindou, un membre d'une ancienne caste malabar du sud de l'Inde, qui a étudié et est devenu ingénieur de chimie en Angleterre. En 1916, il est parti en Espagne comme le représentant d'une entreprise industrielle allemande. Bien qu'il ait eu en Inde un fils et un mariage convenu, il s'établit à Barcelone comme entrepreneur. (il est décédé en 1954) . Il s'est marié avec une fille de la bourgeoisie catalane, catholique, cultivée et fervente musicienne. Son frère Salvador Pániker, né en 1927, est un ingénieur et philosophe, le fondateur de la maison d'édition Kairós.²

Il passe son enfance dans sa ville natale. Après l'obtention de Baccalauréat (1935) chez les jésuites, il commence les études à l'Université de Barcelone qu'il interrompt à l'éclatement de la guerre civile espagnole (1936-1939). Grâce à sa condition de fils d'étranger, il quitte l'Espagne pour poursuivre ses études à l'Université de Bonn en Allemagne. La 2ème Guerre Mondiale le fait rentrer à son tour en Espagne (1939). Il achève donc ses études en Espagne, diplômé en Sciences Chimiques par l'Université de Barcelone et en Philosophie par l'Université de Madrid.

En 1939, la même année de son retour à Bonn, il fait la connaissance de Jose María Escrivá de Balaguer, fondateur de l'Opus Dei. Déjà chrétien fervent, il collabore avec cette institution catholique controversée, en devient un membre numéraire³ et en 1946, après les études au séminaire de Madrid, est ordonné prêtre. Il en sera membre jusqu'aux années 60.⁴ Cette période d'engagement dans l'Opus Dei est sûrement, à côté du contexte familial, l'élément décisif pour le développement de sa pensée et pour l'orientation qu'elle a prise. Nous avons deux témoignages significatifs de cette époque, celui de son frère et de sa future collaboratrice

¹ Son nom complet de naissance est Raimundo Pániker Alemany. Plus tard il a changé l'orthographe de son nom de famille paternel en préférant sa version catalan. Il est alors connu comme Raimundo Panikkar ou encore Raimon Panikkar.

² Sur sa famille voir les memoire de son frère S. Paniker, *Primer testamento*, Seix Barral, Barcelona, 1985 ; *Segunda memoria*, Seix Barral, Barcelona, 1988

³ Membre numéraire est chargé de formation des autres membres, il vit en célibat apostolique, dans des maisons de l'Opus Dei.

⁴ S. Paniker, *Primer testamento*, p. 107 Déjà en 1962 il fait part à son frère de la relation difficile avec l'hierarchie de l'Opus, qui s'achève par un proces de l'Opus à Rome en 1966, tribunal privé présidé par Balaguer, après lequel il doit qité l'Opus.

Maria Carmen Tapia qui témoignent de son ascension brillante et prometteuse.⁵ L'année de sa rencontre avec Balaguer, Panikkar n'a que 21 ans. L'Opus Dei, institution connue pour ses tendances prosélytes et son volontarisme exacerbé, séduit donc Panikkar qui devient l'un des ses promoteurs. A partir de 1942, il se lie au Centre national de la recherche scientifique (CSIC), **le principal centre espagnol pour la recherche**, qui semble être à cette époque une vraie plate-forme de l'Opus Dei. Il devient l'un des initiateurs de la revue *Synthèse* (apparue à Barcelone en 1943), germe de la future *Arbor*⁶ Si l'on en croit les personnes travaillant à ses côtés, Panikkar était hautement considéré à la CSIC, comme l'un de ses fondateurs.⁷ Effectivement il a pris une part active dans la vie philosophique et culturelle de l'Institut : il avait été fondateur et directeur adjoint de l'*Arbor*, la revue générale du CSIC (publiée à Madrid dès 1944), un des fondateurs et premier secrétaire de la Société Espagnole de Philosophie, le secrétaire général du Congrès international de philosophie tenu à Barcelone en Octobre 1948.

L'année de son ordination (1946) il soutient aussi sa thèse sur la philosophie chrétienne et le concept de la nature, *El concepto de naturaleza. Analisis histórico y metafísico de un concepto*,⁸ et devient **docteur en Philosophie** de l'Université de Madrid.⁹

A côté de son engagement dans la vie philosophique et scientifique du CSIC, il était le directeur spirituel d'une résidence d'étudiants de Santiago et animait des groupes de retraite.

Mais il semble que vers la fin des années 40, il commence à être un personnage embarrassant pour sa hiérarchie, comme son frère en témoigne : « *Ya habían sido poco apreciadas sus*

⁵ M.C. Tapia, *Tras el umbral. Una vida en el Opus Dei*, Ed. B, S.A., Barcelona, 2004 (1^{ière} éd. en 1992)

Témoignage de son frère est très critique. Il considère son frère Raimundo victime de la pression « presque inhumain » de l'Eglise Romaine. S.Paniker, *Primer testament*, p.118

⁶ S.Paniker, *Primer testament*, p.32-33 Dans la Mémoire de 1944 de l'Institut de Philosophie «Luis Vives» du CSIC son nom apparaît déjà comme auteur de quelques «investigations scientifiques».

⁷ M.C. Tapia, *Tras el umbral. Una vida en el Opus Dei*, p.36

⁸ Éditée par l'Institut «Luis Vives» de Philosophie, CSIC, Madrid 1951, 446 p. Sa thèse en philosophie est une étude exhaustive des notions occidentales de la "nature" et ses relations avec la divinité. Il montre les divers sens de la nature et la gestation de son concept dans l'histoire de la philosophie, en commençant par l'étymologie et les pré-socratiques et en finissant par les modernes physiciens – mathématiciens, tout en soulignant la nouveauté introduit par le christianisme. Concernant l'ontologie, il présente alors un caractère constitutivement dynamique de la nature et son lien avec le dynamisme de l'être. En partant de la notion aristotélicienne le concept est approfondi jusqu'à arriver à son noyau ontologique irremplaçable. Plusieurs des apories métaphysiques actuelles des divers systèmes philosophiques sont diluées – sans perdre leur tension interne – avec le concept juste de la nature. Il conclut avec une série d'aphorismes en latin, provenant de diverses sources, commentés dans le but de faire un résumé exhaustif sur le sens de la nature dans l'esprit occidental. Pour un résumé plus détaillé, voir *Sumarios y extractos de las Tesis Doctorales leídas desde 1940 a 1950 en las secciones de Filosofía y Pedagogía, Facultad de Filosofía y Letras*, Universidad de Madrid, pp. 71-74

⁹ Parmi les personnes qui ont influencés sensiblement son parcours intellectuel il cite l'amitié de Gabriel Marcel et Martin Heidegger, en Espagne Xavier Zubiri et Garcia Morente.

recensiones de libros de Rahner, Barth, Cullman. Su labor como director de la colección «Patmos», donde había hecho publicar ensayos de Guardini, Leclercq, Pieper, Holzner, Stolz, Thibon y Guitton, era mirada más bien de reojo. Reflejaba unas aperturas teológicas poco afines con las consignas y estructuras de la época. El resultado fue una tensión cada vez mayor; tensión que se manifestó en una especie de diario espiritual que él iba escribiendo, de contenido honesto y tono aleporioso, y que bajo el título de Cometas publicó años más tarde, y en contra de mi consejo. Así hasta que el prólogo a un libro de Jean Guitton provocó una pastoral del cardenal Segura y un procaz ataque por parte de los jesuitas (quién los ve y quién los ha visto) en Razón y Fe. Entonces vino el exilio.»¹⁰

Effectivement ces « ouvertures » que l'on découvrira quelques années plus tard dans le *Christ inconnu de l'hindouisme* irritent à cette époque ses supérieurs. Nous sommes encore loin du Concile Vatican II, qui marquera une ouverture vers les religions non-chrétiennes. La théologie romaine a une orientation post-tridentine et tout mouvement « interreligieux » paraît alors suspect. Même si la théologie catholique, depuis le début du XX^e siècle, révèle une acceptation prudente et partielle des autres religions. Elle s'ouvre et reconnaît frileusement une possibilité de salut pour leurs adeptes dans le cadre d'une religion considérée comme ayant bénéficié d'une révélation divine primordiale naturelle. Le concept de Foi salvatrice s'est élargi timidement pour intégrer des possibilités de suppléances. Depuis plusieurs années, les travaux d'inculturation des missionnaires trouvent bien quelque écho chez les théologiens occidentaux.¹¹ C'est de l'Inde que va nous venir l'idée de l'accomplissement de l'hindouisme et des autres religions dans le Christ, établissant ainsi dans les années 40 les bases d'une approche désormais classique de la théologie chrétienne, identifiée sous l'appellation de « théologie de l'accomplissement ».¹²

Le pluralisme religieux n'est pas encore, à proprement parler, d'actualité. La théologie nous dit que tout ce qu'il y a de bien et de vrai dans les autres religions est en réalité imputable au

¹⁰ S. Paniker, *Primer testamento*, p. 113

¹¹ Jean Daniélou en fut le premier théologien occidentale.

¹² Ce concept est développé par les jésuites belges Dandoy et Johanns en Inde (et côté protestant par J.N.Farquhar) ; il est repris par Jean Daniélou et Henri de Lubac qui établiront plus tard la « théorie de l'accomplissement ». Nous pouvons ensuite observer leur influence chez J. Monchanin, J.A. Cottat, P. Teilhard de Chardin, H. Urs von Balthasar. Voir la bibliographie. La théorie de l'accomplissement se limite à considérer le rapport naturel - surnaturel, recherche humaine - don divin. Le Christianisme accomplit les autres religions dans le sens où l'avènement du Christ donne la dimension surnaturelle à une Foi qui, dans les autres religions, est d'ordre naturel et purifie ainsi l'effort religieux de l'homme. Elle ne sépare pas la Foi naturelle de la grâce qui peut être obtenue par la pratique sincère d'une religion, sans aller pour autant jusqu'à assurer le Salut, qualité exclusive de l'univers judéo-chrétien. Voir J. Dupuis, *Vers une théologie chrétienne du pluralisme religieux*, Le Cerf, Paris, 1997, p.200-215

christianisme et que toutes les autres grandes religions ne sont qu'une « préparation » au christianisme. Dans cette période théologique intense qui a précédé le Concile Vatican II, la théologie a été animée d'une volonté d'ouverture et d'une conscience de plus en plus universelle du Christianisme. C'est donc fort logiquement que les penseurs ont voulu considérer que les autres Religions avaient leur propre valeur dans le dessein de Dieu pour l'humanité et qu'il y avait lieu de découvrir où se cachait Jésus-Christ dans les pratiques, textes et coutumes des autres traditions ou il s'était révélé d'une manière ou d'une autre. Ce courant, connu sous le terme de « théorie de la présence du mystère du Christ » a été développé, entre autres, par Karl Rahner et justement approfondie par notre auteur dans le contexte indien.¹³

Panikkar est envoyé à Rome étudier de nouveau la théologie (en 1949) car l'Opus Dei a demandé un contrôle de l'orthodoxie de ses opinions singulières. Après l'obtention de sa licence (Bac +5) à l'Université du Latran, en 1954, il quitte l'Europe pour l'Inde.

Il garde toutefois les liens formels avec l'Institut de Philosophie du CSIC jusqu'à 1957 et défend, en 1958, une autre thèse doctorale à la Faculté de Sciences de la même Université de Madrid intitulée *Ontonomia de la ciencia. Sobre el sentido de la ciencia y sus relaciones con la filosofía*.¹⁴

En Inde, Panikkar fait des recherches à l'Université de Mysore et de Varanasi (Banaras Hindu University), mais revient à Rome (1960-1963) où il est devenu « Libero Docente » de Philosophie de religion à l'Université d'Etat et où il soutient son troisième doctorat en théologie, en 1961, à l'Université du Latran (*The Unknown Christ of Hinduism*). Entre 1964 et 1971 il passe son temps entre Varanasi et l'Université de Harvard, où il a été professeur invité (« Visiting Professor in Residence ») de religions comparées les deux semestres. De 1971 jusqu'à 1987 il a été professeur de la Philosophie comparative de religion et de l'histoire des

¹³ Le non-chrétien, dans la mesure où il mène une vie moralement pure et où il cherche authentiquement Dieu, est donc un « chrétien anonyme » (K. Rahner). Les religions y sont considérées comme des formes différentes de la révélation de Dieu dans l'histoire divine du Salut. Leur rôle positif continue après l'avènement de Jésus par leur lien avec le mystère du Christ qui est présent en elles. Cette théorie veut reconnaître des moments surnaturels dans les autres traditions religieuses et affirme que chaque homme peut trouver le salut dans sa propre condition historique. Voir la bibliographie.

¹⁴ Publié dans l'édition Gredos à Madrid en 1961. Cette oeuvre contient des réflexions sur les implications philosophiques de la science et de la théorie scientifique, y compris les théories de la relativité et de l'indétermination d'Einstein et de Heisenberg. Son but principal est de faire des recherches sur des rapprochements possibles entre la philosophie, la religion et la science, bien avant que l'étude de ces sujets devienne une mode.

religions au Département des Études Religieuses à l'Université de Californie à Santa Barbara. Il faisait périodiquement des enseignements en Inde et en Europe.

A part quelques réflexions, notre auteur reste assez discret quant à son cheminement personnel et les notes autobiographiques se font rares. Son contexte familial l'a sensibilisé, depuis son jeune âge, aux deux importantes traditions religieuses, chrétienne et hindoue. Cette particularité a été décisive pour son parcours personnel autant que pour ses recherches dans le domaine de l'inter-religieux. Comme il l'a avoué dans une des rares notes biographiques, le dialogue se réalisait dans son intérieur dès le début de son jeune âge. D'ailleurs l'éducation dans les deux religions se faisait d'une façon harmonieuse¹⁵ et il semble même assuré par la découverte personnelle des nouvelles dimensions de la foi chrétienne qui lui ont permis de vivre en paix avec les deux parties de son être.¹⁶ Malgré cela, il a témoigné des difficultés rencontrées dans un tel cheminement :

« Voici un homme, élevé dans l'orthodoxie la plus stricte, ayant vécu dans un milieu «microdoxe» à tous les points de vue. Cela n'expliquera pas cependant que si j'ai réussi à survivre, c'est grâce aux germes de vie authentique semés avant même que je n'aie atteint l'âge de raison. Cet homme va de l'avant, délaissant la terre d'Ur, pour se fixer sur la terre des Hommes. (...) D'emblée il se trouve confronté à un dilemme : doit-il condamner tout autour de lui comme erreur et péché, ou doit-il jeter par dessus bord les notions exclusives et monopolistes qui, lui a-t'on appris, expriment la vérité – une vérité qui doit être simple et unique, révélée une fois pour toutes, qui parle à travers des organes infailibles et ainsi de suite. Aucune des réponses courantes à ce dilemme ne lui donne satisfaction. La réponse éclectique se moque de la logique et même parfois du sens commun. Il ne peut se contenter de la réponse « orthodoxe » qui invente des biais casuistiques pour laisser libre un recoin où ceux qui professent l'erreur n'en portent aucune responsabilité. Ceci ne le convainc pas, ni dans l'ensemble, ni dans les détails. Ainsi surmonte-t-il la tentation du « relativisme » par une reconnaissance de la « relativité. » Plutôt que de dire que tout tombe dans un relativisme agnostique ou indifférent, on peut dire que tout se trouve enveloppé dans une totale relativité d'interdépendance radicale, car chaque être est une fonction dans l'ordre hiérarchique des

¹⁵ R. Panikkar, *La vocacion humana es fundamentalmente religiosa. Encuentro con Raimundo Panikkar*, Anthropos, 53-54, Barcelona, 1985, p. 21

¹⁶ R. Panikkar, P. Lapid, *Minime tehoz Boha?*, Vysehrad, 2003, p. 77 (version originale en allemand : *Meiner wir denselben Gott ? Ein Streitgesprach.*, Kosel-Verlach, Munchen, 1994)

êtres et a sa propre place dans le dynamisme de l'histoire, une place qui n'est pas accessoire à la chose, mais qui fait actuellement de la chose ce qu'elle est »¹⁷

Il est probable que le milieu « microdoxe » dont parle Panikkar fait l'allusion autant à son expérience au sens de l'Opus Dei¹⁸ qu'à sa formation théologique, qu'il caractérise d'ailleurs de « casi exclusiviste »¹⁹. Il semble qu'il s'approprie à cet époque la conscience d'un abîme qui sépare l'homme de Dieu - l'Étant suprême, son dépendance à l'égard d'un Dieu exigeant, qui demande le sacrifice totale de l'homme, l'image qui par la suite n'arrêtera pas à combattre. Il est probable que son acharnement future contre toute sorte de dualisme trouve ses racines dans ce courant sévère de la spiritualité chrétienne qui a dominé son adolescence et qui l'a incité à chercher des réponses aux questions douloureuses.

La période qui précède son départ en 1954 pour l'Inde est profondément reflétée dans son journal, publié en 1972 sous le titre *Cometas*.²⁰ Ce petit agenda spirituelle que Panikkar écrivit à la fin des années quarante sous forme d'une confession nous laisse entrevoir l'état d'esprit dans lequel il se trouvait avant de quitter pour longtemps l'Europe. Malgré l'image d'un Dieu exigeant et dur, nous pouvons y déceler une certaine confiance cosmique qui restera comme une des ses caractéristiques les plus singulières. Mais il y a aussi une immersion dans le mystère du silence divin qui appelle à une totale espérance. Ce dynamisme entre la présence et l'absence divines devient aussi par la suite une idée centrale dans sa vision spirituelle et intellectuelle. Nous trouvons aussi un appel à l'amour pour le monde créé qui passera curieusement par la suite par une approche intellectuelle. Et enfin, il y apparaît un sentiment voir la conviction d'être investi d'une mission, et aussi d'une vraie expérience chrétienne personnelle, qu'il tachera de faire partager aux autres. Dans l'une des ses « comètes » il écrit : « *Toda mi vida he tenido no solo una preocupacion religiosa constante, sino un idel humano, intelectual, unico : conseguir una vision cristiana del mundo, alcanzar una sintesis cristocentrica de l universo* ».²¹ D'un point de vue théologique, éminemment christocentrique, il manifeste la conviction et le souhait de rester fidèle à la tradition et l'enseignement officiel de l'Eglise.²² Cette position sera fortement nuancée par la suite. Il affirmera que l'Eglise dans lequel il était ordonné prêtre et dans laquelle il croit est « *ecclesia*

¹⁷ R. Panikkar, *Le dialogue intrareligieux*, pp.53-54

¹⁸ Voir le témoignage de Marie Carmen Tapiés dans son livre cité : *Tras el umbral. Una vida en el Opus Dei*.

¹⁹ R. Panikkar, *La vocacion humana es fundamentalmente religiosa. Encuentro con Raimundo Panikka*, p.21

²⁰ R. Panikkar, *Cometas. Fragmentos de un diario espiritual de la postguerra*, Euramerica, S.A., Madrid, 1972

²¹ R. Panikkar, *Cometas*, p. 21

²² R. Panikkar, *Cometas*, p. 99

ab abel »²³ c'est à dire l'église du premier homme né normalement ou encore « mystère cosmique,...le cosmos dans son rassemblement et unité vraie » ouvrant ainsi sa signification à la communauté de ceux qui cherche la vérité, de ceux qui ne s'exceptent pas du salut.²⁴

Sans aucun doute son voyage en Inde est un carrefour existentiel et intellectuel. Son troisième doctorat, en théologie, et le livre qui en résulte, *The Unknown Christ of Hinduism*, et fait déjà part de son expérience de l'Inde, marque une rupture avec le point de vue purement occidental. Le livre montre non seulement le résultat d'une recherche intellectuelle de la tradition hindoue, (il avait auparavant étudié des écrits en Sânskrit avec Juan Mascaró à Barcelone²⁵), mais il constitue justement un tournant, par la mise en cause du fondement le plus solide de sa vie, son univers chrétien romain. Néanmoins sa formation scolastique, qu'il acquise autant à Madrid qu'à Rome, a constitué aussi un atout presque nécessaire pour plonger dans l'univers métaphysique de l'Orient. Et comme bien d'autres, il va en tirer profit.²⁶

Panikkar devient très tôt, après son arrivée en Inde, une source d'inspiration, et si l'on peut dire le père spirituel, de tout une génération des théologiens indiens²⁷, d'une possible théologie hindou-chrétienne.²⁸ Mais il quittera plus tard le chemin de cet engagement « missionnaire » pour suivre un parcours assez personnel, presque solitaire.²⁹ Nous voyons alors apparaître ce qui va être appelé plus tard la philosophie interculturelle et dont nous souhaitons présenter une étude critique.

²³ R. Panikkar, P. Lapid, *Minime tehoz Boha?*, p.76

²⁴ R. Panikkar, *Entre Dieu et le Cosmos. Entretiens avec Gwendoline Jarczyk*, Albin Michel, Paris, 1998, pp.43-55, *A Self-Critical Dialogue* dans J. Prabhu (ed.) *The intercultural Challenge of Raimon Panikkar*, Orbis Books, Maryknoll, New York, 1996, p. 263

²⁵ Juan Mascaró (1897-1987), traducteur du sanscrit, pali et hindi, professeur à l'Université de Barcelone. Il est l'auteur de l'une traductions anglaises de Bhagavad Gita, très populaire et des plus importants Upanishads, ainsi que certains textes bouddhistes.

²⁶ Pour n'en cité que ceux dont la pensée est développé plus loin.

²⁷ Citons Michael Amalados comme l'un de ces théologiens.

²⁸ L'émergence, de cette théologie, qui remonte aux années 1970, est influencée par l'évolution du contexte socio-politique (indépendance- interdiction des missionnaires- coercition vis-à-vis des minorités) et surtout par la nécessité de ne pas s'isoler et de se défendre de toute marginalisation, que favorise le développement de l'Hindutva (Voir C.Clementin-Ojjah, *Les catholiques de l'Inde entre sécularisme et hindutva : une mutation théologique*, Renouveaux religieux en Asie, Ecole Française d'Extrême Orient, Etudes thématiques, Paris, 1997, pp 231-247). Forts de la double formation culturelle (hindoue et chrétienne) dispensée au clergé indien par les missionnaires, les chrétiens-indiens se lance alors dans la quête d'un christianisme indien inculturé dans son contexte.

²⁹ La théologie panikkarienne a fait d'ailleurs objet de plusieurs thèse que nous présenterons dans la bibliographie finale.

Plus ou moins absent du monde intellectuel européen, il y revient avec une vision de l'interdépendance mutuelle des cultures et de la réalité cosmothéandrique. Malgré un parcours pourtant difficile, son métissage culturel ne deviendrait pas alors une source de division mais une source de la recherche d'une complémentarité féconde. Toutes les contradictions ou semblables oppositions seront à jamais unies dans un pluralisme vital et constitutif de la Réalité.

Panikkar est actuellement Professeur Emérite de l'Université de Santa Barbara et vit à Taveret (Espagne), où il a fondé en 1988 le Centre d'Etudes Interculturelles –Vivarium. Il a publié plus de quarante livres et à peu près trois cents articles majeurs allant de la Philosophie de la science jusqu'à la Métaphysique, les religions comparées et l'Indologie. La plupart de ses oeuvres sont traduites en plusieurs langues différentes.

J'ai rencontré Panikkar à deux reprises chez lui, dans la montagne de sa Catalogne natale. Il vit dans une maison isolée, totalement immergé dans la vie, dans la communion pleine avec son univers spirituel. L'homme intégral, pour certains un prophète de notre temps.

I.B . Aperçu intellectuel

C'est la force de l'approche panikkarienne que de puiser au cœur de l'expérience. Car si l'expérience est profonde, elle va rejoindre le chemin de ceux nombreux, qui trouveront dans ces écrits une consonance avec ce qu'ils vivent. Mais c'est aussi sa faiblesse. Car la pensée de Panikkar peut demeurer étrangère pour ceux qui s'approchent de Dieu ou de la réalité par des voies différentes de la sienne. Une autre difficulté pour saisir ses recherches et ses profondes intuitions en matières du dialogue vient du fait qu'il joue sur plusieurs registres - philosophique, théologique, mystique, spirituel - mais aussi qu'il se meut à travers plusieurs cultures et s'exprime en des langues différentes.

Nous allons progressivement découvrir que sa vie philosophique se caractérise par un risque existentiel qui a pris la forme d'une exigence et d'une responsabilité intellectuelles.³⁰

Ses capacités personnelles (sa double culture initiale, ses études poussées, ses capacités intellectuelles, ses expériences authentiques) lui ont permis d'accepter le risque d'une conversion : « *La compréhension et fécondation mutuelle entre les différentes traditions du monde peut se réaliser seulement par le sacrifice de sa propre vie, se soumettre et maintenir les tensions existentielles et la polarité sans tomber dans la schizophrénie personnelle ou culturelle.* »³¹ Dans ces conditions, la seule possibilité est une transformation radicale. Mais il faut ne pas souffrir de ces tensions sinon nous ne sommes pas prêts. Panikkar lui-même avait passé une bonne partie de sa vie à acquérir cette confiance.

La responsabilité intellectuelle est peut-être encore plus difficile à assumer qu'une prise de risque existentielle. C'est l'une des différences notable entre notre auteur et ceux, nombreux, qui ont expérimenté les rapprochements entre divers traditions culturelles. Panikkar a consacré sa vie à rendre son intuition de la réalité relationnelle intelligible à autrui et compréhensible pour les autres . Il l'a exprimé ce compromis à travers la rencontre entre l'advaita hindou (l'idée de la non-dualité) et l'élargissement de la notion de Trinité chrétienne.

³⁰ Voir R.Panikkar, *Philosophy as Life-Style*, dans André Mercier et Maja Svilar (ed.), *Philosophes critiques d'eux-mêmes / Philosophers on Their Own Work / Philosophische Selbstbetrachtungen*, 4, Berna, Franfurk am Main y Las Vegas, Petre Lang, 1978, pp. 197-207 (traduit en espanol :*La filosofia como estilo de vida*, Anthropos, n°53-54, 1985, pp.12-15)

³¹ R. Panikkar, *La filosofia como estilo de vida*, p.14

Sans aucun doute la réalité religieuse est la base de la pensée de Panikkar. L'affirmation que « la vocation humaine est fondamentalement religieuse » apparaît comme une réalité sous-jacente à toutes ses interrogations.³² Son schéma intellectuel découle de sa conviction que les religions sont l'âme de toute culture : aussi tant que celles-ci n'arriveront pas à se comprendre, comme religions, elle ne pourront pas communiquer. De là vient son interprétation de la foi/croyance, de la religion, de la culture, du dialogue, dans une nouvelle herméneutique . De là vient aussi la volonté de trouver des liens , de concilier les oppositions, de dépasser les contradictions et de témoigner de la recherche d'une harmonie cosmique et universelle.

Pour introduire le lecteur, nous souhaitons présenter dès le début de notre travail quelques termes clé de ce raisonnement. Nous en présenterons un bref aperçu pour mieux mettre en relief sa pensée philosophique. Ceux qui sont directement liés avec notre sujet seront développés ultérieurement.³³

Intuition cosmothéandrique

A partir d'une relecture de la Bible et des écrits de l'Inde, spécialement dans la ligne du Védanta, courant philosophique et mystique de l'hindouisme, Panikkar nous invite à prendre la conscience de la relation constitutive entre les trois pôles du réel, trois dimensions de chaque réalité : cosmique, humaine et divine. L'influence orientale se perçoit particulièrement dans ces positions philosophiques et théologiques où il présente une structure trinitaire de la totalité du réel et la catégorie de la relation comme le principe constitutif de l'être.

Concept d'ontonomie

L'ontonomie exprime une nouvelle structure de l'intelligibilité concernant ensemble le divin, l'humain, le culte ou la religion. Panikkar utilise des termes techniques philosophiques de l'hétéronomie, de l'autonomie et de l'ontonomie. A la différence de l'autonomie qui met l'accent sur l'indépendance séparée et déconnectée des sphères particulières de l'être et de l'hétéronomie qui se caractérise par la domination des sphères qui se disent supérieures, l'ontonomie se réfère au *nomos* interne et constitutif de toutes les choses et contribue à l'entendement entre diverses activités humaines. La réalité ultime présente une polarité non-dualiste et, avec elle, le mieux pour les sphères particulières de l'être est de s'intégrer

³² Voir R.Panikkar, *La vocacion humana es fundamentalmente religiosa. Encuentro con Raimundo Panikkar*, pp.16-22; *L'homme qui devient Dieu : la foi, dimension constitutive de l'homme* (Foi vivante, 106), Paris, Aubier, 1969 ; *Mythe et foi*, Paris, Aubier, 1966, pp.17- 63

³³ Pour ceux termes nous donneront les références que dans la suite.

harmonieusement dans la totalité (ontonomie). Le symbole de cette interconnexion est la personne.

Dans le sens plus large, l'ontonomie exprime une vision de la réalité en général, susceptible de s'appliquer à tous les niveaux de la vie, incluant l'économique, etc.³⁴

Conscience symbolique

Entre les différences visibles, Panikkar introduit les différences symboliques qui expriment la structure symbolique de toute la réalité et qui transcendent la dichotomie sujet-objet au niveau épistémologique ainsi qu'ontologique. Le symbole exprime la relation existante entre le sujet et l'objet. Dans ce sens aussi la parole devient le symbole de la chose elle-même, non au sens où elle serait identique à celle-ci, mais parce qu'elle est la manifestation de celle-ci. Elle est un aspect réel de la « chose elle-même » ; elle est la manière dont la chose nous parle et nous unit à elle. Par conséquent, les noms différents qu'on peut donner aux choses ne signifient pas que les choses existent en soi et qu'on a donné ensuite des noms divers à ces « objets ». Il existe entre eux une relation constitutive exprimée dans le symbole. Cela implique aussi les conséquences pour la pensée conceptuelle, car chaque concept n'est valable que dans le milieu où il a été conçu.

Pisteuma

Le *pisteuma* remplace le *noema* husserlien en considérant que la foi du croyant fait elle-même partie intégrante du phénomène religieux. Elle est nécessaire pour sa compréhension. La croyance religieuse appartient essentiellement au phénomène humain de la croyance humaine comme l'auto-compréhension de l'homme appartient essentiellement à l'homme. Alors pour comprendre l'homme il est nécessaire de connaître ce que pense l'homme de lui-même. Pour comprendre l'autre il faut partager le *pisteuma*, la foi du croyant, croire qu'en un certain sens celui-ci aussi soit en possession de la vérité. Si je demeure seulement avec une *noema* objective, je décris le phénomène, mais je ne comprends pas l'autre.³⁵

Herméneutique diatopique

L'herméneutique diatopique est la méthode du dialogue culturel par excellence et nous allons développer ultérieurement ce concept. Indiquons seulement que celle-ci présuppose que l'on ne peut pas comprendre les cultures différentes à partir des instruments de compréhension

³⁴ R.Panikkar, *Culte et l'homme séculier*, pp.47-48 et la suite

³⁵ R.Panikkar, *Le dialogue intrareligieux*, p. 108

d'une seule tradition ou culture. Si l'herméneutique morphologique découvre les trésors implicites d'une culture particulière et si l'herméneutique diachronique est la médiation entre les temporalités de l'histoire culturelle humaine, l'herméneutique diatopique tente de mettre en contact les horizons humains radicalement différents.

Le premier pas est le dialogue *dialogique* qui perfore le logos pour trouver le mythos et se différencie ainsi du dialogue *dialectique*. L'herméneutique diatopique nécessite un nouveau mariage entre le mythe et le logos, deux catégories essentielles dans la pensée panikkarienne.

Tempiternité (mot forgé par Panikkar)

L'expérience ou l'aspect de la réalité dans laquelle la dimension temporelle et la dimension éternelle s'interpénètrent de telle façon que l'éternel-dans-le-temporel d'une part et le temporel-dans-l'éternel d'autre part, peuvent être expérimentés.

Panikkar nous invite à découvrir ce caractère tempiternel de la réalité. C'est une vision plénière de la réalité qui dévoile le caractère à la fois temporel et éternel des tous les moments dans lesquels se déploie notre existence. Les deux aspects (temporel et éternel) de la réalité sont inséparables l'un de l'autre et définissent la nature tempiternelle de chaque chose. « *Elle découvre dans le présent non seulement le passé en puissance et l'avenir en espérance, mais aussi ce que la projection objectivée de l'humanité a appelé éternité et ce que la sensibilité humaine subjectivée a appelé temps* ». ³⁶ C'est une expérience du présent dans toute sa profondeur. ³⁷

Foi

La foi apparaît, dans la pensée panikkarienne, comme le véritable fondement de l'existence. La foi est la relation ontologique à Dieu, à l'Origine, à l'Absolu ou quel que soit le nom que l'on donne au Fondement des êtres. C'est un lien ontologique qui constitue l'homme en tant qu'homme.

En même temps la présence de la foi dans le monde des rapports humains est le fondement de ces rapports et leur garantie. La foi n'a pas d'objet. Elle vise une réalité incompréhensible mais pas incroyable. Ce n'est pas une foi objective. La troisième dimension ne saurait pas se définir à partir d'un objet, elle se rapporte toujours à la totalité. ³⁸

³⁶ R.Panikkar, *Culte et l'homme séculier*, p. 71

³⁷ Voir dans R.Panikkar, *Le Temps circulaire*, l'extrait de *Archivio di Filosofia*, Istituto di Studi filosofici, Rome, 1975 ; *Tempiternidad*, dans *Anthropos*, pp. 58-62

³⁸ R.Panikkar, *Entre Dieu et le Cosmos*, pp. 214

Panikkar situe sa pensée résolument hors de la logique cartésienne et postcartésienne et aussi de l'optimisme rationnel. L'effort caractéristique de la philosophie « moderne », à partir de Descartes, menait à croire que l'universalité de l'homme, son humanité, venait de la raison. Il tend à mettre de côté la théologie, et avec elle la foi, afin de réaliser la réalité de la rencontre humaine dans le domaine de la pure raison, qui serait le domaine de la philosophie vraie et non-contaminée.³⁹

La foi serait ce qui sépare les hommes, et la raison par contre, ce qui les unit. R. Panikkar affirme le contraire. C'est la « foi » qui est plus humaine, si on peut dire, que la raison. Il ne s'agit nullement de dénigrer la raison, seulement le rôle de la raison, selon lui, est de vérifier et de critiquer, plutôt que de découvrir et de guider.⁴⁰ Panikkar présente son concept de foi comme orthopraxie par rapport à l'orthodoxie qui se fonde sur la primauté de la vérité. La foi ne peut être liée à une forme d'expression définitive car elle doit toujours exprimer le transcendant, ce qui ne serait plus tel, s'il entrait en relation univoque avec une formulation intellectuelle quelconque. L'Orthopraxie met en lumière un fait commun à toutes les doctrines et les comportements : l'homme doit atteindre son terme et sa plénitude, quelque soit l'interprétation qu'on veuille donner à ces expressions.⁴¹

La réflexion philosophique sur l'essence de la foi émerge, chez Panikkar, de l'analyse de la nature inquisitive de l'être humain. En effet, l'homme est un être inquisitif, qui désire, qui cherche, qui questionne.⁴² Le désir ne nous pousse pas seulement à sa satisfaction, mais aussi à chercher le désiré, et à poursuivre sans cesse la recherche-même, si le premier objet a été atteint. La recherche humaine présente une dimension caractéristique essentielle : le questionnement sur l'objet même de la recherche. Dieu est anthropologiquement parlant, l'objet, le terme ultime du désir. Dans ce sens-là on peut affirmer que la foi jaillit de la structure inquisitive de l'homme et qu'elle a une dimension a-substantielle.

³⁹ R. Descartes, *Discours de la méthode*, I. éd. Flammarion, Paris 1935, p.7

⁴⁰ « Il nous semble que le rôle de l'orthodoxie soit de défendre les droits de l'intellect dans le « reliement » ontologique de l'homme à Dieu. Pourtant le dépassement de notre capacité intellectuelle n'est pas dû à la faiblesse de cette capacité, mais aussi au fait que l'élément intellectuel n'épuise pas la nature de la foi ». R.Panikkar, *L'homme qui devient Dieu : la foi, dimension constitutive de l'homme*, p. 35

⁴¹ Ceci rejoint d'une certaine façon l'affirmation de l'orthodoxie chrétienne qui définit la foi comme le pont qui relie l'homme à Dieu. « Sans la foi l'homme ne peut pas parvenir à Dieu, car elle est par définition le pont qui nous relie à lui ». (Denz. 801, résumé du concile de Trente, p. 48) Voir aussi l'exigence de la foi surnaturelle chrétienne. Mais Panikkar ne la considère pas comme le privilège des chrétiens.

⁴² R.Panikkar, *L'homme qui devient Dieu : la foi, dimension constitutive de l'homme*, pp.59-61

D'un autre côté, la foi a ses racines dans l'Absolu et par conséquent elle est le fondement de la liberté.⁴³ Le dialogue inter-religieux (comprendre *intra*) est incontestablement une préparation à cela, c'est un dialogue dans lequel la foi exige une métanoïa réelle.

Mais justement, la règle fondamentale de Panikkar pour la rencontre religieuse est sa distinction entre la foi et la croyance.⁴⁴ La foi comme la dimension constitutive de l'homme est coïncidence avec toutes les personnes, les cultures et les religions. Elle n'a pas de confiance dans les doctrines ou les concepts, mais dans le mystère toujours inépuisable au-delà de l'extinction de la connaissance. L'objectif est d'atteindre cette dimension humaine qui correspond au mythe. En d'autres termes, la foi n'est pas le privilège de quelques personnes mais l'acte anthropologique principal. Mais la foi est toujours négociée par des expressions symboliques et par la croyance spécifique qui l'incarne dans une tradition particulière. Cependant, l'authentique croyance religieuse n'est pas représentée principalement par le *logos* (doctrine) mais par le symbole, « *le véhicule en lequel la conscience humaine passe de mythos à logos* ». ⁴⁵ Bien que la croyance soit négociée par des doctrines, des idéologies, des rituels et des pratiques, dans cette perspective aucun discours ne peut être efficace sans un système partagé de symbole, sans un ensemble de croyances généralement tenu et de valeur, qui unissent des croyants dans une tradition et à travers des traditions. C'est pour cette raison que Panikkar se concentre sur la nécessité du discours symbolique dans la rencontre *interconfessionnelle* ou ce qu'il appelle dialogue *dialogique*.

La foi représente alors plus qu'une spéculation intellectuelle. C'est une aventure existentielle, une pénétration à l'intérieur des autres traditions séparées dialectiquement.⁴⁶ Elle peut être plus ou moins conceptualisable, mais aucune formule ne peut l'exprimer exhaustivement. Néanmoins elle nécessite une incarnation intellectuelle = la croyance. La foi ne peut pas alors être identifiée à la croyance, mais la foi a toujours besoin d'une croyance pour être la foi. La relation est intime et constitutive. Autrement dit, la croyance est la langue de la foi.⁴⁷

⁴³ Sur le rapport de la religion à la liberté voir R.Panikkar : *Hermeneutique de la liberté de la religion. La religion comme liberté*, dans *Hermeneutique de la liberté religieuse* (Actes du Colloque international organisé à l'Institut de Philosophie du Droit, Université de Rome en 1968 7.-12.1), pp. 57-90

⁴⁴ R.Panikkar, *Le Dialogue intrareligieux*, pp. 69-76

⁴⁵ R.Panikkar, *Le Dialogue intrareligieux*, p.75

⁴⁶ Sur le sujet aussi RP, *Fe y creencia. Sobre la experiencia multireligiosa. Un fragmento autobiografico objetivado*, en *Homenaje à Xavier Zubiri*, Madrid, Moneda y Crédito, 1970, vol.II

⁴⁷ Il ne prétend pas que les croyances sont égales ou interchangeable, mais que jusqu'à un certain point, elles présentent la même nature qui rend possible le dialogue et même la dialectique. Elles ont aussi une fonction

Résumons-nous : comme la fonction principale de la foi est de relier l'homme à la transcendance (lien avec l'Au-delà) et de le sauver, elle ne peut pas être exprimée pleinement dans des formules universelles, parce qu'elle resterait liée à la terre, à la culture, au sujet. Si l'homme vit isolé, sans le dialogue, la foi s'identifie à la croyance.

Religion

Généralement la religion est considérée comme un ensemble des symboles, croyances et pratiques qui cristallisent dans une institution sociale visible. Nous pouvons aussi découvrir la pratique et la vie des institutions pour obtenir une espèce d'essence conceptuelle, formulée en doctrine sur le sens et la fin de la réalité en général et de la vie humaine en particulier. Pour étudier les religions nous nous référons à des comparaisons doctrinales ou à une synthèse culturelle, et nous établissons des points de convergence ou des similitudes entre les religions comparées. Or ceci ne nous permettrait pas de les connaître complètement et encore moins de les comprendre. La vraie rencontre entre les différentes religions ne se situe pas au plan doctrinal, qui n'est que le point de départ, mais à un niveau plus profond, le niveau existentiel. Comme nous l'avons dit, pour Panikkar, le phénomène religieux n'est pas un « noema » des phénoménologues, mais un « pistema » c'est à dire qu'il n'appartient pas à l'ordre logique de la pensée mais au domaine de la foi.⁴⁸ Dans cette perspective, nous devons revisiter les concepts traditionnels de la religion, car ils ne peuvent plus répondre aux interrogations de la société pluraliste actuelle.

Les religions, comme formes vivantes et comme expressions les plus profondes de la culture humaine, se transforment. Leur spécificité est toujours relative au contexte, à la culture dans laquelle elles s'incarnent. Panikkar développe cette problématique comme une question philosophique, qui se base sur une analyse de la condition humaine à la lumière d'une certaine

similaire - exprimer la foi de l'homme, la dimension anthropologique à travers laquelle l'Homme atteint son but. R.Panikkar, *Le Dialogue intrareligieux*, p. 75

⁴⁸ Certains ont tenté une interprétation des religions en mettant entre parenthèse leur propre foi. Panikkar critique cette attitude comme trop intellectuelle pour appréhender le phénomène avec l'exactitude nécessaire. Il critique même la phénoménologie de Husserl parce que découlant de l'effort pour dominer les aspects psy constitutifs de la conscience humaine. Pour une philosophie authentique de la religion : elle résulte seulement de l'aventure mystique qui voit la vérité de l'intérieur de plus d'une tradition religieuse (l'expérience de l'intérieure). Il faut qu'elle ait caractère dialogique. Elle doit être, d'une manière critique, consciente que personne - ni un individu ni une tradition religieuse isolée - n'a accès à l'universalité de l'expérience humaine. R.Panikkar, *Le Dialogue intrareligieux*, p.101

anthropologie. L'homme ne peut pas se débarrasser complètement de l'interprétation qu'il a de lui-même. Il est à la fois l'objet et le sujet de son étude. Son auto-compréhension lui permet d'exister. Mais le concept de la religion ne s'applique pas à une bonne partie des traditions religieuses de l'humanité. Ces réalités humaines sont incommensurables avec une seule conception.

Panikkar estime qu'il est possible que l'une des principales caractéristiques de l'esprit religieux contemporain est de se rendre compte de la crise constitutive de toutes les religions. Il est persuadé qu'aucune religion actuelle ne peut proposer une solution satisfaisante aux problèmes de la condition humaine et au destin de l'homme.⁴⁹

Il faut se débarrasser de l'absolutisation d'une religion particulière et accepter une mutation radicale de son concept. Il est logique que si nous sommes convaincus de la vérité de quelque chose, nous aurons envie de le partager avec les autres. Mais si cette vérité « universelle » s'interprète comme exclusif, nous perdons la vision et caractère relatif de tout le monde. La beauté est universelle mais inclut de multiples interprétations.

Selon Panikkar, le changement conceptuel est nécessaire. Il parle aussi de la religion du futur.⁵⁰ Il s'agit avant tout d'une expression d'un transcendant humain et pas seulement d'une catégorie sociologique. Comme nous l'avons dit, le mot de religion dénote un symbole et non pas un concept.

Si nous devons tenter de caractériser ce que Panikkar appelle la religion du futur, nous dirions :

- Elle est avant tout une religiosité personnelle et non une unique confession religieuse.

Son aspect personnel peut s'appeler la religiosité. Mais attention! L'adjectif personnel ne signifie pas individuel ou individualiste mais plutôt un aspect relationnel de la religion avec toutes les facettes de la réalité. Ce qui entraîne les conséquences suivantes :

⁴⁹ Selon Panikkar le concept traditionnel de la religion perd sa fonction de donner sens à la totalité de la vie humaine dans une société pluraliste et se convertit en une affaire privée ou religion d'Etat. C'est la religion qui offre le mythe englobant la vie et l'horizon dans lequel se développe les diverses activités humaines. Mais dans la société pluraliste ce rôle revient à l'Etat qui exerce une fonction méta-religieuse et finalement incompatible avec toutes et chaque religions traditionnelles. La séparation entre l'Eglise et l'Etat a constitué la dichotomie entre la religion et la vie. Il apparaît alors, dans la société pluraliste, la supra-religion de la sécularité comme supérieure aux religions. R.Panikkar, *La religion del futuro*, p. 44

⁵⁰ R.Panikkar, *La religion del futuro*, dans l'*Anthropos*, pp. 42-48 (repris de *La religion del futuro o la crisis del concepto de religion. La religiosidad humana*, Civiltà delle Macchine, Roma, XXVII, n. 4-6, jul.-dic. 1979, pp. 82-90)

1) L'homme est conscient de sa place dans le cosmos, dans la société et de sa dignité inaliénable.

2) Il élimine, non seulement de la réalisation mais aussi de sa pensée, l'idéal d'une religion universelle.

- Elle a un caractère essentiellement libérateur⁵¹ – la conciliation de la personne et des peuples. L'unité humaine n'est pas de l'ordre du discours ni de la pensée. Elle n'appartient pas au *logos* mais à l'esprit qui ne sait pas d'où il vient et où il va.

- Elle est une religiosité cosmothéandrique. Elle reconnaît l'irréductibilité des trois pôles de la réalité.

Dans ce sens-là, la religion apparaît comme la religiosité personnelle avec autant de manifestations que des personnes. Les institutions continueront d'exister mais l'institutionnalisation ne va pas étrangler les libertés et les interprétations personnelles. La fidélité religieuse ne va pas se centrer en une discipline à l'intérieur de l'institution mais en une obéissance à la conscience personnelle.

Dialogue Intrareligieux

Il s'agit du sujet qui a fondé la notoriété de Panikkar. Applaudi par certains, récusé par d'autres, il a franchit le pas d'une simple remise en question de la vérité auquel l'homme peut croire. Sans le dialogue intrareligieux, une harmonie paisible entre les cultures n'est pas possible.

La rencontre des religions doit être vraiment une rencontre « religieuse » et elle doit profondément changer les certitudes des uns et d'autres. Panikkar établit alors un consensus dialogal, seul apte à amener une vraie rencontre, en s'appuyant sur quelques principes.⁵²

1. Cette rencontre doit être libre de toute apologétique particulière. Il faut éviter toute défense de sa propre religion. Certes, cette défense peut mener à des discussions passionnantes mais nous n'aboutirons pas à une rencontre et encore moins à une fécondation. L'apologétique comme aspect de la science relative à sa religion a sa place propre, mais n'a pas de place dans la rencontre des religions.

⁵¹ R. Panikkar, *Myth Faith and Hermeneutics*, p. 447

⁵² R. Panikkar, *Le dialogue Interreligieux*, pp. 77-91

2. Elle doit être libre de toute apologétique générale. Il faut éviter toute défense de la religion face à l'indifférence religieuse voire à l'irréligion contemporaine. L'angoisse des personnes religieuses face à cette indifférence, qui peut être compréhensible, n'en exprime pas moins un manque de confiance dans la vérité de la religion elle-même.

Ceux qui sont impliqués dans le dialogue interconfessionnel ne devraient pas concevoir leur tâche comme la défense de leur religion contre les attitudes non-religieuses ou anti-religieuses de la société séculaire.

3. Il faut faire face au défi de la conversion. La personne doit rentrer dans le dialogue sans préjugés, sans solutions préconçues. Elle croît à la vérité, elle rentre dans l'arène sans armes et elle est consciente du fait qu'elle-même peut être convertie.

4. La dimension historique est nécessaire mais non suffisante.

La religion n'est pas un lien uniquement vers le haut avec l'Absolu mais est un lien aussi horizontal avec d'autres gens à travers une tradition. Les personnes participant au dialogue doivent donc avoir conscience de cette liaison : le dialogue inter-religieux n'est pas une rencontre des personnes prenant en compte leurs capacités d'individus strictement privés. Cependant celles-ci ne sont pas des représentants officiels, étant de simples membres de la communauté à laquelle elles appartiennent. Le dialogue doit tenir compte de la dimension historique, mais doit la dépasser.

5. Ce n'est pas un simple congrès de philosophie.

Aucun dialogue n'est possible sans un certain degré de philosophie mais le dialogue religieux n'est pas une simple rencontre des philosophes pour discuter des problèmes intellectuels. Les religions sont bien plus que des doctrines. Il ne peut pas y avoir d'orthodoxie sans orthopraxie. Cette affirmation ne nie pas la place de la philosophie comprenant la comparaison possible de divers systèmes religieux. En même temps, le dialogue inter-religieux implique une nouvelle conception de l'interprétation : les comparaisons doctrinales doivent être véritablement dialogiques, c'est-à-dire, qu'elles tiennent compte de la réalité des visions du monde profondément différentes avec un vocabulaire qui lui-même doit être interprété c'est à dire expliqué au préalable. Panikkar proposera alors la méthode diatopique.

6. C'est n'est pas seulement un symposium théologique.

La rencontre entre les religions est remplie d'une sorte de charisme prophétique, elle ne se résume pas uniquement à un échange des données théologiques. D'une part, les théologiens sont et doivent être soucieux des explications de leurs herméneutiques qui sont indispensables, d'autre part il est plus important de saisir ce qui doit être interprété avant toute explication. Les théologies peuvent fournir des instruments de cette compréhension mutuelle, mais ces instruments ne sont pas forcément bien adaptés à cette nouvelle tâche qu'ils doivent assumer.

7. Ce n'est pas simplement un essai ecclésiastique.

Le dialogue entre les religions peut se situer à différents niveaux, y compris envisager une rencontre officielle entre les représentants des groupes religieux organisés. Les chefs religieux sont contraints de préserver la tradition, sont confrontés à des problèmes pratiques et immédiats et ne peuvent que développer les voies de la tolérance, de la collaboration et de la compréhension. Il ne peuvent pas prendre le risque de proposer des solutions nouvelles. Les rencontres ecclésiastiques peuvent contribuer aux rencontres des religions dans le sens où nous l'entendons, mais elles doivent en être différenciées et séparées.

8. C'est une rencontre religieuse dans la foi, l'espérance et l'amour.

La foi est considérée comme une dimension religieuse propre à tout homme, avant qu'elle trouve sa réalisation concrète dans la croyance, les confessions et les concepts différents ; la foi est capable d'une compréhension parce qu'elle pénètre les mots et les concepts.

Il semble évident qu'une telle rencontre inter-religieuse doit être précédée d'une préparation égale des deux parties - une préparation à la fois culturelle et théologique. Tout dialogue dépend des positions culturelles des partenaires. Négliger les différences culturelles qui donnent naissance aux différentes croyances religieuses mènerait à d'inévitables malentendus. En plus, la confiance mutuelle qu'avance Panikkar n'est possible que lorsque « toutes les cartes sont en jeu », c'est à dire que aucun aspect des croyances concernées n'est pas mis en parenthèse. En même temps, les différents enjeux (théologiques, pratiques, institutionnels) doivent être soigneusement distingués, afin d'éviter la confusion.

Nous allons maintenant examiner si Raimon Panikkar ne propose pas tout simplement une nouvelle théorie du pluralisme et non, comme il affirme, une nouvelle expérience, une

metanoïa radicale, une conversion complète de la pensée, du cœur et de l'esprit. Son dialogue inter-religieux est orienté vers la création de nouvelles formes de conscience humaine et de religiosité. Cela implique un dépassement de la tradition d'origine sans l'abandonner mais tout en l'approfondissant et l'élargissant. L'expérience multireligieuse à laquelle nous invite Panikkar correspond à une incarnation existentielle de soi-même dans une autre culture. De même, dans la recherche de la vérité qui nous transcende, il ne s'agit pas d'une expérimentation, mais d'une expérience à l'intérieur de sa propre foi. Ceci est possible seulement, comme nous l'avons déjà indiqué, si on accepte de distinguer la foi « *toujours transcendante, indicible et ouverte* » et la croyance « *une incorporation intellectuelle, émotionnelle et culturelle de cette foi à l'intérieur des structures d'une tradition particulière qui requiert sa loyauté, mais non qu'il trahisse le reste de l'espèce humaine.* »⁵³

Ce raisonnement dialogique a été mis en pratique par notre auteur aussi bien dans le dialogue hindou-chrétien ou bouddhiste-chrétien que dans le dialogue avec la société contemporaine sécularisée.

1) Le dialogue hindou – chrétien. De ce dialogue naissent les principales catégories de la pensée de Panikkar à savoir la Trinité et l'advaita. Nous leurs consacrons la deuxième partie de notre étude.

2) Le dialogue chrétien – bouddhiste. Le bouddhisme qui n'est pas la religion « de naissance » de Panikkar, fait pourtant partie de son « identité religieuse »⁵⁴. Dans les travaux qu'il a consacré au bouddhisme, notre auteur montre clairement son estime pour le silence de Bouddha et pour son insistance sur l'ineffabilité et la supra-rationalité de l'expérience religieuse, l'attitude qu'il adoptera pour son discours dialogique.⁵⁵ Ainsi se profile, dans sa pensée, la possibilité du dépassement des incomptabilités doctrinales et de la complémentarité entre des chemins spirituels différents.

Dans ce sens Panikkar offre une série de suggestions et d'hypothèses d'investigation qui sont le fruit d'une expérience chrétienne et bouddhiste et aussi de l'histoire contemporaine dans

⁵³ R.Panikkar, *Le Dialogue intrareligieux*, p.63

⁵⁴ R.Panikkar, *A Self-Critical Dialogue*, p.265

⁵⁵ Celui ci se reflète spécialement dans la compréhension du rôle principal du mythe et de la foi, compris comme « totale confiance dans la vie ». R.Panikkar, *Myth, Faith and Hermeneutics*, p.264

son livre *El silencio del Buddha. Una introduccion al ateismo religioso*.⁵⁶ Pouvant servir comme une sorte d'introduction au bouddhisme, Panikkar analyse, surtout dans la partie herméneutique, le procès de négation, de changement, le concept de l'existence de Dieu et de sa possible relation avec le fondement de la pratique bouddhiste : Dieu comme l'absence, le stade apophatique de l'expérience. En adoptant le point de vue philosophique, l'auteur reflète ainsi ce qu'il considère comme l'une des inquiétudes majeures d'une partie considérable de l'humanité : le silence de Dieu face aux horreurs du monde⁵⁷. La réponse fournie par l'expérience bouddhiste lui semble convaincante. Le silence du Buddha face aux questions métaphysiques de ces disciples l'amène à affirmer la concrétisation de son message dans une pleine confiance en la structure et la dynamique de la Réalité.

Nous revenons alors au dialogue même, à l'appel qui va lancer Panikkar dans tous ses écrits. Il incite à renoncer à la dualité chrétienne entre le fini et l'ultime en intégrant la notion de « l'immanence transcendante » de nirvana/sunyata. Il propose la conception de l'intégration transformatrice de la doctrine bouddhiste de désindividualisation de la personne (anatta) à la place de l'insistance occidentale chrétienne sur l'invulnérabilité de l'individu.⁵⁸ Car l'expérience suprême, ne l'oublions pas, est celle qui supprime la dichotomie sujet/objet. Il est néanmoins intéressant de voir qu'il ne fait pas de nuance quant à la dualité chrétienne, alors que la relation intime entre le fini et l'ultime reste inhérentes à l'histoire de la pensée chrétienne.

Panikkar est convaincu qu'il présente, sur la base de son principe cosmothéandrique, un chemin intermédiaire entre le monisme oriental et le dualisme occidental. Mais ainsi se transforme l'image occidentale de Dieu comme une substance, comme une supra-personne transcendante, comme « un support en dehors de la réalité » en un Dieu défini comme « ni être, ni non-être », « ni un avec le monde, ni différent », un Dieu comme « relativité radicale », ou comme « la relationalité mutuelle et infinie de toutes les choses ». ⁵⁹ Retenons que le thème fondamental de cette rencontre est le silence. Son concept de Dieu comme le silence et le rien (nada) évoque la voie ascétique qu'implique l'expérimentation et représente une condition indispensable pour le discours sur Dieu. N'oublions pas non plus que son

⁵⁶ Ediciones Siruela, S.A., 1996

⁵⁷ R.Panikkar, *El silencio del Buddha. Una introduccion al ateismo religioso*, p. 42 . Il s'agit aussi du titre originale de la première édition du livre publié par Guadiana de Publicaciones à Madrid en 1970.

⁵⁸ R.Panikkar, *Myth, Faith and Hermeneutics*, p. 292-308, 78-86

⁵⁹ R.Panikkar, *Myth, Faith and Hermeneutics*, p. 263, p. 359 etc. Sujet est développé dans la deuxième partie.

impératif n'est pas nouer l'expérience de Dieu dans la dialectique ! Nous allons suivre l'évolution de cette conception de Dieu plus loin.

3) Le rapport du religieux avec l'athéisme et la sécularisation de la société contemporaine, au moins occidentale, prend de plus en plus d'importance dans ses dernières années.

Intéressé par l'élaboration d'une anthropologie intégrale, Panikkar a situé au centre de ces recherches le culte.⁶⁰ Comme pour la foi, le culte représente une relation constitutive, non adjectivale, de la condition humaine. Sa nature exprime la reconnaissance et la réciprocité comme la forme propre du comportement entre les personnes, leur communication et leur communion mutuelle. Dans ce sens-là, le culte se convertit en chemin de libération de tous les conditionnements historiques et donne la possibilité d'un terrain d'entente entre diverses traditions culturelles.

Le rapport du culte à la sécularisation est établi sur le fait que toutes les choses au monde se trouvent en interrelations et que les êtres eux-mêmes, ne sont rien d'autre que des relations. Panikkar affirme « *seulement le culte peut empêcher que la sécularisation se convertit en acte inhumain et seulement ceci peut sauver le culte de carence de sens* »⁶¹. L'acte du culte a une valeur sacramentelle, une valeur particulière, c'est un acte de foi, l'expression de la conviction personnelle et une dimension anthropologique comme le centre de la foi.⁶² L'auteur cherche à assumer le phénomène de la sécularisation dans l'aréa du culte et du rite comme un procès de rénovation intégrale, comme une expérience d'illumination cosmothéandrique.

Il n'est donc pas surprenant que Panikkar est loin d'imaginer la sécularisation comme quelque chose de négatif. L'homme séculier n'est pas nécessairement antireligieux du fait qu'il soutienne la valeur positive, voire sacrée, du temps et de la réalité temporelle. En plus le processus de la sécularisation est à double tranchant, car celle-ci implique un changement dans les symboles fondamentalement humains. Elle détruit certaines formes du culte mais en

⁶⁰ Voir R.Panikkar, *Culte et l'homme séculier, Ed ;du Seuil, Paris, 1979* (L'essai reflète un cheminement autobiographique)

⁶¹ R.Panikkar, *Culte et l'homme séculier*, p.51

⁶² Comme le rite en tant que l'acte matériel toujours à la fin permanente transcendante et en même temps il vise une fin immédiate, le plus important est de comprendre l'action rituelle comme un acte symbolique, comme une relation constitutive. Le culte réel est porteur du symbolisme.R.Panikkar, *Culte et l'homme séculier*, p. 19-21

produit d'autres. Ainsi, pour notre auteur, la rencontre du culte et de la sécularisation est actuellement nécessaire pour la réalisation plénière de l'humanité.⁶³

C'est en parlant du culte que Panikkar développe anthropologiquement son concept d'ontonomie. L'ontonomie, une fois de plus, est la relativité radicale de tout. Autant l'histoire de l'humanité que la conscience individuelle de l'homme, elle peut être comprise en trois étapes, définies précédemment: l'hétéronomie (sacré), l'autonomie (profane) et l'ontonomie. Trois valeurs efficientes expriment anthropologiquement, métaphysiquement et cosmologiquement la signification de ces trois étapes.

L'hétéronomie sacrée que Panikkar caractérise par l'adoration, l'éternité et le sacrifice, définit « une conception du monde, aussi bien qu'un degré anthropologique de la conscience, fondés sur une structure hiérarchique de la réalité. L'hétéronomie prétend que les lois régissant chaque sphère de l'existence proviennent d'une instance supérieure et sont pour ainsi dire responsables, en tout et pour tout, du fonctionnement de tel être particulier ou de telle sphère de l'existence ».⁶⁴ L'homme justifie son existence en manifestant une attitude de service à l'égard du sacré et le culte devient la chose la plus élevée à faire.

Toujours en réaction contre l'hétéronomie, l'autonomie profane avec ses valeurs correspondantes - respect, temporalité, service-travail - considère que « le monde, aussi bien que l'être humain, sont sui iuris, c'est-à-dire auto-déterminés et autodéterminations, chacun étant sa propre loi. Pour l'autonomie, toute injonction provenant de l'extérieur – même si elle est censée venir d'en haut – est une imposture ».⁶⁵ Ici l'homme est fier de la conscience de soi et son attitude critique. Le culte revêt la forme d'une réalisation de soi et de la reconnaissance de la dignité humaine. Le sacré et la religion reste du domaine du privé.

Le concept de l'ontonomie avec ses trois valeurs efficientes - dévotion, tempiternité, participation-mystique – se veut une synthèse des attitudes précédentes. Il s'agit de « degré de conscience qui, ayant dépassé l'attitude individualiste aussi bien que la conception

⁶³ Selon Panikkar les cultes ont tous la même structure de base. Il s'agit toujours « d'un acte de la personne, au moyen duquel elle rentre en contact avec quelque chose ou quelqu'un de transcendant, appartenant à un ordre supérieur, en vue de donner ou de recevoir quelque chose de matériel ou de spirituel. » ou dit autrement « l'action humaine symbolisant toute croyance » *Idem* p. 19 Quant au « séculier » il désigne un aspect temporel de la réalité. « Le processus de sécularisation correspond au degré de conscience humaine qui découvre le caractère à la fois positif et réel du temps et de réalité temporelle. »... « processus de pénétration de la « réalité » dans le monde, le processus qui consiste à rendre le monde réel....plus indépendant, plus lui-même. » *Idem* p.25

⁶⁴ R.Panikkar, *Culte et l'homme séculier*, p. 47

⁶⁵ R.Panikkar, *Culte et l'homme séculier*, p. 47-48

*monolithique de la réalité, considère le tout comme un uni-vers. Ainsi, la régulation d'un être particulier n'est régie ni par les lois qu'il se serait imposées lui-même, ni par les lois qui lui auraient été dictées d'en haut, elle est une partie du tout, engagée dans la découverte et la poursuite de sa destinée. L'ontonomie est la réalisation du nomos, de la loi du ôn, de l'être, qui se situe à cette profondeur où l'unité n'empiète pas sur la diversité, mais où la diversité est plutôt l'unique et propre manifestation de l'unité. Ce fait se base sur le caractère spéculaire de la réalité, dont chaque « facette » reflète le tout à sa manière propre ».*⁶⁶

L'ontonomie admet les régulations internes de chaque champ d'activité à la lumière de l'ensemble, mais surtout elle nous apprend que la réalité a une dimension cachée et qu'il faut en prendre conscience pour une vie humaine authentique. Ainsi le culte est l'acte de la plénitude, intégrant la réalité trans-temporelle et tempiternelle. Il est théandrique, la participation au processus cosmique. L'image de Dieu n'est pas centrale. Panikkar propose alors d'envisager la sécularisation d'un point de vue ontologique qui permet d'éviter toute forme de dualisme.

Il n'est pas de notre propos d'étudier les conséquences théologiques de ses affirmations ni la place qu'il occupe dans le débat actuel du pluralisme religieux. Notons seulement que ses positions, en ce domaine, sont osées et sujettes à controverse. Sa tendance prononcée de séparer Jésus de Nazareth du Christ – Sauveur pour pouvoir trouver sa présence caché dans d'autres religions ou d'accepter de voir la religion chrétienne comme une « inter plura » car les autres peuvent aussi être des moyens de salut, pose quelques problèmes à la théologie officielle, surtout à la christologie.⁶⁷ Ainsi l'appréhension du Christ comme le terrain commun, le point de convergence de tout dialogue interreligieux a rencontré une opposition violente autant en milieu de chrétiens que chez les hindous.⁶⁸ Il en est de même pour sa considération des religions comme intellectuellement imparfaites, car aucune ne peut se vanter d'avoir plainement sondé le mystère de Dieu et de l'homme. Nous orientons le lecteur intéressé par la question vers quelques ouvrages récents dans la bibliographie.

⁶⁶ R. Panikkar, *Culte et l'homme séculier*, p. 48

⁶⁷ Sur sa christologie voir Ch. Menachery, *Christ : Mystery in History. A critical study of the Christology of Raymond Panikkar*, Peter Lang, Francfort, 1996. En français voir les travaux de Robert de Smet : *Dieu et l'homme. Contribution de Raimundo Panikkar au dialogue entre le christianisme et l'hindouisme* (discours manuscrit), Louvain-la-Neuve, 1980 ; *Essai sur la pensée de Raimundo Panikkar, une contribution indienne à la théologie des religions et à la christologie*, Louvain-la-Neuve, col. Cerfaux-Lefort, 1981 ; *Le problème d'une théologie hindou-chrétienne selon Raymond Panikkar*, Louvain-la-Neuve, col. Conférence et travaux, 1983 Une vue d'ensemble sur les questions théologique que pose sa pensée voir J. Dupuis, *Vers une théologie chrétienne du pluralisme religieux*, pp. 225-230

⁶⁸ Cross Currents, été 1979, p. 187

Pour cerner bien le cadre intellectuel de la *méthodologie* de Raimond Panikkar que l'on développe dans le troisième chapitre de notre étude, il faut mentionner un des nombreux livres qui lui ont apporté le renommé international d'un savant du religieux, *Myth, Faith, Hermeneutique* est un recueil d'articles et d'essais dédié à E. Castelli, qui a animé les conférences Castelli à l'Université de Rome.⁶⁹ La plupart étaient édités séparément soit sous forme d'articles soit comme livres. Nous en faisons une description détaillée dans la partie bibliographique.

Nous souhaitons présenter à partir de ce recueil la signification et le rapport du mythe au logos, deux termes clefs du raisonnement panikkarien.

Tandis que le Logos signifie le mot, le sens, l'intelligibilité, le mythos est le cadre dans lequel le logos devient possible (intelligible). Kant parlait de la « condition de possibilité » et c'est précisément le mythe que nous pourrions appeler ainsi.⁷⁰

Panikkar le décrit à partir de la variété des ses formes similaires comme « l'horizon de l'intelligibilité ou le sens de la réalité »⁷¹ « Inutile de le dire », « il est sous-entendu », « il est évident », « on ne poussera pas plus loin l'investigation » : le mythe nous offre l'horizon d'intelligibilité où nous avons besoin de situer toute idée pour qu'elle puisse être captée par notre esprit. Ceci explique pourquoi nous ne mettons pas à priori en question le mythe (seulement si nous voulons en sortir partiellement), parce que c'est précisément le mythe qui nous donne la base sur laquelle chaque question a du sens.⁷² Le mythe représente alors une dimension fondamentale de l'existence humaine et de la perception de la réalité.⁷³ Il est plus proche de l'expérience comme un « moyen de participation » à la réalité.⁷⁴

⁶⁹ Réf. du livre. Notons aussi que ce livre présente l'intérêt de proposer un ordre méthodologique pour les questions théologique. Les catégories centrales – le mythe et la foi – sont utilisées pour enraciner la théologie actuelle dans l'expérience religieuse ou dans la dimension religieuse de l'expérience humaine et non dans une tradition philosophique ou théologique particulière.

⁷⁰ R.Panikkar, *Entre Dieu et le Cosmos*, p.37; *Myth, Faith and Hermeneutics*, p.399-400

⁷¹ R.Panikkar, *Myth, Faith and Hermeneutics*, p.101

⁷² R.Panikkar, *Religion, Philosophie et Culture*, p. 109

⁷³ Comparer avec B.Baumer, *Panikkar's Hermeneutic of Myth*, dans J. Prabhu (éd.), *The Intercultural Challenge of Raimon Panikkar*, Orbis Books, Maryknoll, New York, 1996, pp. 165-176

⁷⁴ R.Panikkar, *Le mystère du Culte*, pp. 177

En raison de sa polyvalence philosophique, le mythe est évidemment précieux pour la rencontre des cultures. Panikkar se met en opposition avec la considération habituelle du mythe comme objet de pensée.⁷⁵

Comment Panikkar définit-il le rapport du Mythe au Logos ?

Le Mythos et le Logos, « deux modes humaines d'appréhension de la réalité »⁷⁶, sont complémentaires, mais pas du même ordre. Ils relèvent tout les deux du domaine du narratif. Ils ont en commun leur relation au langage. Panikkar écrit : « *Mythe et logos vont ensemble, car ils représentent deux aspects de la parole, le premier étant la parole qui exprime des pensées (comme réalité), le second étant l'acte intelligent ainsi que l'opération conduite par la chose exprimée dans la parole.....* »⁷⁷. Toute cosmologie est le logos d'un cosmos qui se montre à nous comme tel, grâce au mythos qui nous le rend visible.

Venons en maintenant au problème de « mytho-logie ». Il paraît dès lors clair qu'il ne faut pas confondre le mythe avec son explication. Quand le mythe est expliqué, il ne s'agit plus de mythe, mais de ce que Panikkar appelle « mythologumenon », ou la voix parlée du mythe.⁷⁸ Cela concerne la question de « mythologie ». La révélation du mythe s'occulte dans la mythologie qui enveloppe « la conscience consciente qui résulte du fait que le logos pénètre dans le mythe et transfère partiellement le contenu mythique dans un contexte logique ».⁷⁹ Le mythe meurt ainsi, mais ne disparaît pas et il peut démontrer au logos un sens plus profond. Cependant il faut le savoir, nous dit Panikkar, si un mythe est dépassé, immédiatement, il est remplacé par un autre.

On connaît la mythologie comme l'explication du mythe. Et précisément ici, selon Panikkar, on rencontre souvent des malentendus : « si on la comprend comme le logos du mythe, (la mythologie) est une contradiction dans les termes. Telle est d'ailleurs la raison pour laquelle on en vient à ridiculiser le mythe, sans savoir que chacun de nous a son propre mythe. Mais j'ai besoin de l'autre pour découvrir mon mythe à moi, de même qu'il me revient de découvrir

⁷⁵ R.Panikkar, *Myth, Faith and Hermeneutics*, p. 4-5, p. 345

⁷⁶ R.Panikkar, *Myth, Faith and Hermeneutics*, p.100

⁷⁷ R.Panikkar, *Le mystère du Culte*, p. 181-182 ; Voir aussi *Myth, Faith and Hermeneutics*, p.4-5, 167

⁷⁸ R.Panikkar, *Myth, Faith and Hermeneutics*, p. 101

⁷⁹ R.Panikkar, *Myth, Faith and Hermeneutics*, p. 372

le mythe de l'autre. Le mythe est irréductible au logos, mais permet au logos de s'exprimer, de devenir logos. Et c'est par le logos que nous pouvons parler du mythe »⁸⁰

Il n'y a pas donc un logos du mythos. On peut certainement *parler* du mythe, mais il s'agit plutôt d'une narration, que du logos de la raison.⁸¹ Ici la démythification, un autre terme de R. Panikkar, s'impose. On parle par exemple de démythifier le *kérygme*, c'est-à-dire de débarrasser des formes mythiques (de temps de l'origine) le message essentiel.⁸² On désire de rendre le message intelligible. Mais le problème est que souvent on remplace l'ancien logos du mythe par un nouveau. Nous pouvons aussi vouloir démythifier parce que l'ancien mythe était déjà identifié ou remplacé par le logos.⁸³ Mais l'homme qui est toujours conditionné par son époque et par son « horizon d'intelligibilité » doit comprendre qu'une démythisation est toujours accompagné d'une rémythisation ou transmythisation.⁸⁴ Nous ne pouvons pas vivre sans mythe.⁸⁵

En revanche la transmythisation panikkarienne propose une nouvelle compréhension du mot logos. « *Logos, c'est une certaine intelligibilité, mais pas seulement et en premier lieu d'ordre rationnel logique. Le sens originel du mot est moins ratio que verbum et d'abord moins verbum mentis que verbum entis, la révélation de l'être, son symbole* ». ⁸⁶ En premier lieu, le verbe veut être parlé. Il nous relie et révèle avec celui qui parle, nous met en communion avec lui, avant de nous relier avec la chose qui est dite. Le verbe se veut d'abord

⁸⁰ R.Panikkar, *Entre Dieu et le Cosmos*, p. 38

⁸¹ Encore la mythologie est une contradiction parce que le logos veut dire une approche rationnelle qui en fait détruit le mythe. R.Panikkar, *Le mystère du Culte*, p. 160

⁸² R.Panikkar, *Le mystère du Culte*, p.171-172 Notion du kérygme « on cherche à pénétrer le message évangélique en ce qu'il a d'essentiel et on s'efforce, par respect pour sa pureté, de le démythologiser ou de le traduire en termes de métaphysique, ce qui veut dire qu'on cherche à proclamer le kerygma sous des formes dépouillées de tout mythe ou des formules dogmatiques précises. » p. 154

⁸³ R.Panikkar, *Myth, Faith and Hermeneutics*, p.345 ; *Le mystère du Culte*, p. 180-181 »La substitution autonome du logos au mythe est facile à comprendre : si la vérité se trouve dans le jugement, alors le mythe n'est pas vrai, il est même un mensonge. Ce n'est qu'en reconnaissant que la vérité ne se laisse pas enfermer dans nos concepts que l'on peut faire la place au mythe dans notre accès à la vérité. La vérité ne se trouve alors pas dans le jugement mais dans l'accord humain avec une réalité qui fait éclater nos cadres rationnels. Pourtant, si on veut éviter l'irrationalisme, il faut tenir le mythe comme un moyen de participation à la réalité, qui dépasse le simple domaine de la connaissance »p.180

⁸⁴ R.Panikkar, *Myth, Faith and Hermeneutics*, p. 298

⁸⁵ Panikkar note par exemple l'histoire ou la science comme les mythes actuels de l'Occident. R.Panikkar, *Entre Dieu et le Cosmos*, p. 38. Dans ce sens là le mythe peut être considéré comme une contrepartie de l'histoire. Lié à la notion du temps.

⁸⁶ R.Panikkar, *Le mystère du Culte*, p.174

perçu, reçu ; et seulement ensuite compris. « *Entendre le verbe, c'est d'abord écouter celui qui parle.... Avant même de comprendre le contenu du verbe, nous communions à la personne* ». ⁸⁷ L'acceptation du verbe et sa véritable compréhension ne dépend donc pas de son analyse logique mais de l'acceptation de la personne qui parle. Et n'oublions pas ajouter que sans les autres, nous ne serons jamais conscients de nos propres mythes, de nos propres présupposés.

Si nous revenons à la signification symbolique, il faut comprendre le logos non comme un produit de l'intellect, mais comme un symbole. ⁸⁸ Pour le moment disons seulement que le symbole ne constitue pas une « autre » réalité, mais il est la réalité symbolisée elle-même. Il n'y a que cette compréhension du logos qui nous empêche de tomber dans le rationalisme.

Malgré la critique que Panikkar porte sur la prédominance du logos en Occident, il lui attribue un rôle constitutif et irremplaçable pour la découverte de la vérité. Mais seulement en harmonie avec les deux autres dimensions de la pensée. ⁸⁹ Comme la raison dans le processus de la découverte de la réalité, le logos, dans le processus de la pensée, a un rôle critique et le droit de veto, si quelques chose le contredit. ⁹⁰

Nous avons dit au début que la notion du mythe est proche de l'expérience. Effectivement Panikkar parle de la même structure, du même fonctionnement. Comme le mythe, l'expérience a pour conséquence un contact personnel avec l'objet expérimenté sans aucun intermédiaire. Dans le mythe comme dans l'expérience, il n'y a pas de différence entre le sujet et l'objet. ⁹¹

Il est évident que, pour Panikkar, la fécondation mutuelle doit passer premièrement par le stade mythique et ensuite par la confrontation entre *logoi*. ⁹² La rencontre qui doit en résulter

⁸⁷ R.Panikkar, *Le mystère du Culte*, p.174

⁸⁸ Cette conception est selon Panikkar présente non seulement en Inde mais aussi dans la tradition chrétienne. En rapport directe avec le dogme trinitaire, Panikkar affirme de la parole de Dieu : « Elle n'est rien d'autre que Dieu-lui même, Dieu révélé, Dieu tel qu'il est pour nous . » R.Panikkar, *Culte et l'homme séculier*, p.176.

⁸⁹ Justement pour dépasser la partialité de la pensée ou du logos, Panikkar parle de l'équilibre entre les trois dimension de la pensée : le mythe, le logos, le pneuma (pneuma représentant l'impensable)... R.Panikkar, *Le mystère du Culte*, p.169-170

⁹⁰ R.Panikkar, *Myth, Faith and Hermeneutics*, p. 343

⁹¹ R.Panikkar, *Myth, Faith and Hermeneutics*, p. 296

⁹² R.Panikkar, *Myth, Faith and Hermeneutics*, p. 102

correspond à ce qu'il appelle le « dialogue dialogique ».⁹³ Panikkar consacre tout en chapitre à la problématique du dialogue dialectique et du dialogue dialogique. Le premier se fonde sur les valeurs intrinsèques de la raison et cherche la vérité par l'intermédiaire de la confiance en l'ordre des choses. Le deuxième donne la confiance dans l'autre et se base sur une interrelation ou la communion. Ceux qui dialoguent rentrent en contact conscient avec leurs mythes réciproques. Dans ce sens-là nous réaffirmons la foi comme « l'ouverture existentielle » et le dialogue peut avoir lieu. Il en est de même pour la religion qui devient un chemin de libération.

Après toutes les observations critiques sur l'histoire et sa fonction mythique en Occident, nous pouvons nous demander, si l'homme peut se libérer des mythes ? Panikkar répond, sans surprise, oui et non !

Non, parce qu'il est convaincu d'une constante transmythisation et d'une polarité constitutive entre *mythos* et *logos*. Oui, quand le dialogue devient un lieu où le pluralisme peut coexister.⁹⁴

Notons dès maintenant que cette dialectique mythos-logos est la pierre angulaire de toute sa philosophie interculturelle. Nous découvrons de nouveau la volonté de dépasser toute forme de dualisme. Face à la pensée occidentale qui a, selon lui, divinisé le *logos* et perdu le sens mythique, Panikkar témoigne d'une volonté d'établir une nouvelle conscience du *mythos*. Plus que de vouloir choisir ou élaborer une spiritualité⁹⁵, Panikkar exprime sa confiance en l'esprit, dont l'organe humain est le mythe et qui ne peut pas être réduit au *logos*.⁹⁶

Avant de conclure ce chapitre de présentation générale de la pensée panikkarienne, nous devons aborder la question du langage qui résume, d'une certaine façon, sa philosophie interculturelle.⁹⁷ Le paradigme du langage est l'un des paradigmes le plus communément utilisés par Panikkar pour décrire les nombreuses religions du monde.⁹⁸ Les religions sont comme des langages divers, et les comprendre se transforme en une sorte de *traduction*. Les religions, pour lui, sont équivalentes aux langages, au point qu'elles peuvent être traduites, et à la fois sont uniques de même manière que les langages ne peuvent pas être traduits.⁹⁹ Comme nous avons pu voir, le *logos* ne s'épuise pas dans le *ratio* latin, mais entraîne aussi les

⁹³ Développé plus loin.

⁹⁴ R. Panikkar *La filosofía como estilo de vida*, p.14

⁹⁵ La spiritualité est considéré comme une manière de vivre la condition humaine.

⁹⁶ Panikkar dira .. « accepter le dharma de son existence concrète », *La filosofía como estilo de vida*, p.14

⁹⁷ Voir l'analyse de S.Hopkins, *El simbolo, la palabra y el mito del pluralismo*. publié dans l'*Anthropos*, 53-54, Barcelona, 1985, pp. 79-86

⁹⁸ R.Panikkar, *Le Dialogue intrareligieux*, pp.41-46

⁹⁹ R.Panikkar, *Le Dialogue intrareligieux*, p.42

connotations de la parole, du mot. Mais bien plus. Panikkar fait remarquer que le langage est « le logement de l'être », dans lequel le *logement* n'est pas seulement « la maison que chaque mot offre, mais sa propre vie ».¹⁰⁰

Ainsi, les religions, comme phénomènes constitutifs de l'être humain, sont liées avec leurs langues respectifs. La rencontre des religions est une rencontre de langues. Chacune d'elles contient une certaine optique avec laquelle nous voyons le monde, une certaine logique interne, un auto-entendement. Pour expliquer quelle partie de la langue est traduisible, Panikkar fera la distinction entre *mots, termes, symboles et concepts*.

Le royaume des termes est le monde commun des phénomènes objectivables. Le terme est un signe épistémique qui montre univoquement une chose spécifique. Il est univoque et traduisible ; il n'a pas de relation constitutive avec la chose qu'il montre, et il peut être écarté au moment que celle-là, *la chose*, est identifiée. Le terme dénote ainsi un concept, - quelque chose qui a une certaine signification bien définie. Panikkar observe que ce n'est pas le cas des mots réels. Les mots ne sont pas des termes dans le sens d'être des signes littéraux qui montrent des choses universalisables. Le mot n'est pas neutre ; il ne peut pas être séparé du contexte où il est apparu, ni non plus de la personne qui l'a dit. Le mot n'existe pas dans un vide, mais ce qui est parlé, c'est un fait tout relationnel. Il s'agit de la relation de la personne parlant cette langue, (le son, *l'expression sensuelle*), de ce qu'elle dit (la signification), à qui elle le dit.¹⁰¹ Le récepteur conditionnera aussi les significations ou les résonances du mot autant que la personne parlant cette langue ou le sujet dont elle parle. D'où résulte qu'il y a des éléments plus importants qu'un langage, et ce ne sont pas les termes, mais les mots, dont la signification complète ne peut jamais être tout à fait traduite dans une autre langue. Les mots sont des moyens de signification qui, à travers leur structure quadruple, sont intimement attachées tant aux cultures où ils ont poussé qu'au contexte dans lequel ils se lisent ou sont dits. Panikkar observera aussi qu'un mot n'est pas du tout séparable de la signification que nous lui donnons, et de ce fait chacun peut donner différentes sortes de signification au même mot. Un mot reflète une expérience humaine totale et il ne peut pas être séparé d'elle.¹⁰²

¹⁰⁰ R. Panikkar, *Words and Terms*, Archivio di Filosofia, Roma (Istituto di Studi Filosofici), 1980, pp. 117-133, p. 128.

¹⁰¹ R. Panikkar, *Words and Terms*, p.124

¹⁰² R. Panikkar, *Words and Terms*, p.124 Ce sujet est développé dans (Castelli) *Débat sur le langage théologique*, Paris, Aubier, 1969

Ainsi nous retrouvons la signification du symbole. Les mots, en résumé, sont des symboles.¹⁰³ Parce qu'avec le symbole nous rentrerons dans l'ontologie, nous allons quitter cette perspective pour y revenir dans la partie métaphysique de notre travail. Notons à cet endroit que la notion du symbole est abordée par Panikkar à l'aide de la manière hindoue de concevoir la réalité. C'est une expérience d'une vision non-double de l'être, une perception des choses ni comme objets, ni comme contenus, mais comme attributs et gestes de Dieu. Ainsi le symbole, tel qu'il est compris ici, n'est pas une copie, un indicateur secondaire, facilement livrable quand la chose qu'il signifie, est entendue ou comprise. Il est l'expression-même de l'être. Et plus encore. Etant celle-ci, peut-être, l'intuition la plus cruciale, le symbole dans son ambiguïté sert à la fois à révéler et à dissimuler l'être, *l'original*. Ainsi, les couples paradoxaux comme parole et silence, présence et absence, etc. peuvent être compris dans cette idée de symbole.

En retournant à notre sujet initial, nous devons éclaircir ce que Panikkar veut dire, quand il affirme que les véritables mots sont des symboles. Un mot comme symbole, a seulement signification en lui-même. Selon Panikkar, chaque véritable mot est une manifestation qui dissimule et révèle en même temps.¹⁰⁴ Ainsi, les mots font partie de leur propre contexte dont ils parlent, jusqu'où celui-ci peut être exprimé. De cette manière, le *mot* est fondamentalement temporaire ; chaque mot est unique, irremplaçable. Il n'est pas épistémologiquement neutre, comme c'est le cas d'un *terme*. Il est sa propre signification.

Le mot et sa signification sont donc identiques. Un mot authentique ne peut pas être traduit, mais seulement nouvellement représenté, ce qui changera nécessairement le sens original, pour le meilleur comme pour le pire.¹⁰⁵ Et il est évident que les *traductions* les plus brillantes seront celles qui le plus clairement reflèteront la richesse et la polyvalence de l'original. Le mot ne sera pas identique, mais un équivalent homéomorphe, c'est-à-dire, il aura une fonction similaire dans le contexte concerné. Pour que ceci se produise, le langage dans lequel (et sur lequel) on dit un mot, doit être totalement compris comme s'il venait *de l'intérieur*. Une simple perspective de l'extérieur n'est pas suffisante. Comme il a été déjà indiqué, il y aura toujours une différence qualitative entre la traduction et son original. Le mot, comme

¹⁰³ Voir tout le travail de traduction dans « Christ l'inconnu de l'hindouisme. etc. Cette compréhension des mots, à l'aide de l'analogie fonctionnelle, permettra à Panikkar faire des « traductions » des mots de principe intraduisible comme Brahman – Dieu, Dharma - religion etc.

¹⁰⁴ R. Panikkar, *The Vedic Experience*, pp. 88-112, *Word and Terme*, p.125

¹⁰⁵ R. Panikkar, *The Vedic Experience*, pp. 17-29

symbole, est une pénétration dans ce qui ne se révèle jamais totalement. Nous retrouverons de nouveau, dans le mot, une dimension de Silence. Chaque mot authentique, remarquerait Panikkar, est un mot d'un Silence particulier.¹⁰⁶ Ainsi, une conscience de la nature symbolique des mots engendre immédiatement en nous une appréciation et une acceptation d'une pluralité de langues. Il n'y a aucun langage universel qui puisse épuiser en lui-même la richesse de toutes les langues ; chacun possédera une vision avantageuse du réel ; chacun dans un autre sens, a besoin de l'autre pour compléter l'image. Panikkar dira que « le langage est un symbole concret et personnel » et, conséquemment, « une lingua universalis ne serait pas un langage ».¹⁰⁷

De ce point de vue, nous pouvons comprendre l'accent que Panikkar met sur le mythe et la nécessité, pour lui, de pour trouver le mythe du pluralisme, une vraie herméneutique du croisement culturel. Nous découvrirons ainsi, avec lui, que la vérité en elle-même est pluraliste et que la dialectique est, finalement, stérile, parce que la solution n'est pas au-delà des oppositions, mais littéralement entre elles. Ainsi peut se résumer toute la philosophie de Panikkar.

En utilisant le paradigme du langage, nous voulons de nouveau souligner que l'objectif des études interculturelles est l'idée d'une unité mais qui est une communion « d'interdépendances totales ».¹⁰⁸

Conclusion

La passion intellectuelle et spirituelle de Panikkar est d'opérer des connexions. Aucune culture ou langage ne peut épuiser la richesse multivalente de la réalité. Elle est pour notre auteur constitutivement tripolaire, incluant Dieu, l'Homme et le Cosmos.

Le défi, le but, de notre temps est la *metanoia*, conversion radicale. Celle-ci est conditionnée par une confiance en la réalité, en sa positivité. Elle implique un jugement nouveau sur les dernières 6000 ans de l'expérience humaine.¹⁰⁹ Le projet humain de ces années, selon

¹⁰⁶ R.Panikkar, *The Silence of the Word :Non-Dualistic Polarities*, dans *Cross Currents*, vol.XXIV, n°2-3 (Summer-Fall 1974) pp. 154-171

¹⁰⁷ R.Panikkar, *The Myth of Pluralisme*, p. 229

¹⁰⁸ R.Panikkar, *The Myth of Pluralisme* p. 230 Plus tard Panikkar va préciser et parler de « inter-in-dépendance ».

¹⁰⁹ R.Panikkar, *Reflexiones autobiograficas*, Anthropos, 53-54, Barcelona, 1985, p.23

Panikkar, est erroné . Le nouveau projet doit se construire à partir de l'action des personnes qui cherchent, dans le *dialogue dialogal* une vie positive, alternative et nouvelle. Craignant trop la spécialisation, Panikkar veut faire une synthèse qui commencerait à intégrer les fragments distincts de la sagesse humaine. Pour cela, est nécessaire que l'herméneutique diatopique puisse assimiler les connaissances des différentes cultures humaines.

« Nous dialoguons quand nous changeons » pourrait être la devise dialogique de Panikkar. Ses réponses ne sont pas de l'ordre de la réaction dialectique. Il ne propose pas la solution, mais présente un champ ouvert de réflexions où les tensions dialectiques peuvent céder la place aux polarités créatives. Nous voulons explorer, par la suite, les caractéristiques de cette synthèse personnelle.

II. Racines théologiques et philosophique de la pensée panikkarienne

L'objet de notre étude est la pensée dialogique et interculturelle de Panikkar, c'est-à-dire celle qui met la découverte de l'autre au centre de ses intérêts. Néanmoins, ses récents travaux sur l'interculturalité ne peuvent pas être interprétés et évalués à leur juste valeur sans une étude préalable de ses références philosophico-théologiques.

La perspective que nous avons choisie pour aborder ce sujet consiste à suivre brièvement l'évolution du dialogue théologique hindou-chrétien. La participation à ce dialogue, qui, dès la fin du 19^{ème} siècle, d'une façon systématique, confrontait la pensée occidentale avec celle de l'Inde, est à l'origine de la démarche de notre auteur. C'est dans ce cadre que l'on découvrira les premiers rapprochements positifs entre les notions trinitaires et advaitines. Nous avons tendance à ignorer que Panikkar n'a fait que poursuivre dans la voie ouverte par ses prédécesseurs.

Nous allons essayer dans cette partie de notre travail de nous interroger sur ce qui semble être sa première référence : le concept de la Trinité chrétienne et celui de l'advaita indienne (la non-dualité). Ces deux termes représentent la clé de la relativité panikkarienne. Notre démarche va alors consister à définir leur rapport et à présenter leur signification singulière pour Panikkar.

Pour introduire cet univers, nous voulons dans un premier temps aborder quelques personnages clé de ce dialogue ainsi que diverses caractéristiques de la pensée indienne qui seront ensuite interprêtées et développées par les pionniers dans le souci d'une rencontre féconde. Ici aussi nous nous limitons à la spéculation métaphysique, dans laquelle Panikkar puisera les références de sa philosophie relationnelle.

II.A Eléments de l'évolution du dialogue « métaphysique » entre le christianisme et l'hindouisme

II.A. a) Principales caractéristique de l'hindouisme

Les Védas, textes sacrés de l'Hindouisme (2000 à 1200 av. JC), sont les plus anciennes œuvres de la pensée humaine. Ils nous offrent de rencontrer une multitude de divinités, derrière lesquelles les *Upanishads* (dernière partie des écritures, qui est constituée de nombreuses interprétations des Ecritures sacrées) vont essayer de découvrir l'unicité d'un Esprit omniprésent. Les textes des *Upanishads*, élaborés par les penseurs brahmaniques, commentent et enrichissent les livres du Védas et représentent la base de la philosophie hindoue. Ils trouvent leur sommet dans la spéculation métaphysique du Védanta, qui est la véritable source de la doctrine hindoue.¹¹⁰

La recherche spirituelle se concentre sur le *Brahman* – la cause universelle possédant en elle-même tout l'aspect positif et la valeur de ses effets. *Brahman* -cause est plénitude et cette plénitude peut être recherchée en analysant les causes des effets de manière régressive jusqu'à la cause toute puissante et omnisciente. De la même manière, on recherchera en soi la cause intérieure et spirituelle (*Atman* suprême), douée de conscience, cause suprême de nos actes et fonctions. *Atman* (Soi-même) désigne le sujet spirituel individuel (*jivatman*) ou absolu (*paramatman*). Le *Brahman* est principe de toute réalité et l'*Atman* est principe de pensée (esprit). Il s'agit d'une seule et même réalité, unité de notre Soi avec le Soi divin. *Brahman* n'est qu'unité ; il est l'un sans second, sans diversité ; la dualité est apparente. Tant que la dualité entre l'homme et Dieu est perçue alors l'homme va de mort en mort (*samsara*) mais lorsqu'il aura atteint la conscience de cette Unité, il sera sauvé.

Dans la tradition hindoue *la nature divine* a toujours été conçue comme « sans dualité » (*advaita*), comme « un seul sans second » (*ekam eva advitya*). Certains textes affirment que *Brahman* est le Seigneur et que le monde est une partie de lui. Le monde y est alors présenté comme une émanation de Dieu passant de la manifestation à l'apparence phénoménale. De lui naît l'espace, de l'espace naît l'air... Le monde est le corps de l'Absolu

¹¹⁰ Pour la doctrine de l'hindouisme, voir parmi d'autres R. de Smedt et J. Neuner, « *La quête de l'éternel - approche chrétienne de l'hindouisme* », Desclée de Brouwer, Louvain, 1967. Pour la spéculation métaphysique nous nous référons aux travaux de O.Lacombe, L.Gardet et M.Hulin. Voir la bibliographie.

mais les textes affirment : « en vérité ce monde entier c'est Brahman ». Cette conception et définition de l'Absolu est un sujet permanent de contradictions, discussions, influences dans les différents mouvements de l'hindouisme ; retenons pour l'instant cette dimension universelle du Dieu qui englobe tout (le monde, les hommes et le reste) en une seule identité. Ainsi, dans les premiers *Upanisads*, le Brahman est immanent dans la nature et dans l'homme tout en étant reconnu comme transcendant, alors que dans les derniers, son aspect transcendant est beaucoup plus évident.

Nous pouvons alors déceler dans ces écritures une tendance panthéiste qui identifie un Dieu non-manifesté mais qui apparaît sous la forme du monde (immanent). Mais nous pouvons aussi lire une tendance transcendante d'un Seigneur et d'un monde unis dans la même entité, le Seigneur transcendant le Monde. Dans certains courants spirituels apparaît ensuite d'un côté la conception de Dieu comme absolu métaphysique (seule Réalité devant laquelle disparaît toute multiplicité et toute distinction) et de l'autre, dans la religion d'amour de la *Bhakti*¹¹¹, une deuxième conception d'un Dieu individualisé, réclamant de la part de l'homme une dévotion sans partage, qui est vénéré sous trois formes principales (*Shiva*, *Vishnou* et *Shakti*); ces mouvements théistes développent, dans leurs textes, la théorie des *Avatars* (manifestation du Dieu descendu sur terre dans une apparence terrestre).

A l'origine, l'hindouisme s'est dispersé dans tous les sens et dans divers types d'interprétations, dans des théories qui ont à peu près toutes conservé un point commun, l'identité fondamentale de l'atman et du Brahman, exprimée dans la formule upanischadique célèbre : *tat tvam asi* (« Et toi aussi tu es Cela »)¹¹². D'où aussi l'aspiration à l'unité comme principale caractéristique de la pensée hindoue. Notons cependant qu'il faut fortement nuancer les interprétations occidentales purement monistes de cette identité. Comme l'a souligné Zaehner, l'interpréter comme une identification de l'âme individuelle avec le fondement de l'univers est une simplification abusive.¹¹³ Lui même, parle de l'identification du niveau le plus profond du *Je* subjectif avec le fondement de l'univers objectif, ou, en terme occidental, l'âme participe de l'Etre absolu, mais n'est pas pour autant Dieu. Comment

¹¹¹ *Bahkti* est la voie religieuse de l'amour et de la dévotion dans l'hindouisme par distinction avec les voies du *karma* (actes) et de la *jnana* (connaissance)

¹¹² Cette formule est contenu dans la Chandogya Upanishad VI,8. Cité dans J.Monchanin, *Mystique de l'Inde, mystère chrétien. Ecrits et Inédits*, Fayard, Paris, 1974, p.33, 110, 123, 261 ; M. Hulin, *Shankara et la non-dualité*, Bayard Editions, Paris 2001, p. 56

¹¹³ Voir R.C. Zaehner, *L'Hindouisme*, DDB, 1974, p. 65

comprendre alors cette relation atman – brahman qui reste sujet à plusieurs interprétations non seulement dans l'hindouisme classique mais aussi dans son interprétation occidentale ?

Comme deuxième caractéristique commune aux multiples attitudes religieuses de l'hindouisme (brahmanistes-jaïna-bouddhisme-vishnouisme-civaïsme-krishnaïsme-Sikh-etc) , nous pouvons souligner que par rapport à la perception occidentale elles *minimisent la personnalité de l'homme ainsi que celle de Dieu*. C'est, entre autres raisons, cette faible personnalité de Dieu et de l'homme qui a autorisé de multiples images, de multiples voies, de multiples maîtres. Elle n'est pas niée mais mal cernée, mal analysée, mal connue.

Tel est l'antagonisme, au moins apparent, à la fois fondamental et relatif, de cette religion. La grande diversité de l'hindouisme s'explique aussi *par la relativité inhérente à tout ce qui est accessible au sens et à la pensée*. Vérités, révélations, croyances, rites, institutions sont dévalorisées par cette relativité, ce qui a de quoi nous laisser perplexes. Cependant les penseurs hindous *raisonnent de manière apophatique*, partant du principe incessant selon lequel toute connaissance à laquelle nous arrivons est ignorance, alors qu'en toute ignorance que nous constatons, se trouve la connaissance.

Mais venons en maintenant à la philosophie du Védanta qui est l'achèvement du *Veda* à travers des *Upanisads*¹¹⁴ et à laquelle se rattachent, pour la plupart, les plus grands docteurs hindouistes. Le problème essentiel qu'elle pose est celui de l'unité ou de dualité de Dieu et du monde. Il est purement métaphysique et il a fait l'objet de plusieurs commentaires dont celui de Sankara¹¹⁵ qui sera adopté par l'orthodoxie officielle de l'Hindouisme sans pour autant rejeter les autres tendances.¹¹⁶ Védanta se présente alors comme la doctrine de la non-dualité – *advaita*. Sankara lui professe l'absolue non-dualité dont l'interprétation courante peut se résumer ainsi :

¹¹⁴ Védanta est l'un des six principaux systèmes philosophiques - Nyâya , Vaïśeṣika , Sāṃkhya , Yoga , Mīmāṃsā et Vedānta – qui donnent tous une compréhension différente de l'analyse des écritures.

¹¹⁵ Sankara, philosophe et poète qui vécut entre 700 et 750 ap. J.C. Il est considéré comme le fondateur de la spéculation métaphysique en Inde. Sur sa philosophie et sa vie voir P.Martin-Dubost , *Sankara et le Védanta*, Le Seuil, Paris, 1973 ; R. de Smedt , *The methodologie théologique of Sankara*, La Revue philosophique de Louvain, II, 1954, p. 31 à 74, M. Hulin, *Shankara et la non-dualité*, Bayard Editions, Paris 2001

¹¹⁶ Dans l'interprétation des Ecritures, Ramanuja, philosophe du XI è siècle, a maintenu, à la différence de Sankara une certaine distinction entre Dieu et l'âme (semi-monisme) et Madva, philosophe du XIII e siècle est parvenu jusqu'au dualisme.

- 1) *Brahma* est réel – le monde est faux, il est *maya*¹¹⁷ c'est-à-dire manifestation purement illusoire du *Brahma*, provoquée par le non- savoir transcendantal (*Avidyà*).
- 2) *Brahman* est la cause matérielle du monde, matière inconsciente qui se modifie. Mais cette causalité par modification de soi-même est illusoire (*Vivarta*¹¹⁸).
- 3) Il est *nirguna* (impersonnel). Pas de réelles relations interpersonnelles possibles avec lui. Il est la simplicité, sans qualificatif possible ; il est connaissance, Infini et Immuabilité.
- 4) L'*Atman* individuel (*Jivatman*) dans l'état d'*Avidya*, apparaît à lui-même comme un principe fini de conscience. Mais réellement, il est identique au *Brahman*, l'*Atman* de tous.

Seule la révélation de l'*advaita* est capable de libérer l'âme individuelle de l'*avidya* et donc du *samsara*.

Soulignons alors que, dans la logique hindoue, dit d'une façon simplifiée, soit il y a l'émanation (le monde est un aspect de Dieu ; aucun des deux ne transcende l'autre c'est la ligne de pensée panthéiste), soit on considère, comme Sankara, que Dieu transcende tout, alors le monde ne peut exister. C'est la ligne de pensée de l'*Advaita-Véda* . Comme pour l'identification upanishadique de l'*atman* et *brahman*, il faut aussi nuancer l'interprétation moniste de l'enseignement de Sankhara. Mais n'anticipons pas pour l'instant.

¹¹⁷ *Maya* est traditionnellement traduit comme « illusion cosmique » Voir J.Monchanin, *Mystique de l'Inde, mystère chrétien*, p.124. Selon de Smet elle signifie d'abord la pouvoir créateur et le pouvoir magique.

¹¹⁸ Sur le plan ontologique on distingue deux façons d'interpréter l'univers - la pseudotransformation du *brahman* (*vivarta*) et les interprétations causalistes et évolutionnistes qui le considèrent comme une transformation réelle d'une matière première ou du *brahman* lui-même (*parinama*).

II.A. b) Point de vue indien

En réaction à sa confrontation avec les missions chrétiennes, l'Inde s'ouvre, dans la deuxième moitié du XIXe siècle à une conscience religieuse collective et à une réforme culturelle.¹¹⁹ Cette dynamique va se matérialiser par l'apparition d'un mouvement socio-religieux, dit du néo-hindouisme, qui sous des formes très diverses, a fondamentalement voulu préserver une identité, une doctrine et une spiritualité hindoue, voir reconvertir des indiens « passés » au christianisme ou à l'islam. Même si ces mouvements réformateurs s'accompagnent souvent d'universalisme et de syncrétisme vis-à-vis des valeurs chrétiennes, on voit apparaître les premières méditations théologiques de la part des hindous. Quand Keshab Sandra Sen (1838-1884), l'un des principaux réformateurs de l'époque, crée sa propre église chrétienne, il marque ainsi la présence universelle du Christ et l'égalité des religions qu'elle implique.¹²⁰ Là où certains néo-hindous ignorent le Christianisme qui ne leur est d'aucune utilité, lui avance l'idée que le christianisme vient comme accomplissement de l'hindouisme, par le mystère de Jésus-Christ. Tout le cheminement de sa pensée l'a progressivement conduit à considérer la correspondance de la Trinité et du *Saccidananda* (Etre-Pensée-Béatitude)¹²¹ de l'Hindouisme : Dieu - Père- Créateur pouvant être comparé au Suprême Brahma des Vedas (*Sat* : pur être). Ce premier niveau de la trilogie descend auprès des hommes sous la forme de *Cit* : conscience, représentée par Jésus-Christ, ce deuxième niveau imprégnant le monde de Vérité par le moyen de l'Esprit ou *Ananda* : béatitude afin de ramener les hommes vers l'Être suprême. *Cit* et *Ananda* étant pour lui, tout comme le Christ et l'Esprit, des émanations de Dieu.

Sandra Sen mit, le premier, en évidence ce parallèle entre les deux mystères de la Trinité et du *Saccidananda* même s'il ne sort pas de la logique panthéiste et de l'identification *Brahman-Atman* propre aux hindous. Il ne voit pas alors en Jésus-Christ la réalité de l'incarnation. De la même façon, il attribue à la création la même dimension de l'émanation progressive de la Divinité.¹²² Même si Sandra Sen prit ses distances avec les obédiences officielles et créa sa propre église, son action de méditation théologique fut telle qu'on peut le considérer comme

¹¹⁹ Sur l'histoire de l'Inde moderne voir C.Markovits, *Histoire de l'Inde moderne, 1480-1950*, Fayard, Paris,1994,pp.295-321 et Ch.Jaffrelot, *L'Inde contemporaine de 1950 à nos jours*, Fayard, Paris, 1997, pp.441-465

¹²⁰ K.Chunder *Sens Lectures in India* (II,1882, p.10 et 33), Londre,1904 cité par M.Maupilier, *Les mystiques hindous-chrétiens (1830 – 1967)*, CEIL , Paris, 1985, pp. 94 et 97

¹²¹ SACCIDANANDA : *Sat* -Être, *Cit*-Conscience, *Ananda* -Béatitude. Symbole universel de la Divinité qui en illustre la nature non-duelle. Effort suprême de la pensée hindoue pour pénétrer le mystère intérieur de l'Être.

¹²² J. Dupuis, *Jésus-Christ à la rencontre des Religions*, Desclée de Brouwer, Paris,1989, p. 38-39

l'un des plus grands théologiens chrétiens de l'Inde au XIXe siècle. Avec son œuvre pour le rapprochement orient/occident dans ce domaine, a débuté toute la lignée des hindou-chrétiens qui, gênés par les attaques des missions chrétiennes et le caractère trop occidentalisé de leurs Eglises, essaient d'établir une Eglise hindou-chrétienne universelle autour du Christ.¹²³

Si Sandra Sen n'est pas allé jusqu'au bout de sa démarche vers le christianisme, l'un de ses disciples franchira cette étape. Brahmabandhab Upadhyaya (1861- 1907) se lie assez jeune au mouvement réformateur des néo-hindous. Il fut d'abord membre du *Brahmo-Samaj*¹²⁴ et par l'intermédiaire de Chandra Sen, il entre dans l'*Eglise de la Nouvelle Dispensation* pour parvenir finalement à l'Eglise catholique.¹²⁵ Sa volonté de vivre la foi chrétienne selon la tradition indienne des *sannyasis* (renoncants) va être reprise plus tard par l'abbé Jules Monchanin et Dom Henri Le Saux directement influencés par cette expérience fondatrice. En affirmant son identité hindou-catholique, Upadhyaya conçoit l'hindouisme comme base naturelle, « pierre d'attente » du christianisme, qui lui succède naturellement comme il succéda à la philosophie grecque.¹²⁶

Dans sa conception de la Trinité en termes de *Saccidananda*, il essaie aussi de comprendre et d'exprimer Jésus-Christ dans les termes de l'expérience mystique hindoue de l'*advaita*. L'« être » (*sat*) représente le Père comme source ultime de la vie divine, la « pensée » (*cit*) est le Verbe intérieur (Logos incarné) ou le Fils engendré, la « béatitude » (*ananda*) est représentée par l'Esprit, source de vie. A la différence de Sandra Sen, Upadhyaya insiste sur la nature incarnée en Jésus-Christ de la Loi de Dieu et sur l'union entre le Divin et l'homme, produite par cette incarnation. Il s'écarte du Jésus vu comme immanence du Père (panthéisme) pour adopter le dogme d'un Dieu incarné.¹²⁷

Encore plus caractéristique est sa conception de Maya comme création. Etant catholique, il devait forcément se heurter aux néo-hindous dans l'interprétation de Sankara jugé panthéiste.

¹²³ Sur le sujet M.Maupilier, *Les mystiques hindous-chrétiens (1830 – 1967)*, ŒIL, Paris, 1985

¹²⁴ *Brahmo samaj* –principal mouvement réformateur crée par Rama Roy en 1832.

¹²⁵ Sur la vie et l'œuvre de B.Upadhyaya voir R.Lessage s.j, *Une figure catholique en monde néo hindou :Brahmabandhab Upadhyaya (1861-1907)*, Centre Sèvres, Paris, 1993 et J.Gadille, *Brahmabandhab Upadhyaya, hindou-catholique*, paru dans « La Croix »,7/8/98, p.16

¹²⁶ Ce raisonnement, représenté surtout par les pères Dandoy et Johanns est à l'origine de la théorie de l'accomplissement développé plus tard en « la théologie de l'accomplissement » par Lubac, Danielou ect.

¹²⁷ J.Dupuis, *Vers une théologie du pluralisme religieux.*, pp..57-58

Il relativise la notion d'illusion du monde, qui existe en lui-même, dit-il, mais est dépendant de Dieu. Maya est contingence, mais elle peut aussi désigner l'action créatrice de Dieu, qui est maya car mystérieuse. Maya est un concept qui permet de qualifier Dieu et sa relation au monde, elle exprime l'action divine et fait référence à la mystérieuse création.¹²⁸ Son originalité était donc d'identifier maya et création et d'interpréter le mystère de la Trinité dans la mystique du Védanta. C'est là qu'il trouve la clé pour concilier les deux traditions .

Etablir une connaissance correcte de Dieu qui permettrait un rapport interpersonnel entre l'Absolu et le contingent, l'infini et le fini, Dieu et l'humanité et construire un advaita chrétien, telle est la direction que prendront les missionnaires catholiques dans la continuation du rapprochement entre les deux univers religieux.

II.A.c) 1 .Point de vue occidental ¹²⁹

En allant à la rencontre de l'Hindouisme, les Missionnaires chrétiens se sont attaqués à une sorte d'Himalaya de l'expérience spirituelle. Cet aspect de la religion hindoue est prépondérant dans un pays où, comme en Israël la religion est si présente qu'elle a étouffé les autres phénomènes sociologiques que sont l'histoire, la science, la politique, l'action sociale. De plus, la spéculation religieuse y est omniprésente. Religion sans fondateur, sans dates historiques, sans autorité suprême et sans doctrine fixe, les hindous eux-mêmes ploient sous la tâche de définir l'Hindouisme.

Les évolutions au sein de l'hindouisme avec la progression du nationalisme vont contraindre le catholicisme en Inde à une réaction profonde. Même s'il ne cesse de progresser, le catholicisme reste alors une religion largement minoritaire en Inde. La formation d'un clergé local, va se développer au constat, formulé par les missionnaires, que l'indigénisation du clergé est nécessaire à l'insertion chrétienne en Inde et en prévision d'une indépendance qui pourrait aboutir à l'arrêt de la mission, position régulièrement affichée par les mouvements nationalistes. Partant d'une formation uniforme dans les années 1920, l'Inde va connaître les premiers essais de mise en place d'une formation adaptée au pays d'accueil, processus d'ailleurs confirmé par Benoît XV dans son encyclique *Maximum Illud* (1919), qui évoque la

¹²⁸ R.Lessage, *Une figure catholique en monde néo hindou :Brahmabandhab Upadhyaya (1861-1907*, pp.49-52

¹²⁹ Nous réduisons cet aperçu historique aux travaux des catholiques – missionnaires et penseurs – dont l'initiative s'inscrit dans le même but que celui de Panikkar. On peut juste mentionner du côté des protestants, le travail pionnier de J.N.Farquhar, *The Crown of Hindouisme*, Oxford University Press, Londres, 1913 , qui est aussi considéré comme l'un des fondateur de la théorie de l'accomplissement.

nécessité de prendre en compte la mentalité locale.¹³⁰

Les premières expériences d'indianisation ont été réalisées dans les années 1920 dans les établissements d'enseignement des Jésuites belges de la province de Calcutta, qui restent influencés par la théorie de *filtration*, léguée par De Nobili.¹³¹ Persuadés que le clergé local serait en mesure d'asseoir son autorité et son influence sur cette base, les Jésuites belges se sont employés à déchiffrer les messages de l'Hindouisme afin d'en administrer à leurs élèves une connaissance équivalente, voire supérieure à celle de l'intelligentsia hindoue. Là est l'origine du travail des Pères Dandoy et Johans qui ont tenté de déchiffrer le message de l'Advaita à des fins d'enseignement des missionnaires chrétiens, dans une approche ouverte et compréhensive envers l'hindouisme.¹³²

Le père Johans (1882-1955), professeur de philosophie au collège jésuite Saint François-Xavier à Calcutta et d'autres jésuites, comme le père Dandoy (1899-1962), intéressés à approfondir la connaissance de l'hindouisme, entreprirent d'intégrer des éléments de la pensée indienne dans la pensée chrétienne. Tous deux, formés en sanscrit et en philosophie indienne à Oxford, connaissaient aussi la pensée néo-hindoue par l'intermédiaire de Upadhyaya.

La synthèse de la philosophie hindouiste, dont l'érudition ne fut pas seulement théologique mais riche d'une expérience directe et profonde de l'Inde, nous a été communiquée dans deux ouvrages complémentaires dont le titre laisse entendre la conclusion. Le livre du père Johans *Vers le Christ par le Védanta*¹³³ présente, d'une façon globale et synthétique, les grandes orientations des penseurs du Védanta et indique les points de rapprochement ou de rupture entre la tradition catholique et hindoue. Nous nous proposons, quant à nous, de le compléter par l'approfondissement de l'enseignement d'Advaita, réalisée par le Père Dandoy dans son

¹³⁰ C.Clementin-Ojah, *La formation du clergé indigène en Inde: les débuts de l'indianisation (1925-1965)*, dans Les cadres locaux et les Ministères consacrés dans les jeunes Eglises, 19è et 20è siècle, actes de la XVè session du CREDIC à Louvain, Belgique, 1994, pp 241-255.

¹³¹ Cette théorie stipule que la conversion de l'Inde passe par l'élite intellectuelle, à laquelle il faut proposer une réponse à la métaphysique des sages indiens et une explication des expériences mystiques.

¹³² Dandoy et Johans ont d'abord publié leurs études dans la revue *The Light of the East* à Calcutta et les ont enseignées par la suite. Ce type d'enseignement a été défendu par le Père Dandoy au Marian Congress de Madras en 1921, où était réuni l'ensemble de la hiérarchie indienne.

¹³³ P.Johans s.j, *Vers le Christ par le Védanta*, Desclée de Brouwer, Louvain, 1932. Son ouvrage présente le premier exposé dans une langue européenne de la doctrine du maître hindou Vallabha

œuvre *Ontologie du Védanta*.¹³⁴

Signalons tout de suite qu'ils ne s'agit en aucun cas des livres apologétiques. Les deux auteurs reconnaissent, chose rare à cette époque, que la philosophie indienne contient une part de vérité.¹³⁵

J.Johans « Vers le Christ par le Védanta »

Nous trouvons dans l'analyse de P. Johans l'avantage d'une explication des grands thèmes du Védanta : la nature de Dieu, son rapport au monde, son rapport à l'homme et surtout à l'âme humaine et enfin l'analyse de la notion de Salut dans l'Hindouisme, autant de thèmes plus ou moins liés à ce dilemme fondamental qu'est la notion d'*un* et de *multiple*. Le bref résumé nous présente différentes approches possibles du sujet. Mais nous allons surtout nous intéresser à la relation qu'il établit avec la pensée chrétienne.¹³⁶

Nous imaginons déjà qu'il est délicat d'affirmer une vérité du Védanta, d'expliquer sa doctrine, de mentionner ses règles. Le Védanta est en effet très loin d'être une science exacte et nous allons le voir, chaque grand penseur en a donné sa propre interprétation. Dans la tradition hindoue, toutes les voies poursuivent le même but, la délivrance du samsara. Nous pouvons exposer les trois voies tracées pour la réalisation de cette fin ultime : les œuvres (*karma*) qui s'attachent à la partie rituelle des Ecritures, la connaissance (*jnâna*), approche spéculative des textes, et l'affection spirituelle (*bakhti*), interprétation passive de l'ordre de la dévotion. Ces trois axes, peu coordonnés dans leur exposé, ont défini les grandes écoles de pensée de la philosophie hindoue.

Nous avons déjà exposé que le Védanta, proprement dit, nous fut communiqué, en premier lieu par Sankara (fin 8/9 siècle) dans une approche basée essentiellement sur la connaissance, en développant la théorie de l'*Advaita* ; puis vint Ramanuja (fin 11/12 siècle) qui reprit cette philosophie et fonda sa propre voie dans le karma, enfin Vallabha (fin 15/16 siècle) mit en évidence la voie du salut par la dévotion, qui dans une certaine mesure concilie les deux précédentes philosophies.

¹³⁴ G. Dandoy s.j, *L'Ontologie du Védanta. Essai sur l'acosmisme de l'Advaita* (traduit de l'anglais par L-M.Gauthier), Desclée de Brouwer, Paris, 1932

¹³⁵ Voir la revue *The Light of the East*, Calcutta, Octobre 1923

¹³⁶ Plus en détail voir M.Kopecka, *Action et réaction du Christianisme en Inde au XXe siècle*, Mémoire de DEA, Université Jean Moulin-Lyon III, 1998

Sankara sert de référence pour l'approche métaphysique des deux doctrines même si d'autres courants peuvent sembler plus proches du christianisme dans leur relation personnelle à Dieu. Le fait qu'il soit commenté et analysé par tous nos auteurs s'explique par sa nouvelle conception de Dieu. Il élabore la théorie et l'idée d'un Dieu transcendant, l'unité de l'Être et du connaissant et la négation de toute opposition entre les deux. Présentant la divinité sous un angle tantôt objectif (*Saccidananda*) et tantôt subjectif (*tat tvam asi*¹³⁷) en deux définitions qui sont équivalentes), Sankara a découvert ce que Johanns appelle *la logique transcendante applicable à Dieu*. Elle consiste à dire que Dieu ne possède pas tel attribut mais est lui-même cet attribut qui dans son essence est identique à Dieu, réalisant ainsi la parfaite simplicité de Dieu.¹³⁸ De cette définition, rappelons-le, Sankara conclut à un Dieu indépendant et non référé au monde. Il le décrit tel qu'il est en lui-même porteur de toutes les possibilités ; aucun qualificatif, aucun attribut ne peut lui être conféré, il est par définition lui-même tout attribut et tout qualificatif.

Justement apprécié pour cette présentation d'un Dieu transcendant, qui représente une forte correspondance au Dieu de la doctrine chrétienne, Johanns pointe par contre sa grande contradiction dans le rapport du Dieu au monde. Il pense que cette contradiction est causée en partie par la conviction de Sankara que le monde doit dépendre de Dieu et lui être rapporté, mais qu'il n'a jamais réussi à accorder cela avec une existence distincte du monde.¹³⁹ Le monde existe en Dieu, à la manière de Dieu, il est absorbé dans l'identité absolue. Sankara était convaincu, en effet, que Dieu est pure identité. Ne voulant pas reconnaître un panthéisme qui lie la matérialité et la finitude du monde aux caractères infini et spirituel de Dieu, ce monde qui dépend de Dieu, qui est rapporté à Dieu, qui est l'effet de Dieu ne pouvait dès lors que disparaître en Dieu.¹⁴⁰ Concernant les âmes, Johanns souligne que Sankara comprit qu'une lumière trouvait son siège dans l'âme et était en mesure de l'adapter à sa vision de Dieu et que cette lumière n'était rien d'autre que la conscience divine. Il réalisa ainsi le fondement intime de l'absolu en nous et supposa que cette conscience divine embrasserait un jour notre conscience individuelle. Mais fidèle à son appréciation ultime et immuable de l'un,

¹³⁷ Cette trilogie, *Tat-Tvam-Asi* (tu es cela) est point incontournable des Upanishads. Elle est analysée unique par Sankhara et distincte par Ramanuja . Elle est considérée comme une parabole visant à montrer l'Unité fondamentale qui se cache derrière toute multiplicité apparente.

¹³⁸ P.Johanns s.j, *Vers le Christ par le Védanta*, p. 223

¹³⁹ Le principe de causalité semble être la vraie pierre d'achoppement entre les deux approches métaphysiques.

Voir aussi G. Dandoy s.j, *L'Ontologie du Védanta*, p. 139-148

¹⁴⁰ P.Johanns s.j, *Vers le Christ par le Védanta*, p. 224 « il n'existe en lui que *modo eminenti* : il ne peut pas se maintenir devant Dieu comme distinct de lui ou comme existant à sa manière propre ».

Sankara affirma que les âmes sortent de Dieu sans aucune transformation et qu'elles sont simplement des modes de Dieu.

Pour Ramanuja, deuxième docteur védantiste, au contraire de Sankara qui prône un Dieu impersonnel, identique et de la même essence que ses propres attributs, Dieu est conscient et donc distinct du nombre infini de ses perfections. Ne voulant pas nier l'existence du monde, qui pour lui est réel, Ramanuja affirme sa réalité reproduisant les attributs de l'Idéal et il perçoit le monde comme corps de Dieu. Il conclut à son immanence en tant qu'effet de sa cause qui est Dieu, pour lui aussi, la seule Réalité. Ce qui signifie qu'il n'admet pas le monde comme reproduction de Dieu entièrement distincte de lui, mais il établit ainsi une corrélation entre eux, alors que Sankara nous dit que Dieu est sans relation, puisqu'il embrasse et enveloppe le monde. Ramanuja confirme aux âmes leur statut de mode et leur essence commune avec Dieu, mais il nie la nécessité de disparaître en Lui. Il fait intervenir l'union personnelle avec Dieu appelée communion.

Vallabha, cinquième des grands docteurs védantistes, dans sa tentative de résoudre les contradictions apparentes de l'écriture, va accepter les deux analyses de ses prédécesseurs et reprendre à son compte une notion de Dieu qui a tous les attributs et n'en a aucun, là où Sankara considère le *Brahman* qualifié comme irréel, Ramanuja finit par supprimer le *Brahman* non-qualifié. Il est facile de comprendre qu'une telle conception de Dieu, doué d'attributs contradictoires, ne peut être atteint par une gnose, mais par l'amour seul. Sa forme Suprême est désignée par Krishna (Ramanuja l'a déjà identifié avec Vishnu, avec une forme corporelle). Mais pour lui, ce Dieu qui condescend aux besoins de son peuple se confond avec l'absolu. Son effort est principalement orienté vers la volonté de ramener Dieu près du cœur humain même si ce dualisme et toute la multiplicité vont être finalement intégrés dans le monisme.

Néanmoins Johhans souligne le fait que Vallabha nous apporte une théorie nouvelle, celle de la grâce, par laquelle Dieu met dans l'âme la semence de l'amour. Cette grâce se fait sans effort personnel, elle ne tient pas compte des dispositions ni des mérites de l'âme. Il fait ainsi référence à quelques rares contenus dans les Upanisads sur la grâce de Dieu. Mais si elle est, selon Vallabha, à l'initiative de Dieu, elle ne nous est pas à proprement parler *donnée* mais plus précisément *rendue*, car elle est en nous. Elle représente surtout une aide à l'âme pour retourner à son état naturel. Par contre, Johhans attire notre attention vers le fait que Vallabha

considère Dieu indépendant de lui-même, mais pas de nous. En effet, son amour pour nous est si grand, qu'il se retrouve asservi par le besoin qu'il a de se donner.¹⁴¹

Même si nous retenons de son analyse qui comprend deux volumes, ce seul bref résumé, nous pouvons voir qu'elle présente plusieurs approches différentes de la relation du Dieu au monde et à l'homme. Johhans est persuadé que la contradiction est née d'interprétations négatives des autres théories. Il ne voit pas de contradiction fondamentale dans le Vedanta, pas plus que dans l'analyse positive des expériences des trois penseurs hindous. C'est en voulant universaliser la vérité partielle qu'ils ont expérimentée, nous dit-il, que la contradiction a été apportée à l'ensemble de la philosophie. Effectivement les matériaux de la philosophie catholique, telle qu'elle fut développée par St Thomas d'Aquin, sont contenus aussi dans le Vedanta et nous allons pouvoir l'apercevoir dans l'analyse du père Dandoy. Mais selon Johhans ces mêmes outils ne sont pas élaborés et structurés en un système *cohérent*.

Ainsi pour aller jusqu'au bout de la transcendance de Dieu, absolument indépendant, existant par soi, en parfaite identité avec ses attributs (il *est* ses attributs, mais ne les *a* pas) Sankara a choisi de nier la réalité de l'existence du monde qui alors priverait Dieu de sa souveraine indépendance, puisqu'il serait immanquablement la cause du dit-monde.¹⁴² Aussi, nous dit Johhans, en ce qui concerne l'âme, la doctrine catholique ne pourrait pas contredire Sankara, s'il mettait simplement en évidence une présence créatrice et lumineuse de Dieu en l'homme. Mais il va jusqu'à affirmer une présence vitale de Dieu en nous. Ramanuja affirme la réalité du monde et un Dieu qui peut être pour l'homme. Mais compris comme corps de Dieu, il a omis sa transcendance. Vallabha va plus loin encore dans sa conception de Dieu-Krishna qui se manifeste sous sa forme humaine, mais il ne se donne pas et sa grâce est finalement le retour de l'âme de son état dénaturé à son état naturel.¹⁴³ Malgré ces différences, notre auteur est convaincu que dans leurs aspirations idéales les hindous avancent vers le catholicisme.¹⁴⁴ Comment expliquer autrement cette volonté de Sankara de se retirer dans la lumière divine que sa grande intuition a placé dans l'âme ? La lumière qui adaptait l'âme à la vision de Dieu et représente ainsi une participation à Dieu et une potentialité de Le connaître comme il se

¹⁴¹ En comparant ces trois philosophes nous pouvons dire que Sankara prône le non-dualisme, Ramanuja réagit contre l'advaitisme acosmiste en allant jusqu'au panthéisme et Vallabha revient au monisme .

¹⁴² Voir M. Kopecka, *Action et réaction du Christianisme en Inde au XXe siècle*, Mémoire de DEA, pp.24-32.

¹⁴³ P.Johhans s.j, *Vers le Christ par le Védanta*, Vol.II, p. 215-221

¹⁴⁴ Nous l'avons déjà signalé, Johann et Dandoy sont comptés parmi les fondateurs de la théorie de l'accomplissement, développée en théologie de l'accomplissement.

connaît? Comment expliquer ensuite le désir d'un Dieu proche de l'homme et d'une communion avec Lui? Johanns avance la réponse: la conception de Dieu Christ répond à cette aspiration d'un Dieu en deux natures – aussi humain que possible et l'homme aussi divin que possible et l'Inde peut ainsi retrouver une réponse à ses aspirations.¹⁴⁵

J.Dandoy « Ontologie du Vedanta »

Venons en maintenant au deuxième ouvrage qui est intégralement consacré à l'exégèse du Védanta advaitiste, donc à la doctrine de la non-dualité.¹⁴⁶ Père Dandoy réalise un travail objectif de compréhension des thèmes de l'illusion et de l'ignorance, qui représentent dans cette doctrine la relation du Dieu au monde. Il a été souligné par des nombreux spécialistes, que la clé d'ouverture des doctrines hindoues est la scholastique péripatéticienne¹⁴⁷. Nous faisons ici place à la synthèse du métaphysicien dont beaucoup ont apprécié la clarté et la justesse. Elle précise les principales caractéristiques de la pensée advaitiste et l'*advaita* (non-dualité), comme nous l'avons indiqué, est la référence première de Raimon Panikkar. Nous voulons alors regarder dans quelle mesure notre auteur s'approprie l'enseignement de l'*advaita* et comment l'interprète-t-il.

Comme son collaborateur, Dandoy *situe l'écart avec la métaphysique chrétienne dans la notion de « création »* c'est-à-dire, encore une fois, dans la réponse donnée au rapport de l'Un au multiple. La problématique est complexe et dépend de l'appréhension première des choses. La vraie métaphysique doit mettre en rapport harmonieux toutes les parties du réel. Or accorder les données de l'expérience dépasse parfois les possibilités humaines et l'homme est amené à choisir un point de vue spécial selon lequel il mettra en cohérence le reste. Ce choix a des conséquences importantes.

Nous savons que la philosophie chrétienne prend pour point de départ les données de l'expérience immédiate – le monde sensible - et essaie d'expliquer ce monde par ses causes ultimes en remontant à la conception de Dieu. La certitude qui en découle est qu'un créateur devient alors nécessaire pour rendre le monde intelligible. Les Chrétiens ont ensuite leurs

¹⁴⁵ P.Johanns s.j, *Vers le Christ par le Védanta*, Vol.II, pp. 223-224

¹⁴⁶ Il y a plusieurs écoles de l'*Advaita*. Nous allons suivre l'école de son fondateur.

¹⁴⁷ Voir R. Guénon, *Introduction à l'étude des doctrines hindoues*, Paris, 1921

propres difficultés à concilier la création avec la perfection et la plénitude subsistantes de Dieu, mais ils ne sont jamais tentés de nier l'existence du monde sensible.

Le point de départ pour un hindou, c'est l'Absolu, le suprême *Brahma*, qui détermine ce qu'est l'Absolu, c'est-à-dire, tout en tout sans rien d'autre en dehors de lui. L'existence et la nature de *Brahma* sont considérées comme vérité première, parce que enseignées dans le Véda et le Véda est infallible ¹⁴⁸. Selon les advaitistes, les *Upanisads*, nous disent sur *Brahma* des choses suivantes :

- *Brahma* est *sac - chid - ânanda* ; l'identité de l'être, du connaître et du bien (en langage de la scholastique il est *sat - esse subsistens* ; *chit* – dans son essence Pensée pure, Intelligence substantielle ; *ânada* – le bien subsistant, le bien *per se*).
- Il n'a aucune forme, ni parties, ni attributs ; il est éternellement immuable et infini.
- Il est l'Un et l'Unique sans aucun second, ce qui signifie *essentiellement* qu'il n'y a rien hors de *Brahma*.
- Il est identique à l'*Atmâ*, le « soi » des créatures vivantes ¹⁴⁹.

A partir d'un bref résumé, si nous pouvons repérer certaines ressemblances, il ne faut pas en conclure trop vite à l'affirmation d'une proximité avec la conception chrétienne ¹⁵⁰. Intéressons-nous à la question du rapport du Dieu au monde et à l'homme.

Cette conception de *Brahma* est la base de l'*Advaita*. La doctrine enseigne qu'il n'y a qu'une seule Réalité, le *Brahma*. En tant que seul être, il est sans rapport et donc sans relation. A ce propos, il semble alors curieux de se référer à l'*advaita* pour établir la relationnalité du tout comme va le faire Panikkar. Mais continuons notre présentation dans sa logique.

¹⁴⁸ Rappelons que le Véda (les textes sacrés de l'hindouisme) est infallible pour tout (et seulement) ce qui concerne le *Brahma*, parce qu'il enseigne seulement ce que nul autre moyen de connaissance ne peut enseigner à savoir la transcendance

¹⁴⁹ Analyse complète G. Dandoy s.j, *L'Ontologie du Védanta*, pp. 25-38

¹⁵⁰ « Il ne faut toutefois, identifier la conception védantique de *Brahma* avec notre conception chrétienne de Dieu. Ainsi pour ne souligner que les différences les plus accentuées : 1. *Brahman* est tellement « Celui qui est » qu'il est le *seul* être. L'être est conçu par les vedântistes – non comme un *genus*, encore moins comme un *analogum*, - mais comme l'unique substratum, duquel tout ce qui est ou paraît tient *la qualité d'être*.....2. Bien qu'étant lumière « intellectuelle »-cause de la vue et de la pensée, - *Brahma* n'a pas la conscience réfléchie, c'est-à-dire ne se connaît pas Soi-même ; car les advaitistes n'admettent pas ce que nous appelons « réflexion », le retour de la conscience sur elle-même.....3. Il en résulte qu'il n'a pas la béatitude au sens que nous donnons à ce terme..... » G. Dandoy s.j, *L'Ontologie du Védanta*, p. 32

Il faut tout de suite souligner que Sankara a profondément renouvelé le sens de l'identification *atman-brahman*. Pour lui, les *Upanishads* voulaient dire qu'une individualité vivante ne s'inscrit pas réellement dans le manifesté, mais que jaillit en elle éternellement la source de toute manifestation.¹⁵¹ Mais, comme l'a signalé Johanns, il ne s'agit pas seulement d'une présence causale mais vitale.

Que devient alors le monde ? L'existence du monde n'est pas enseignée dans le Vêda. Comme nous l'avons dit, il enseigne seulement le Suprême. Si un Hindou veut parler de l'existence du monde, il va utiliser un instrument habituel de la connaissance, basé sur la perception d'une réalité expérimentale donc irréaliste par rapport à la réalité absolue, définitive, et réelle. Cette distinction entre ce qui est définitivement réel et le réel expérimental est commune à tous les advaitins¹⁵². Une réalité expérimentale est annulée par un moyen supérieur de connaissance - en l'occurrence les Ecritures -, tandis que le réel absolu ne peut pas être éliminé par un tel moyen. Comprendons alors bien que l'expression « le monde est une illusion » signifie dans le langage métaphysique que le monde est lié à Dieu et dépend entièrement de lui, signification amplifiée par l'utilisation de formules négatives et exclusives visant à insister sur le fait que le monde n'a pas d'existence intrinsèque en dehors de Dieu. Sankara utilise alors l'expression « monde irréel » par opposition (il ne peut y en avoir deux) à un Dieu qui lui est bien réel, complet et infini. Sankara en proposant le processus d'interprétation par analogie (*lakshana*) voulait éviter aux hindous le piège de l'ignorance ; il fut mal compris et taxé de panthéiste. Sa *maya* fut poussée jusqu'à l'illusion totale, là où il essayait d'introduire un principe de compréhension par un jeu de comparaisons.

A côté de la justification théologique (la révélation dans l'écriture), quels sont les arguments philosophiques sur l'existence du monde ?

L'objet (le monde – tout ce qui s'oppose à l'Absolu, le changeant, le conditionné.....) de notre perception est donc irréel mais la perception elle-même nous assure au moins du fait qu'il y a des choses perçues. Les objets nous sont malgré tout rendus présents et les sens qui les perçoivent sont véridiques dans la mesure où ils satisfont aux besoins pratiques de la vie quotidienne. Reste alors à expliquer cette réalité expérimentale du monde ! Pour les advaitins,

¹⁵¹ M. Hulin, *Shankara et la non-dualité*, p.73

¹⁵² Sur l'idéalisme ou réalisme de divers auteurs de l'Advaita voir G. Dandoy s.j., *L'Ontologie du Vêdanta*, p.42-43

le monde ne peut pas exister en tant que distinct de Brahma, de sa « substance »¹⁵³. On peut affirmer que son *esse* est réel, parce que c'est le Brahma. Mais la question est de savoir si le monde est quelque chose en dehors de la substance. Le monde reste ainsi pour les advaitins inexplicable, parce que il ne peut être défini ni comme être ni comme non-être. Dans la conception védântique de la causalité, l'effet ne fait qu'un avec la cause, le mode ne fait qu'un avec la substance. Le monde en tant que contingent est certainement un effet. Et l'effet n'est pas réel parce qu'il n'ajoute rien à la cause. Mais il n'est pas non plus irréel parce qu'alors il ne pourrait pas se manifester.¹⁵⁴. Et certains védânstistes ont discerné que l'effet est « quelque autre chose » en servant à des fins que la cause ne pourrait pas (l'ex. de la cruche et de l'argile). Alors l'effet est et n'est pas identique à sa cause ; en soi on ne peut le classer ni dans l'être, ni dans le non-être.

On peut donc résumer : le monde est réel dans son essence (sa substance), parce que cette essence est *Brahma*, mais le monde comme tel, c'est-à-dire en tant que distinct de *Brahma*, sa cause, en tant que multiplicité, nous ne pouvons pas dire ni qu'il est réel, ni qu'il est irréel. Nous retenons aussi une doctrine différente de la causalité car, dans la métaphysique chrétienne Dieu peut être cause sans changer quoi que ce soit à sa nature.

Pour des raisons déjà exprimées, le monde « des noms et des formes » doit venir du *Brahma*. Mais il est simple et immuable ! Ainsi *Brahma* peut devenir une multiplicité seulement par modification apparente sans rien changer réellement de lui-même. Mais comment ? Ou encore quelle est la cause ontologique du monde ? Voici deux solutions qui sont proposées par les Advaitins .

Tout d'abord « *Maya* » (aspect ontologique). *Maya*, la grand magie, est un « quelque chose » superposé à *Brahma*. Elle est la cause matérielle du manifesté, des noms et des formes. Elle fait partie de la conception de causalité, que tout effet doit avoir une cause matérielle. Le pouvoir de *Maya* est nécessairement la cause efficiente du monde, parce que le monde ne peut

¹⁵³ Dandoy utilise le mot « substance » pour décrire une chose qui existe de telle façon qu'elle n'a besoin que d'elle-même pour exister, G. Dandoy s.j, *L'Ontologie du Védanta*, p.37

¹⁵⁴ « Reprenons l'exemple de la cruche de terre... Existe-t-elle en tant que cruche ? Non car elle n'est rien de plus qu'argile ; la cruche ... Pour autant qu'elle EST un nom est irréelle, pour autant qu'elle EST argile, elle est réelle. Et ce pendant, même sous son aspect accidentel, elle n'est pas tout à fait du non-être, puisqu'elle apparaît de manière différenciée et peut être employée à des fins auxquelles l'argile brute ne pourrait pas servir, par exemple à porter de l'eau. On ne peut vraiment dire de la cruche comme telle, ni qu'elle existe, ni qu'elle n'existe pas : elle est empreinte d'une existence conditionnelle, qu'il est impossible de définir. » G. Dandoy s.j, *L'Ontologie du Védanta*, p.53

être qu'une apparence illusoire dans la simplicité de la plénitude. Elle est une qualité de *Brahma* qui lui permet d'être un créateur *Isavara* (manifestation de Dieu). *Maya* n'a pas eu de commencement, elle est inexplicable. *Maya* est un mystère.

Cette première explication ne fait que déplacer un problème toujours non résolu. *Brahma* doit être lié avec *Maya* (principe d'illusion/puissance magique), mais *Brahma* est simple, indépendant, inconditionné. Alors d'où vient cette *Maya* ? *Maya* n'est qu'une supposition pour justifier la production d'un monde irréel. Comme le monde, *Maya* reste réelle pour l'homme pratique mais pour le philosophe elle est semi-réelle. Et en partant de l'Écriture, on conclut à sa négation, ainsi à celle du monde.

Advaita propose une autre solution à la présence de l'univers – la théorie d'ignorance (*Avidya*) (aspect psychologique). Elle s'appuie sur le principe de non-contradiction parce qu'« il est impossible que les attributs contradictoires tels que l'être et le non-être appartiennent en même temps à une seule et même chose ;..... »¹⁵⁵

Considérer *Brahma* comme principe de la manifestation universelle est un résultat de l'*avidya*. Si nous l'appelons créateur nous faisons la superposition¹⁵⁶ à *Brahma* d'attributs qui n'appartiennent pas réellement à sa nature. *Brahma*, en effet, ne peut absolument pas être l'essence d'une multiplicité. La multiplicité du monde est donc un accident sans substance, sans essence. Mais il ne peut pas y avoir d'accident sans un support. Il reste encore la possibilité qu'elle soit fondée sur le Soi, parce que, à côté de *Brahma*, il y a autre être, même si identique dans son essence avec *Brahma*, dont la réalité est indiscutable. Et c'est notre soi.

Si *Maya* concerne plus précisément la relation de Dieu au monde, *Avidya* inclut le thème crucial de la relation *Atman - Brahma*. On rejoint un principe du raisonnement de Sankara. *Le sujet est distinct de l'objet et ne peut jamais être identifié à lui, encore moins leurs attributs respectifs*. Pourtant chez l'homme, c'est une manière congénitale de superposer l'un à l'autre. La cause de cette superposition est une connaissance imparfaite. Dans la doctrine de l'*Advaita*, toute identification de notre soi avec un cela, avec un objet, avec ce qui n'est pas strictement le pur sujet, est une ignorance. Autrement tout ce qui n'est pas la conscience est

¹⁵⁵ Commentaire de Shankarâchârya (p483) cité par G. Dandoy s.j, *L'Ontologie du Védanta*, p. 93

¹⁵⁶ Doctrine de la superposition.

distinct du soi. Et formellement la conscience subsistante est le sujet et tout ce qui est connu par elle, est l'objet. Par conséquent, il n'est pas supposable que l'activité du soi appartienne à sa vraie nature. De même que la multiplicité du monde n'est pas réelle (*maya* – elle aussi forme de *l'avidya*), tout ce en quoi nous distinguons *Brahma* et *Atman* n'est pas vrai (*avidya*). On voit divers objets, mais c'est parce que nous ignorons leur véritable nature qui n'est pas la multiplicité, mais l'unité.

Mais la théorie de *l'avidya* soulève une autre question : Si je suis *Brahma*, comment puis-je être dans l'ignorance, c'est-à-dire voir la multiplicité ? Sankara, le Maître de cette philosophie ajoute : « *Il n'est pas vrai que la doctrine de l'unité soit contraire à la perception, car nous professons qu'avant l'éclosion de la connaissance vraie, l'âme est impliquée dans l'état transmigatoire et que cet état constitue la sphère de l'acte de perception. Je n'ai jamais nié que vous voyez la multiplicité tant que vous êtes dans l'ignorance. L'ignorance est innée, sans convention. Pour celui qui a la connaissance, la question ne se pose plus* »¹⁵⁷

Le monde de l'expérience est manifesté dans la sphère *Avidya*. Dans la sphère *Vidya* (connaissance) le monde sensible tout entier s'évanouit. La philosophie et la théologie ne nous donnent pas la connaissance suffisante pour effacer la vue du monde, elles sont en effet en recherche continuelle des causes du monde ; parce qu'elles sont fondées sur la perception même de ce monde ou sur l'audition d'une connaissance acceptable. Le possesseur de la connaissance n'a pas à accorder à *Maya* la moindre réalité ni s'en occuper en aucune manière parce que non seulement il sait, mais il voit que *Brahma* seul existe. Or pour détruire définitivement l'illusion, il ne suffit pas de savoir qu'on se trompe en voyant la multiplicité. Il faut voir le monde tel qu'il est. Et pour cela, il faut avoir la connaissance immédiate de la réalité. Voilà la délivrance - l'intuition de l'unité. Celui qui est éveillé par la réalisation intuitive de *Brahma* qui seul existe, il sait et il voit, que le monde n'est qu'une illusion.

En dépit de ses conclusions l'*Advaita* représente, pour Dandoy, une doctrine parfaitement cohérente qui fait, comme l'a déjà souligné Johanns, référence à un Dieu proche de celui des Chrétiens.¹⁵⁸ D'un autre côté, Dandoy trouve un aspect défailant à l'*Advaita* dans sa

¹⁵⁷ Commentaire de Shankarâchârya (p.833) cité par G. Dandoy s.j, *L'Ontologie du Védanta*, p.121

¹⁵⁸ « C'est la gloire de l'*Advaita* d'avoir seule de toutes les écoles du Védanta, soutenu même au prix de la réalité du monde la notion exacte de l'immutabilité absolue de l'être subsistant et de l'absence en lui de mode ou d'accident. » G. Dandoy s.j, *L'Ontologie du Védanta*, p.140

conception de la causalité qui constitue la base même de sa synthèse. En suivant le premier principe de l'*advaita* - un sans seconde- le monde devrait être une modification de *Brahman*. Mais comme *Brahman* ne peut pas être modifié, le monde ne peut pas être.

En observant les changements de la cause matérielle dans ses effets (par exemple, fils transformés en tissu, argile devenant cruche), les Advaitins ont conclu que les effets ne sont que leur cause modifiée. De plus la cause matérielle apparaît comme la seule réalité tangible qu'il y ait en eux. Citons encore Dandoy : « *Le genre de causation que l'Advaita prend pour type, c'est la transformation accidentelle de substances corporelles, transformation qui laisse la substance intacte et ne change que ses modalités. Mais si l'on considère ce genre de causation comme typique et qu'on lui assimile toute causation, on arrive nécessairement à cette conclusion : que partout et toujours la cause est la substance, tandis que l'effet, c'est le mode ou la forme accidentelle. Élément permanent est la cause, apparence transitoire est l'effet* »¹⁵⁹. Les Advaitins ont bien vu que le Suprême est la cause matérielle de tout. Mais une cause matérielle en produisant, en se modifiant change toujours et Dieu ne peut pas mettre en danger son caractère immuable (*nirguna*). Il ne peut pas ainsi causer la multiplicité. Ce principe de causation a amené Sankara à nier l'existence du monde.¹⁶⁰

Si nous résumons l'appréciation de Dandoy, l'*Advaita* représente pour lui un échec en tant que philosophie car il a nié le problème de la relation du monde matériel à l'absolu au lieu de le résoudre. En dehors du fait que le monde autour de nous et en nous constitue logiquement la base de la métaphysique, dont l'objet est d'expliquer non d'exclure, la raison de son jugement vient du fait que pour lui la philosophie chrétienne deux vérités sont premières et fondamentales : le principe d'identité et l'existence de l'être créé et l'existence de Dieu qui seul a pour essence son existence même (*Ego sum qui sum*)¹⁶¹ et en qui tout se résout et se justifie.

Néanmoins, et Dandoy n'oublie pas de le préciser, les écoles philosophiques de l'Inde ont d'abord une visée pratique, la délivrance du régime transmigratoire. C'est avant tout un savoir

¹⁵⁹ G. Dandoy s.j, *L'Ontologie du Védanta*, p. 142

¹⁶⁰ Dandoy nous propose une rectification de cette causalité qui a conduit l'Advaita à cette solution désespérée consistant à nier un problème insoluble. Deux objections: l'essence d'un effet n'est pas toujours sa cause; ne pas chercher des comparaisons dans le monde à l'action de Dieu. Les causes terrestres sont imparfaites et changeantes, mais la Cause première doit a priori être absente de ces modifications. Il faut considérer non seulement les mutations accidentelles, mais aussi les substantielles, nous dit Dandoy. En remontant l'échelle des causations, dans certains effets, il n'est plus possible d'identifier la cause matérielle avec l'essence de l'effet (ex. le corps d'un enfant – ses parents = causations organiques). Certains effets sont même absolument distincts de leurs causes. (ex. l'individualité = causalité de l'âme et de la volonté). Ainsi le monde n'est pas d'essence identique à sa cause et la cause première ne change pas en causant. G. Dandoy s.j, *L'Ontologie du Védanta*, pp.

¹⁶¹ Voir « Métaphysique de l'Exode » (Ex 3/14)

pratique (spirituel), un mouvement de la pensée à finalité pratique. La philosophie du Védanta, comme nous avons pu le voir, ne part pas du donné fourni à notre intelligence et à nos sens, mais de la certitude à priori de l'absolu divin, révélée par les Ecritures. Ainsi parlant de la méthode, elle ne suit pas la loi de la spéculation philosophique, mais de la contemplation religieuse et du mouvement de l'âme vers l'union mystique. Du fait parce qu'elle n'utilise pas l'instrument métaphysique de l'analogie de l'être, elle tient pour un pur néant l'être qui n'est pas l'Être par soi. De là, sa signification la plus profonde n'est pas réellement moniste (le soi déclaré identique à Brahman est métaphysiquement l'affirmation du monisme) mais pratiquement mystique et religieuse. Selon un lexique mystique, l'expérience à laquelle elle correspond représente un contact authentique avec la réalité.¹⁶²

Ceci nous mène au deuxième point essentiel de cette « doctrine » qui restera ouvert dans l'analyse du père Dandoy : l'importance de l'intuition advaitine. Le « Brahman qui n'a pas de second » est la conclusion de l'expérience personnelle. Peut-il prouver alors l'irréalité du monde ? Dans le vivant, l'advaitin expérimente toujours la dualité et s'il est dans l'état de l'expérience du monisme absolu, il ne peut plus parler, il est hors de notre connaissance, donc inutile pour nous.

Pour mieux comprendre ce processus psychologique des Saints hindous (sannyasi) du Védanta, Dandoy a proposé, dans son ouvrage, d'explorer cette dimension intuitive de l'Hindouisme qui, dit-il, a pu lui échapper partiellement. C'est cette tâche là qu'étudiera quelques vingt ans plus tard Jules Monchanin et que fera aboutir Henri Le Saux .

Avec la découverte de l'authenticité de l'autre, nous pouvons constater que la rencontre de deux religions butte sur plusieurs sujets qui ont, semble-t-il, tous à leur origine la divergence dans la conception de la création, autrement dit l'appréhension du rapport de Dieu au monde.¹⁶³ Johanns et Dandoy le marquent à plusieurs reprises ainsi que leurs successeurs. Cette question représente le fond de la pensée religieuse et philosophique, si on la ramène au problème de l'Être et des êtres. Selon la réponse fournie, est ensuite proposée l'appréhension du monde dans sa totalité. Mais les affirmations métaphysiques de l'*advaita*, mises en lumière par Dandoy, incluent aussi dans leur réponse une modification de statut de la connaissance et

¹⁶² Voir commentaire de J.Maritain dans G.Dandoy, *Ontologie du Védanta*, p.171

¹⁶³ A l'examen des théories de Sankara, Ramanuja et Vallabha, force nous est de constater que cette divergence dans la conception de la création est déjà à la source des écarts d'interprétation du Védanta par ces grands penseurs.

de l'intuition que nous allons retrouver développée dans les travaux de ses successeurs et chez Panikkar en particulier ¹⁶⁴

Que représente alors en définitive la non-dualité de Sankara ? Métaphysiquement parlant, elle exprime l'irréductibilité de la réalité à une pure unité ou à une simple dualité. Au moins, c'est l'interprétation que va s'approprier Panikkar. Et effectivement, l'*advaita* comprise ainsi, semble commune aux deux traditions considérées : ni le shankarisme n'est pur monisme, ni le christianisme n'est pur dualisme. Pourtant, les deux métaphysiques, comme nous avons pu le voir, restent mutuellement irréductibles et incompatibles. Panikkar reprend alors cette idée de non-dualité, mais en la détachant de la métaphysique de son fondateur, car autant l'*advaita* sankarienne que la trinité chrétienne (termes qu'il alternera) restent attachées à la notion de substance et cela malgré une ouverture à un régime d'expériences spirituelles dans lesquelles les catégories ontologiques perdent leur pertinence.

Selon Panikkar, la doctrine de l'*advaita* nous enseigne que le monde et Dieu ne sont pas « deux », ni non plus « un », car cela impliquerait la volatisation du monde ou ternirait l'absoluité de Dieu.¹⁶⁵ Sur la base de cette idée, il affirmera la relationnalité de l'être et mettra en équivalence l'*advaita* et la Trinité.

Il convient de rappeler que la conviction des affinités entre la pensée non-dualiste de Shankara et au moins certains courants de la pensée métaphysique occidentale ont trouvé un certain nombre de partisans. Déjà en 1926, Rudolf Otto dans son essai *Mystique d'Orient et mystique d'Occident* a confronté les thèses de Maître Eckhart aux thèses de Sankhara, en concluant à une essence homogène de la mystique. C'est de lui qui nous vient d'ailleurs, le terme de « non-dualisme » chrétien caractérisant ainsi la vision eckhartienne de l'identité de l'être. Ce terme est repris par V. Lossky, dans *Théologie négative et connaissance de Dieu chez Maître Eckhart* ¹⁶⁶ ou encore dans un livre intitulé *Doctrines de la non-dualité et christianisme par un moine d'Occident*, où l'auteur éclaire l'enseignement shankarien à la lumière de saint Bernard et de saint Thomas d'Aquin.¹⁶⁷ Plus récemment, R. Barzel dans

¹⁶⁴ Voir aussi M. Hulin, *Shankara et la non-dualité*, p.55, 61

¹⁶⁵ Pour voir l'interprétation de l'*advaita* métaphysique voir *Los dioses y el Señor*, p.48, *Initiation au Veda*, pp.61-67 ect.

¹⁶⁶ Edité par J.Vrin, Paris, 1960

¹⁶⁷ *Doctrines de la non-dualité (advaita-vâda) et christianisme : jalons pour un accord doctrinal entre l'Église et le Vedânta / un moine d'Occident ; préface de Jean Tourniac*, Paris, Dervy, 1982

*Mystique de l'ineffable dans l'hindouisme et le christianisme*¹⁶⁸ a rapproché les deux auteurs sous un angle apophasique. En soulignant d'un côté leur commune préoccupation existentielle pour laquelle ils n'hésitaient pas à s'appuyer sur le témoignage de l'expérience mystique et de l'autre côté, l'enracinement d'Eckhart dans la tradition thomiste, Barzel a encore accentué la possibilité de chercher des points communs au plus profond de la pensée chrétienne.

Toutefois nous ne devrions pas omettre la tendance opposée à l'affirmation des similitudes entre les deux traditions. Son représentant le plus connu est sans doute le philosophe français Georges Vallin qui en découvrant le non-dualisme shankarien l'a mis en opposition avec le théisme ontologique.¹⁶⁹ Vallin propose, à la lumière du non-dualisme asiatique, une lecture de l'histoire de la philosophie occidentale, mais aussi et peut être surtout une lecture du christianisme. Non seulement il le fait comme Panikkar, parce qu'un certain décentrement culturel introduit la distance nécessaire à tout regard critique, mais surtout, et plus profondément, parce que, selon lui, seul un non-dualisme métaphysique radical nous fournit un modèle théorique pour sortir l'âme humaine de la dualité radicale dans laquelle l'a enfermé le théisme ontologique.

Cette lecture prend forme parmi d'autre de la critique de l'apophasisme chrétien, notamment de l'expérience de saint Jean de la Croix. Prenons, comme exemple, l'article que Vallin a rédigé en partie sur la Nuit obscure de saint Jean de la Croix où il met en opposition la perspective métaphysique et la perspective religieuse.¹⁷⁰ Le schéma spirituel de Jean de la Croix lui paraît simple : « *L'âme, ontologiquement, c'est-à-dire irréductiblement identifiée à sa condition de créature par le fiat de la Volonté divine et accidentellement détournée de Dieu par le péché, doit s'arracher au créé et à elle-même, c'est-à-dire à la nature, avec l'aide gracieuse et surnaturelle de Dieu, afin de s'unir à ce dernier dans l'union mystique* ». ¹⁷¹ Et il en conclut que tant que l'homme religieux (comprendre ici Jean de la Croix) n'arrivera pas à l'identité métaphysique de l'ego et du Soi, l'union avec Dieu sera toujours vécu comme la

¹⁶⁸ Edité par Cerf, Paris, 1982

¹⁶⁹ Voir ses ouvrages principaux : *La Perspective métaphysique*, P.U.F., 1959 (deuxième édition Dervy-livres, 1977, augmentée d'une préface) ; *Voie de gnose et Voie d'amour – Eléments de mystique comparée*, Editions Présence, 1980 ; *Lumière du non-dualisme* ; avant-propos de Jean Borella, Nancy : Presses universitaires de Nancy, 1987

¹⁷⁰ G.Vallin, *Essence et formes de la théologie négative*, dans *Revue de Métaphysique et de Morale*, Avril-Septembre 1958, pp.167-201

¹⁷¹ G.Vallin, *Essence et formes de la théologie négative*, p.194

mort, le Néant.¹⁷² Nous ne pouvons qu'être d'accord avec G. Morel, quand il dit que Vallin procède dans son interprétation à une réduction et à une intellectualisation forcée de l'expérience mystique¹⁷³. Effectivement l'expérience de la négativité des grands mystiques n'est ni de l'ordre de l'intelligence, ni de l'ordre de la volonté. Et concernant Jean de la Croix, l'expérience du vide n'est pas l'expérience du néant, mais de « la plénitude qui s'ignore »¹⁷⁴. La séparation entre Dieu et l'homme n'est pas vécue comme telle mais comme une distinction, d'autant plus que le Rien (Nada) sanjuaniste n'est qu'un moyen de révélation du Tout. Leur dialectique est constitutive de l'expérience.¹⁷⁵

Notons néanmoins qu'il y a effectivement une certaine ressemblance entre les critiques panikkariennes et valliennes du dualisme chrétien. Mais Panikkar, s'orientant progressivement vers une complémentarité, reste éloigné de l'extrémisme vallien.

Mais allons explorer maintenant l'expérience de la non-dualité et voir si, malgré les incompatibilités conceptuelles, elle s'approche quand même des intuitions chrétiennes.

Il nous semble utile de rappeler ici quelques caractéristiques de l'expérience de Dieu telle que nous la connaissons dans la tradition chrétienne. En Occident, comme d'ailleurs en Orient, nous considérons deux voies principales pour approcher l'Absolu divin : l'analogique et l'apophatique. Nous avons déjà dit que la voie analogique part des créatures qui sont supposées porter une certaine ressemblance avec Dieu et remonter par ce biais vers la Cause première. La voie apophatique part de l'expérience d'un Dieu inaccessible, différent par essence, absent de tout ce qui n'est pas lui. Mais, comme le prouve l'expérience de nombreux mystiques, notamment celle de Jean de la Croix, au plus profond de la nuit apophatique, le meilleur de l'expérience cataphatique reste sous-jacent à la conscience. Et cela permet à la volonté de maintenir son cap. Au delà de son absence, on prie vers Dieu et non Dieu.

Dans la tradition mystique chrétienne la notion de personne joue alors un rôle essentielle. En plus, comme dit Barzel : « *L'apophase de type personnel paraît posséder une plus large extension compréhensive. Elle semble, en effet, assumer toutes valeurs de l'expérience impersonnelle tout en dépassant celle-ci dans une dynamique du sujet qui prétend, sur la foi*

¹⁷² G. Vallin, *Essence et formes de la théologie négative*, p. 200

¹⁷³ G. Morel, *Le sens de l'existence selon saint Jean de la Croix*, Vol.II, Aubier, Paris, 1960, pp. 56-64

¹⁷⁴ G. Morel, *Le sens de l'existence selon saint Jean de la Croix*, Vol.II, p.64

¹⁷⁵ Lire Jean de la Croix, *La nuit obscure*, Ed. du Seuil, Paris, 1984 ; *La montée du Carmel*, Ed. du Carmel, Toulouse, 1999

du témoignage biblique, s'originer en Dieu même »¹⁷⁶ . Il nous semble que Panikkar s'avancera dans cette voie, même s'il en changera la signification.

Il reste à préciser que le mystique d'une expérience apophatique ne nie pas l'essentiel des conclusions théologiques traditionnelles. Il quitte par contre le mode particulier de penser (le mode de connaissance discursif et ses instrument, concepts et images) qui aboutit à ces conclusions. Ce vide de la pensée essentielle, libère l'homme pour une saisie plus spirituelle ou, si l'on préfère, plus existentielle. Voyons alors ce qu'il en est avec l'expérience mystique de la non-dualité vécue par nos pionniers du dialogue.

Jules Monchanin, Henri Le Saux et Bede Griffith

Un grand nombre de travaux a été élaboré surtout sur les deux missionnaires français qui partirent en Inde pour y faire partager la lumière chrétienne. Nous les présenterons dans la bibliographie finale. Panikkar les connaissait tous deux personnellement. Il a discuté intimement plusieurs fois avec Jules Monchanin notamment sur la Trinité. Il a fait un long pèlerinage en Inde avec Henri Le Saux et les biographes de Le Saux parlent de l'influence panikkarienne sur son cheminement intellectuel.¹⁷⁷ Quant à Bede Griffith par lequel nous achevons le trio de Shantivanam, il a croisé Panikkar plusieurs fois. Le parcours intellectuel de Panikkar est lié à beaucoup d'autres personnes mais peut-être davantage avec ces trois là avec lesquels il partage le point de vue trinitaire sur la question d'ouverture envers les autres traditions spirituelles.¹⁷⁸ Ces trois personnes présentent des approches différentes en elles-mêmes, mais du point de vue panikkarien, elles sont complémentaires dans une vision plurielle de la réalité.

¹⁷⁶ R.Barzel, *Mystique de l'ineffable dans l'hindouisme et le christianisme*, p.141

¹⁷⁷ A.Gozier, *Le père Henri Le Saux à la rencontre de l'hindouisme*, Centurion, Paris, 1988, p.35

¹⁷⁸ A.Gozier parle de trois stades de Shantivanam en tant que centre d'une approche de l'hindouisme par les chrétiens : le stade intellectuel avec J.Monchanin, le stade « au delà des concepts » avec H.Le Saux et le stade diplomatique avec B.Griffith. A.Gozier, *Le père Henri Le Saux à la rencontre de l'hindouisme*, p.20 R. Panikkar quant à lui parle de Monchanin comme d'un intellectuel chrétien, qui aspirait à la sainteté, de Le Saux comme d'un moine chrétien, qui aspirait à l'Absolu et de Griffith comme d'un gentleman chrétien, qui aspirait à la perfection., R.Panikkar, *Le projet monastique de Monchanin*, dans *Jules Monchanin (1895-1957) regards croisés d'Occident et d'Orient*. Actes des Colloques de Lyon-Fleurie et de Shantivanam-Thannirpalli (Avril-Juillet 1995), PROFAC-CREDIC, Lyon, 1997, p.230

II.A.c) 2. Jules Monchanin

Jules Monchanin, prêtre du diocèse de Lyon, était un brillant intellectuel, érudit en théologie et philosophie occidentale, et aussi orientale. Attiré par l'Inde depuis toujours, il découvre l'histoire d'Upadhaya et est séduit par cette tentative de vivre le christianisme dans la tradition hindoue des sannyasi. Il arrive en Inde en 1939, au service de l'Evêché de Trichopoly.¹⁷⁹

Convaincu de trouver, dans cette forme de monachisme, la source et l'esprit de l'hindouisme, il a le projet de fonder un ashram chrétien pour y pratiquer la contemplation à la manière indienne. Il estimait que c'était le moyen privilégié d'atteindre l'âme indienne et que, au niveau de la mystique, le christianisme et l'hindouisme peuvent se rencontrer. Il aura fallu de nombreuses années avant que Jules Monchanin réalise ce rêve et cet ashram ne sera fondé que dans les années 1950, rendu possible par l'arrivée du Père Le Saux en 1948. Il le voue à la contemplation de la Trinité dans la voie philosophique de Sankara.¹⁸⁰

Monchanin connaît la difficulté, pour l'hindouisme, de concilier Dieu et le monde.¹⁸¹ Il est aussi persuadé que ce problème ne se pose pas seulement au niveau métaphysique, mais qu'il concerne la vie spirituelle elle-même. Pour aimer, il faut une dualité et la pensée indienne aspire à l'unité. L'Inde qui a toujours oscillé entre une religion personnaliste et une métaphysique impersonnaliste (Dieu est considéré plutôt comme un tout), entre le monisme et pluralisme, trouvera la solution à ses antinomies en découvrant toutes les implications du mystère trinitaire. Il nous confie cette conviction dans un texte écrit encore en France :

« Je crois avec l'hindouisme que si Dieu était UN, il ne pourrait pas être créateur. Pour que Dieu soit créateur, il faut qu'il puisse se donner. Il n'est pas une monade close, une unité enfermée en elle-même. Il faut qu'il ait une dimension intérieure. » Le Père s'épanche à travers le Fils jusqu'à l'Esprit. L'Esprit s'épanche à travers le Fils jusqu'au Père « comme diastole et systole de la vie divine », selon la magnifique formule de Denys d'Alexandrie :

¹⁷⁹ Sur la vie et l'œuvre de Jules Monchanin voir F. Jacquin, « Jules Monchanin prêtre .1895 à 1957». Le Cerf , Paris , 1996

¹⁸⁰ J.Gadille, « Shantivanam (Inde du Sud). L'Ashram Chrétien, espace de dialogue ou d'inculturation ? », Ext. De Changing Partnership of Missions Oecumenical Movements.Essays in honour of Marc Spindler. Utrecht, 1995, p 162.

¹⁸¹ J.Monchanin, *Mystique de l'Inde, mystère chrétien*, p.178... « L'alternative: *parinama* ou *vivarta* ne laisse pas pour eux de troisième terme.(..) et si le mot de création est prononcé, il n'y a plus de communication. Si l'univers n'est pas qu'apparence, il doit être fait de la substance de Dieu, car rien ne saurait provenir de rien... ».

« L'Unité se dilate en Trinité sans s'accroître, et la Trinité se recueille en Unité sans s'amoindrir. Dieu est essentiellement AMOUR, Don de Soi à Soi. Il est constitué, dans son unité, par le don même. Toute vision trinitaire doit être pensée selon la Circumincession, ce par quoi chaque Personne est constituée par son rapport aux deux Autres, par son mouvement vers les deux Autres. Le Père est Père, constitué par sa paternité. Chaque Personne est constitué par sa relation aux deux Autres.

Pour nous aussi, qui sommes des personnes créées à l'images de Dieu, nous ne sommes pas d'abord des personnes pour nous donner ensuite. Nous sommes métaphysiquement, ontologiquement, des dons. Et nous avons à vivre en circumincession avec tous nos frères. Et ce sera la gloire intarissable, lorsque nous sentirons que nous sommes tous intérieurs les uns aux autres. »¹⁸²

Cette citation résume la principale direction de sa pensée. Monchanin identifie la relation de Dieu au monde au rapport de l'Un au multiple et prendra la théologie trinitaire chrétienne comme modèle pour convertir le « monisme » indien. La réflexion sur le mystère trinitaire est, pour lui, liée à la mystique apophatique dont il propose une approche comparatiste avec l'hindouisme.¹⁸³ Il note d'ailleurs, dans un chapitre dédié à la christianisation de l'Inde, ce que serait une Upanishad chrétienne : le retour mystique à l'Un ineffable.¹⁸⁴ Or cet Un, n'est plus l'Un dans son unicité, mais l'Un comme communion, l'Un comme Trinité. Dans cette optique, la définition de la personne divine et humaine prend toute son importance.¹⁸⁵

Déjà un an avant son départ, Monchanin a présenté lors d'une conférence à Paris, le principe de l'incorporation chrétienne en Inde.¹⁸⁶ Il marque la fait que l'Occident se trouve en Inde face à une philosophie insuffisante où manque la notion de personne. L'Occident doit alors affirmer dans sa plus grande intensité la Personnalité de Dieu et celle de l'homme.

La personne humaine est pour Monchanin métaphysiquement autant constituée par son ipsité (son « esse sibi », son « être pour soi ») que par sa relation à l'autre (son « esse ad »), à tous les autres et au Tout-Autre, peut-être davantage encore.¹⁸⁷ Analogiquement, comme au sens

¹⁸² J. Monchanin, *Théologie et spiritualité missionnaires*, Beauchesne, Paris, 1985, p.37

¹⁸³ Voir Y. de Andia, *Jules Monchanin, la mystique apophatique et l'Inde*, dans *Jules Monchanin (1895-1957) regards croisés d'Occident et d'Orient*, pp. 109-142

J. Monchanin, *Mystique de l'Inde, mystère chrétien*, chapitre "Apophatisme et Apavada" pp. 119-130

¹⁸⁴ J. Monchanin, *Mystique de l'Inde, mystère chrétien*, p.220

¹⁸⁵ Nous allons développer la définition de la personne en théologie trinitaire quand nous nous traiterons le personnalisme chez Raimon Panikkar.

¹⁸⁶ J. Monchanin, *Théologie et spiritualité missionnaires*, p.181

¹⁸⁷ J. Monchanin, *Mystique de l'Inde, mystère chrétien*, p.129

de la Trinité divine où les relations sont subsistantes et non pas accidentelles, il va envisager la personne humaine comme *esse alterius* (être pour autrui)¹⁸⁸ « Cette analogie n'est-elle pas exigée par la création de l'homme "ad imaginem Dei"? Ce qu'il y a de plus profond en lui, la personnalité, ne peut être autre essentiellement en lui qu'en Dieu. »¹⁸⁹ Monchanin a abordé cette problématique dans ses réflexions concernant la notion de *Corps mystique*, avant son départ pour l'Inde. Il ne considère pas « l'unité du Christ et des hommes » comme une union morale mais comme une union métaphysique. A l'époque où la définition dogmatique n'était pas élaborée, Monchanin insiste sur le réalisme et l'unité du Corps mystique, semblable au Corps eucharistique. Le mode d'unité est compris comme l'unité dans l'altérité, dans le multiple avec un fort aspect personnaliste ; une unité d'intégration (pas d'absorption) par immanence : « Nous sommes tous *eis* – une seule personne – dans le Christ. »¹⁹⁰. Mais cette union métaphysique est difficilement acceptable pour une philosophie qui situe l'essence de la personne dans son appartenance à soi-même.¹⁹¹ Monchanin en était conscient et il entreprit d'esquisser une philosophie de la personne conçue non pas comme une substance - *esse sui* ou *esse sibi*- mais comme une ordination - *esse ad*, un mouvement vers l'autre.¹⁹²

Et la deuxième grande révélation chrétienne - *Dieu est don* - va contribuer à forger ses convictions. « Et parce que Dieu est essentiellement don, parce que son unité est une unité de trois, parce que *son unité est une unité de communion*, Dieu peut se répandre hors de lui-même et associer les êtres à sa vie même, à la participation des relations trinitaires qui le constituent comme unité même. »¹⁹³ Ceci implique directement une théologie et une philosophie de l'altérité. Dans la Trinité - le tout autre - Dieu transcendant et le tout un-mystique de l'Un constituent l'altérité dans l'unité. Cette unité n'est autre que l'unité du mouvement. Ainsi une philosophie qui substantifie le mouvement peut identifier l'Unité divine à « la circumincession suscitatrice des Personnes. »¹⁹⁴

Monchanin est amené à revoir l'ontologie selon cette expérience mystique de l'Être divin

¹⁸⁸ Dans le même sens la Personne divine est défini comme *Esse ad* ou encore comme « extase substantielle », plutôt que comme « relation subsistante » de St.Th.d'Aquin.

¹⁸⁹ J. Monchanin, *Théologie et spiritualité missionnaires*, p.55

¹⁹⁰ J. Monchanin, *Théologie et spiritualité missionnaires*, p.46

¹⁹¹ Voir l'article de J.-Y. Lacoste, *L'ipséité chez Monchanin. Elément d'une problématique.*, dans Jules Monchanin (1895-1957) regards croisés d'Occident et d'Orient, pp.143-157

¹⁹² Voir J. Monchanin, *Théologie et spiritualité missionnaires*, pp.53-61, *Mystique de l'Inde, mystère chrétien*, p. 148

¹⁹³ J. Monchanin, *Mystique de l'Inde, mystère chrétien*, p.65

¹⁹⁴ J. Monchanin, *Théologie et spiritualité missionnaires*, p.57

trine : son essence même est identique à sa relation tripersonnelle : « Des lors tout *esse* n'est il pas un *co-esse*, tout *sat* un *samsat*, tout *être* un *être-ensemble* ? »¹⁹⁵

Ce sujet est le plus développé dans sa méditation aupanishadique écrite en Inde à la fin des années 1940.¹⁹⁶ Elle suggère en même temps une spiritualité trinitaire indienne. Il y a un double intérêt à s'attarder sur ses notes. Monchanin revient sur l'ontologie fondamentale de l'être comme « plénitude » et « présence » dont il présuppose une intuition voilée en chaque homme (l'intuition est la relation constitutive qui caractérise l'homme et son rapport à Dieu – repris plus tard par R.Panikkar). Il ne s'agit plus d'une « restrospection sur la doctrine sankarienne » présentée et critiquée par Dandoy, mais « d'une prospection vers la doctrine çankarienne transformée-convertie-en chrétienne »¹⁹⁷.

La plénitude - que le Védanta identifie à l'être -, identifiée elle-même à la présence, constitue, pour Monchanin, la base de la synontologie (l'ontologie du coesse)¹⁹⁸. Être compris comme la coïncidence de l'*en soi* (substance) et du *pour soi* (personne) inclut à la fois la dualité (le *pour soi* inclut la présence de *soi à soi* - *soi* comme sujet, *soi* comme objet) et l'unité de cette dualité (le *soi* est précisément en tant qu'il est *de soi*, *à soi*, *pour soi*)

Cette dualité et l'unité constitutive de l'une à l'autre ne sont pas d'ailleurs les données conceptuelles mais les données de l'expérience, du vécu dans le temps de la conscience. Elles représentent des réalités existentielles. De fait, la structure « syn-ontique » de l'être permet de dépasser l'opposition sujet/objet si elle signifie *coesse-la communion existentielle*. Monchanin avance ainsi la thèse d'une *pluralité constitutive d'unité* comme étant la caractéristique essentielle de l'être plein (substance). Cette unité reste inachevée dans la finitude et Monchanin lui attribue une valeur eschatologique¹⁹⁹. La dichotomie sujet/objet est indispensable pour que le fonctionnement de la pensée et l'intuition de l'unité reste imparfaite. L'altérité extérieure, la relation à l'autre, avec l'autre, devient nécessaire pour la

¹⁹⁵ J.Monchanin, *Mystique de l'Inde, mystère chrétien*, p.135

¹⁹⁶ J.Monchanin, *Mystique de l'Inde, mystère chrétien*, p. 233-236 ; voir aussi p.157-159

¹⁹⁷ J.Monchanin, *Mystique de l'Inde, mystère chrétien*, p.156

¹⁹⁸ Le terme de synontologie est l'un des composés sanskrit introduits par Monchanin pour traduire la métaphysique du « être avec », coextensif à l'être, consubstantiel à l'être, constitutif de l'être. J.Monchanin, *Mystique de l'Inde, mystère chrétien*, pp.157-159

¹⁹⁹ « l'homme pleinement christifié participe substantiellement..... à la divine Circumincension » J.Monchanin, *Théologie et spiritualité missionnaires*, p.99 Il parle aussi de « l'unité finale » où Dieu sera « tout en tous » J.Monchanin, *Mystique de l'Inde, mystère chrétien*, p. 153

construction de soi. Cependant, pour l'être absolu, l'autre par rapport auquel il se constitue lui est intérieur, il ne le fait pas sortir de soi. Présentée comme l'altérité absolue, l'altérité du coesse seule permet la plénitude de l'être, la coïncidence d'en soi et de pour soi. Cette critique de l'être plein construit une synontologie, qui est décrite par Monchanin comme « l'expression métaphysique de la circumincession ébauchée – l'affirmation que tout être en tant qu'être est circumcession ébauchée (tout être a un rythme et une structure trinitaire) »²⁰⁰.

Ce raisonnement du Père Monchanin a des conséquences directes sur la notion de création, comme nous l'avons indiqué, sujet de confrontation entre la pensée chrétienne et hindoue. La création est repensée à la lumière du mystère trinitaire. Chaque Personne est ordonnée d'une façon absolue aux deux autres et d'une façon relative à la création, qui est déifiée par l'incarnation du Verbe et la mission de l'Esprit. Ainsi la création n'a d'être que par son rapport intemporel du côté de Dieu, temporel du côté crée, d'absolue dépendance à l'égard de la Trinité.

Conclusion

Nous avons essayé de démontrer comment Monchanin, à la lumière de l'intuition advaitine, repense le mystère trinitaire.²⁰¹ Il nous présente une notion d'Unité comme communion, Unité de la Trinité issue de l'apophatisme de la mystique chrétienne (Un en Trois Personne). Il analyse la pensée de Sankara et apprécie, comme ses prédécesseurs, son respect de la transcendance et le fait qu'il s'accorde avec la pensée thomiste sur « l'irréciprocité des relations entre l'univers et Dieu »²⁰². Il cherche le dialogue à un niveau métaphysique et ontologique entre le mystère trinitaire et la pensée hindoue de l'Unicité de l'Un. Mais Monchanin prétend en même temps qu'il n'y a pas de place pour l'héritage grec de la pensée chrétienne en Inde et qu'il faut aller plus loin et la dissocier des modalités conceptuelles occidentales. Il faut penser le christianisme en indien et l'hindouisme en chrétien par la contemplation du mystère trinitaire. Dans ce sens et sur la logique trinitaire il va développer une métaphysique de la communion, où le *co-esse* est le premier par rapport à l'*esse*, l'être n'est que par son rapport de communion. Dans son approche, l'être vrai est une personne et la

²⁰⁰ J. Monchanin, *Mystique de l'Inde, mystère chrétien*, p.158

²⁰¹ Lacoste pense que Monchanin a implanté en terre latine la « theosis » orientale. J. -Y. Lacoste, *L'ipséité chez Monchanin*, pp.143-157

²⁰² J. Monchanin, *Mystique de l'Inde, mystère chrétien*, p.64 Notons par ailleurs que le thomisme est seulement *unum inter plura* et que par exemple il prend partie pour l'apophatisme de Denys l'Aréopagite qui définit Dieu comme « Au-delà de l'Être » et non celui de Thomas d'Aquin qui le définit comme *Ipsum esse*. Voir Y. de Andia, *Jules Monchanin, la mystique apophatique et l'Inde*, p.118

communion vraie est une communion de personnes. La personne est comprise comme *esse ad allium* et l'essence de sa personnalité réside dans la relation envers d'autres, d'où aussi, la notion d'amour comme élément constitutif de cette relation-communion, donc de l'essence de la personne.²⁰³

Monchanin est convaincu que la pensée indienne doit renoncer à son équation atman-brahman pour « renaître chrétienne. »²⁰⁴ L'ontologie qui suppose un « sat »(être) commun à Dieu et l'homme se heurte, selon lui, nécessairement au dilemme védantin que nous a déjà présenté Johanns dans son analyse et qui a comme résultat soit une dégradation de Dieu (parinama) soit une négation de la création (vivarta). Il ne s'agit pas seulement du problème métaphysique mais aussi de la vie spirituelle. L'advaita ne peut pas rendre compte de l'amour parce que l'amour demande une dualité entre l'aimant et l'aimé. Il ne peut pas être non-duel. Sans elle il n'y a pas d'amour.²⁰⁵

A côté de son travail intellectuel, se dégage sa priorité pour l'expérience spirituelle. Monchanin est conscient que la vérité en Inde désigne la sainteté. Et qu'alors ce sont les mystiques qui sont les plus aptes à communiquer le christianisme à l'Inde.²⁰⁶ Mais progressivement, il nous fait part de son découragement et doute de plus en plus que l'on puisse concilier l'advaita indien avec la foi chrétienne en un Dieu trinitaire. Selon lui, l'hindouisme et le christianisme auront du mal à se rencontrer à ce niveau là.²⁰⁷

A la fin de notre chapitre sur Monchanin nous voulons porter l'attention sur trois remarques :
1) Jules Monchanin place la Trinité au centre du débat d'un rapprochement possible entre la pensée chrétienne et la pensée indienne. Selon lui il n'y a que le mystère trinitaire qui permette l'union de l'homme et Dieu tout en maintenant sa transcendance. Il propose une

²⁰³ « Le coesse des personnes est communion selon amour, et c'est à l'intérieur de ce co-esse que la personne est personne. »... « Substantialisation du mouvement et métaphysique de la communion s'identifie dans la métaphysique de la personne: esse ad,...esse tecum,...tension de communion. Mouvement et communion sont identique dans l'absolu: tension de communion intra-trinitaire selon éternel, circumincession; ils sont distincts dans le relatif : tension de communion selon le temporel. Cette non-coïncidence de la tension et de la communion est caractéristique de la création, constitutif du relatif, génératrice du devenir éternisé... » J.Monchanin, *Ecrits spirituels*, p.152-153

²⁰⁴ J.Monchanin, *Mystique de l'Inde, mystère chrétien*, p. 186

²⁰⁵ J.Monchanin, *Mystique de l'Inde, mystère chrétien*, p.64

²⁰⁶ J.Monchanin, *Mystique de l'Inde, mystère chrétien*, p. 26

²⁰⁷ « Il me paraît de plus en plus douteux qu'on puisse retrouver l'essence du christianisme au-delà de l'advaita (non-dualité de Sankara).L'advaita comme le yoga et plus que lui-même, est un gouffre. Qui s'y plonge avec un sentiment de vertige, ne peut savoir ce qu'il trouvera au fond. Je crains que ce ne soit lui-même plutôt que le Dieu vivant et trinitaire » J.Monchanin, *Ecrits spirituels*, p.127

théorie « trinitaire » de l'existence humaine qui établit la relation comme constitutive de l'être.

2) Cette relation élaborée sur la logique trinitaire maintient la catégorie de la substance, même s'il définit la Personne plutôt comme « extase substantielle » que (selon Thomas d'Aquin) comme « relation subsistantes ».²⁰⁸

3) Sa méthode est principalement analogique, même s'il est conscient qu'il ne faut pas affaiblir le moment apophatique sans lequel il n'y a pas de théologie.²⁰⁹

²⁰⁸ J.Monchanin, *Mystique de l'Inde, mystère chrétien*, p. 150

²⁰⁹ J.-Y. Lacoste, *L'ipséité chez Monchanin*, p. 146

II.A.c) 3. Henri Le Saux

Nous avons signalé que père Dandoy, dans son exégèse du Védanta, a avoué qu'un élément essentiel a pu lui échapper partiellement à savoir l'expérience védantine de la non-dualité de l'être. Henri Le Saux va suivre ce chemin là.

Henri le Saux rejoint Jules Monchanin en 1948 ; ce dernier est en Inde depuis neuf ans ; ils vont réussir à créer ensemble l'Ashram du Saccidananda à Shantivanam et à ouvrir la voie à une sorte de monachisme hindou-chrétien en 1950. Mais une divergence assez sensible est vite apparue entre les deux hommes, Le Saux ayant été subjugué dès son premier voyage à Arunachala (montagne sacrée de l'hindouisme) par un hindouisme qui semble l'avoir progressivement absorbé ; il restera en contact avec l'Ashram après la disparition du Père Monchanin en 1957, puis se retirera définitivement en 1968, dans les hauteurs sacrées de Arunachala et dans l'Himalaya.²¹⁰

L'attrait du Père Le Saux pour la vie solitaire fut à l'origine de la séparation des deux missionnaires mais peut-être pas autant que leurs divergences dans la conception de la mystique en tant que point de rapprochement entre le Christianisme et l'Hindouisme. En effet, Le Saux voulait aller – et il l'a fait - au delà des concepts, des mots et des raisonnements, persuadé que seule une expérience profonde et réelle des deux mystiques pouvait trouver l'axe de communication entre les deux religions.

Comme pour Jules Monchanin, l'expérience advaitine était au centre de ses pensées. Il est attiré par cette intuition mystique qui lui semble avoir disparu de la religion chrétienne, celle-ci ayant été pensée, organisée, structurée avec la pensée grecque. L'homme doit comprendre que la pensée rationnelle ,qui le sécurise, doit être dépassée par l'intuition directe du réel.

Initialement, Le Saux était convaincu que les deux expériences se complètent et s'approfondissent, l'expérience de l'*Advaita* peut préciser le mystère de la Trinité.²¹¹ C'est la

²¹⁰ Sur Le Saux lire M.-M. Davy, *Henri Le Saux, Swami Abhiskiktananda, Le Passeur entre deux rives*, Ed. du Cerf, Paris, 1986 ; A.Gozier, *Le père Henri Le Saux à la rencontre de l'hindouisme*, Centurion, Paris, 1988

²¹¹ Selon Le Saux sur la correspondance entre le *Brahman* et l'*atman* que la sagesse védique avait découverte, vient se greffer la révélation évangélique. Au plus profond de l'intériorité de l'homme, il y a l'intériorité de Dieu, son Esprit qui révèle les profondeurs de Dieu. Le mystère de Dieu part du Père pour aboutir à l'Esprit et l'Esprit c'est le Soi de Dieu. Mais l'Esprit qui est en nous ne se révèle qu'avec la Parole du Christ, avant lequel il reste un mystère clos en nous. C'est dans cette mesure que l'expérience indienne du Soi appelle et prépare l'expérience trinitaire. Voir H.Le Saux, *Sagesse hindou, mystique chrétienne, Du Védanta à la Trinité*, Centurion, 1965, pp.138-151

réponse qu'il donna dans son ouvrage principal *Sagesse hindoue, mystique chrétienne*²¹², mais qu'il estime dépassé plus tard²¹³. Néanmoins dans cette première phase il avance bien dans la continuité de ses prédécesseurs.

La dénomination de l'*Advaita* n'est pas l'affirmation d'un concept mais la négation d'un autre, ce qui, aux yeux du Père Le Saux, constitua une possibilité d'ouverture à l'expérience chrétienne. Il n'a pas adhéré à l'*advaita* absolu de Sankara et sa notion de Dieu se tient aux *Upanishads* « ni un ni deux » ?²¹⁴ Ses notes nous laissent comprendre ce qu'était l'*advaita* pour lui : « *L'advaita ce n'est point l'idée qu'il n'y a qu'Un. C'est le dépassement du sens du divers, quelle que soit l'idée que l'on s'en fasse. C'est ne plus arrêter à soi le flou de l'évolution eschatologique, c'est être tout dans le courant. C'est n'être plus qu'un Ad à ses frères hommes...l'Advaita ce n'est pas une découverte intellectuelle - mais une attitude foncière de l'âme. Bien plus que l'impossibilité de dire deux que l'affirmation de Un. A quoi bon dire Un dans sa pensée, si on dit deux dans sa vie. Ne pas dire deux dans sa vie, c'est l'amour.* »²¹⁵

En pénétrant jusqu'au mystère de Soi et de l'Être, la sagesse védique a découvert la correspondance entre le *Brahman* et l'*atman* (l'esprit de Dieu et l'âme de l'homme), découverte qu'elle jugeait définitive. C'est sur cette correspondance que vient se greffer la révélation évangélique. Au plus profond de l'intériorité de l'homme, il y a l'intériorité de Dieu, son Esprit qui révèle les profondeurs de Dieu. Mais l'esprit qui est en nous ne se révèle qu'avec la parole du Christ. C'est dans cette mesure qu'il voit que l'expérience indienne du Soi appelle et prépare l'expérience trinitaire.

Pour Le Saux, l'expérience de Jésus était l'expérience fondamentale de l'*advaita*, tout entière contenue dans le christianisme.²¹⁶ La conscience divine du Christ - *Ego et Pater unum sumus* (Jn 10,30) - révèle le secret de l'Être et par le principe de l'union hypostatique chaque conscience qui s'ouvre à soi participe à l'*advaita* de Jésus²¹⁷. « *On peut parler de non-dualité*

²¹² H.Le Saux, *Sagesse hindoue, mystique chrétienne, Du Védanta à la Trinité*, Centurion, 1965

²¹³ H. Le Saux, *Journal intime*, p. 425 cit...même si 11 mai 1972 il affirme « je sais que ce que j'ai enseigné dans *Sagesse* est vrai, même si mal exprimé ».

²¹⁴ Voir *Iniciation spirituelle aux Upanishad. Vers l'Autre Rive*, Ed.Présence, Sison, 1979

²¹⁵ H. Le Saux, *Journal intime*, p.329 (1964) - « Il faut nier de Dieu le un humain et le deux humain. La Trinité apportera une solution à qui aura eu les yeux dessillés par la foi, le Saccinananda. » *Idem*, p.41

²¹⁶ Comment Le Saux identifie l'expérience de Jésus avec celle de l'*advaita* et les conséquences d'une telle affirmation voir dans H.Le Saux, *Intériorité et révélations*, pp.275-293 « L'expérience de Jésus est salvatrice en ce qu'elle a valeur de paradigme; elle entraîne au fond, là où chaque homme doit entrer » J. Dupuis, *Jésus Christ à la rencontre des religions*, p.64

²¹⁷ H.Le Saux, *Sagesse hindoue, mystique chrétienne*, p.130

de son expérience d'unité et d'altérité avec Dieu. La tradition mystique de l'Inde est incluse dans sa plénitude dans ce « moi et le Père nous sommes un ». Jésus éprouva cette expérience implacable de non-dualité.... »²¹⁸ Et il continue « n'est pas en se connaissant au plus vrai de soi alors que l'homme devient capable de découvrir au moins quelque chose du mystère de Celui dont il est l'image ? »²¹⁹

Intéressons nous sur la conception que le Père Le Saux a du *Saccidananda*, comparativement avec la Trinité. Image de Dieu dans le cœur de l'homme, elle signifie le mystère de la divine présence à l'intérieur de l'homme.

Le Saux définit le *sat* (l'être) comme point de rencontre de Dieu et intuition pure et originelle de mon existence au-delà de toute perception, pensée ou conscience ; sa conception du *cit* est classique, conscience de soi, de l'être, le « je suis et je sais que je suis ». Leur non-dualité lui semble évidente. Mais cette conscience que « je suis » et que j'atteins au plus profond de moi, n'est pas un attribut de mon être, elle devient mon être lui-même ; elle est donc le *sat* même. L'*ananda* intervient quand cette conscience pure de soi atteint dans l'âme un degré suffisant de vérité et nous envahit dans un sentiment de paix, joie et plénitude. Il décrit en quelque sorte l'*ananda* comme un outil qui réunit le *sat* et *cit*.

Dans sa comparaison avec les Trois Personnes de la Trinité, il tire l'*advaita* vers le secret de l'Esprit qui est selon l'Evangile (Jn 14-17) le mystère même de la présence de Dieu aux siens. Par l'Esprit, Jésus nous a fait participer à sa filiation au Père. Il est en nous par son Esprit. Il est en nous en tant qu'il nous fait part de sa non-dualité, à sa grâce etc. Il vit dans chacune de ses créatures. « Dieu ne peut sentir les êtres créés « autres » que lui même, puisque *ekam eva advitiyam* (un seul sans second). Dieu a conscience des créatures en Soi. Il est vraiment le Soi de chaque créature et de toutes. » « Le mystère de Jésus c'est le mystère du Soi, la présence de Jésus c'est la présence du Soi, c'est la présence à Soi. Au-delà de l'imitation, la communion réelle. »²²⁰

Il nous traduit la notion de *Saccidananda* avec le *sat* (le Père, source et principe de l'Être), le *cit* (Fils, verbe divin, l'éveil de l'être et son épanouissement) et l' *ananda* (esprit d'amour,

²¹⁸ H.Le Saux, *Sagesse hindoue, mystique chrétienne*, p 127.

²¹⁹ H.Le Saux, *Sagesse hindoue, mystique chrétienne*, p 224

²²⁰ H.Le Saux, *Sagesse hindoue, mystique chrétienne*, p.55 ; p.122 (Dieu vivant=l'atman)

plénitude et félicité suprême). On va trouver ceci dans l'apophatisme de Panikkar.

«L'Être ne s'atteint que par la conscience de soi (le sat par le cit, le Père par le Fils). La conscience de soi ne s'atteint que dans l'être (le cit dans le sat, le Fils dans le Père). Seul le Père connaît le Fils, seul le Fils connaît le Père ».(...). « *Le mystère du sat et du cit, c'est en vérité le mystère du Père et du Fils, tel qu'il fut annoncé et préfiguré secrètement au cœur des sages de l'Inde.* »²²¹ Ainsi quand le chrétien découvre l'Esprit au plus profond de soi, l'hindou découvre l'*ananda* comme intériorité dernière et consommation ultime ; c'est donc là que les deux traditions se rencontrent.²²²

Mais, au fur et à mesure que Le Saux avancera dans la recherche du Soi, les jeux de comparaisons appartiendront eux aussi au monde relatif des « noms et formes » destiné à être dépassé . Quelle est donc cette expérience, qui a fait passer Le Saux « Vers l'Autre rive » ?²²³

Les témoignages ne manquent pas, ils sont surtout contenus dans son journal, publié seulement après sa mort, qui retrace tout son parcours indien.²²⁴ Citons en quelques un : « *Plonger en soi, au plus profond de soi, oublier son propre moi. Se perdre dans l'AHAM (JE) divin qui est à l'origine de mon être, de la conscience que j'ai que je suis.* »²²⁵ - « *Descendre au plus profond de moi, dans le Soi divin, fondement de mon moi et embrasser tous les êtres dans la non-dualité.* » (p.55) « *Mais en ce sommet - ou en ce centre - où l'on se découvre comme Absolu, c'est Dieu vraiment que l'on rencontre sous la forme de Soi... au-dessus des concepts... Simplement l'on EST...* » (p.74.) - « *Au fond de moi ce jaillissement de l'Être. L'Être qui en moi, en mon propre appel, jaillit de soi. Dieu est en cela même que je suis. Il n'y a que l'aham (je). Mais nul ne comprendra jamais cela qui se contentera de le penser.* » (p.351) - « *l'être de la Trinité, c'est mon expérience absolue d'être* » (p.461)

Ces citations nous dévoile le vrai sens de sa démarche - un dépouillement intellectuel absolu,

²²¹ H.Le Saux, *Sagesse hindoue, mystique chrétienne*, pp 245-246

²²² Nous pouvons compléter par une citation du Journal : « La Trinité, c'est que Dieu est Trois en soi. Comment pourrais-je donc être moi-même autrement qu'en Trois au-dedans de soi. Je ne puis être que ne soient le Père et l'Esprit, et aussi, mystérieusement le Fils. Je ne suis qu'en trois Personnes, pour parler le langage des théologiens, mais subsistant (il rejoint Monch sans en élaborermais comprenant advaita comme l'exp. du Christ) en la seconde. Je ne suis que dans un échange de Tu avec le Père ; Buber a raison, mais ce Tu ne nous divise ni ne nous sépare, car il n'est qu'un Esprit procédant ; et Gaudapada lui aussi a raison. » (p.133)

²²³ Il intitula ainsi son livre *Iniciation spirituelle aux Upanishad. Vers l'Autre Rive*, Ed. Présence, Sisteron, 1979

²²⁴ Voir préface de Panikkar dans le *Journal intime* de Le Saux.

²²⁵ H. Le Saux, *Iniciation spirituelle aux Upanishad*, p.17

une progression vers l'intérieur qui conduit à l'expérience de l'unité où il n'y a que l'être.²²⁶ Il expérimente la présence de Dieu au plus profond de lui, une rencontre au mystère même de l'être. Mais on ne peut plus affirmer le moi face à une telle lumière. Il s'éclipse au profit de l'être. On ne peut plus parler de Lui. C'est l'état du silence. L'atteinte du fond modifie radicalement les rapports à Dieu. Dieu n'est plus un Autre, un Tu auquel nous pouvons nous adresser. Il est un « Je ». « Il est un Je dont je suis conscient au plus profond de mon propre je » affirme Le Saux.²²⁷

L'expérience advaitine expérimentée comme « *ce sens que je ne suis autre à qui ou quoi que ce soit, que je suis.* »²²⁸ va aussi modifier la relation à l'autre, à tous les autres. Le Saux écrit « *La dualité primordiale à franchir est celle-ci : Moi et le reste, non celle entre Dieu et « moi ».* Tant qu'il y aura ces « Autres » - en dehors de moi : Dieu et le monde y seront pêle-mêle quitte à être analysés et définis en second regard. Tant que le monde me reste aliud (autre), Dieu ne pourra jamais être perçu par moi-au-dedans de moi. Supprimer ce « centre » que je nomme « moi » et autour duquel je trace des cercles concentriques, qui sont mon mind (esprit), mon corps, le monde essentiellement par moi « relaté » (en relation) à moi, et enfin Dieu non moins, hélas ! « relaté » à moi. Le satori (illumination) est atteint quand j'ai réalisé que le centre est partout aussi réellement qu'en « moi »²²⁹

L'expérience de Soi « à qui rien n'est autre » ne permet plus de sentir l'unicité par rapport à quelque chose d'autre. La non altérité rayonne de soi-même. Ainsi, pour éviter la dualité, introduite par la négation ou distinction de ce qui n'est pas permanent, il faut l'attendre en soi-même. C'est la découverte de mon aséité que je suis au-delà de toute division de temps, de matière, d'espace. Découverte directe de soi, non à travers de quelque chose. « *Une authentique réflexion philo ou théo sur l'autre ne peut partir que de l'expérience de la relation au niveau même de l'expérience du non-autre. Alors seulement je connais moi et*

²²⁶ Le Saux a décrit dans ce sens l'exp. indienne dans *Sagesse hindoue, mystique chrétienne* « Il m'importe et m'enlève en son propre absolu... (L'image de Dieu en nous, de son être) cependant l'être de Dieu reste au-delà de chacun. En Inde il ne restera rien de l'esprit de l'homme..... ça ne les intéresse pas de sauver leur esprit, devant cette lumière tellement ils sont éblouis...il n'y a que l'être...à cet état là l'expression ne les intéresse pas » p.230-232 » le chrétien parle de communion, est-ce utile ?, il n'y a que l'être...J'ai cherché l'image...pâlit...il n'y a plus que Lui « Tu est cela ». Il n'y a pas de dualité, insaisissable aux sens et à la pensée = si non la dualité(l'esprit de Dieu en nous = mystère de l'être, saccinananda) Expérience de Saccinananda aboutit au silence « L'homme n'est pas en présence de Dieu. Dieu seul est. Et nul place ne demeure pour l'homme. C'est la conclusion logique du Védanta. Dans la révélation de la Trinité l'homme en vérité passe à Soi et à Dieu à la fois. L'homme n'est en vérité que dans la révélation de la Trinité.....»p.280

²²⁷ H. Le Saux, *Iniciation spirituelle aux Upanishad.*, pp. 86-87

²²⁸ H. Le Saux, *Journal intime*, p.419 (1972)

²²⁹ H. Le Saux, *Journal intime*, p.70

l'autre en leur essence ultime. C'est la profondeur même de ma propre expérience de MOI que je découvre le MOI de celui avec qui je suis en une relation de Toi. » nous dit Le Saux.²³⁰

Avant de conclure sur Le Saux, nous devons nous arrêter sur la question du rapport entre l'expérience spirituelle et le discours théologique ou philosophique. Les expériences authentiques, même si elles paraissent divergentes, doivent être conciliables. C'est une conviction avec laquelle Henri le Saux est parti dans sa recherche de conciliation de l'expérience d'advaita et de l'expérience chrétienne. Des concepts à travers lesquels s'expriment les deux expériences n'appartiennent-ils pas alors, comme semble l'affirmer Le Saux, au domaine des « noms et formes » (*nama-rupa*) qui sont à dépasser dans un éveil au Soi ?

Souvent les affirmations d'une expérience ineffable restent paradoxales, il existe toujours un fossé entre l'explication communiquée et l'expérience vécue. Les expressions de Le Saux manquent parfois de clarté et même de cohérence. Pourtant A. Gozier ne voit pas le problème seulement dans la différence du langage mystique et celle des théologiens mais dans des rapprochements abusifs.²³¹

Comme nous dit J. Dupuis qui connaissait Henri Le Saux intimement, Le Saux pensait que ou bien l'on se place au niveau de l'expérience et que dire alors ? ou l'on se place au niveau du phénomène et tout ce qu'on peut en dire est finalement vain.²³² « *Le problème hindouisme-christianisme est théorique. Je n'ai pas à le résoudre intellectuellement, ni pour moi ni encore moins pour d'autres.* » Le Saux considère l'appareil conceptuel qui véhicule la révélation chrétienne comme appartenant au mythe et la culture. On peut quand même se demander s'il n'existe pas de rapports nécessaires entre expérience religieuse et énonciation conceptuelle.²³³ Y-a-t-il une expérience humaine totalement émancipée de tout appareil conceptuel ?

Il n'est pas sans intérêt de citer ici J. Dupuis, qui semble donner une réponse négative : « *La conscience de Jésus, telle qu'elle s'exprime, est empreinte de relativité. Et de toute façon elle n'épuise pas ni ne peut épuiser la conscience divine : seule l'autoconscience de Dieu en Dieu*

²³⁰ H. Le Saux, *Journal intime*, p.456

²³¹ A. Gozier, *Le père Henri Le Saux à la rencontre de l'hindouisme*, p.97

²³² J. Dupuis, *Jésus Christ à la rencontre des religions*, p.105

²³³ Sur le rapport entre l'expérience spirituelle et discours théologique ou philosophique voir Ghislain Lafont, *Dieu le temps et l'être*, Cerf, Paris, 1986

épouse la divinité. Doit-on et peut-on, pour autant identifier la conscience de Jésus à l'expérience d'advaita, mis à part l'appareil conceptuel sémitique où elle s'exprime imparfaitement ? Elle s'y apparente sans doute en ce qu'elle est conscience de non-dualité avec Dieu. Elle semble néanmoins s'en distinguer en ce que la relativité des concepts qui l'expriment, en est une composante irréductible. Le « Je » des paroles évangéliques de Jésus établit à la fois son unité avec le Père et sa distinction, non moins réelle, avec le « Tu » du Père. C'est que, en dernière instance, ce « Je » n'est pas celui du Père qui penserait en Jésus et en qui Jésus se perd lui-même; c'est celui du Fils, vivant en conscience humaine son unité et sa distinction avec le Père. Plutôt que de réduire l'Abba de Jésus à son « Je suis » en voyant dans le premier l'expression sémitique du second, que l'on identifie à l'expérience d'advaita, ne faut-il pas admettre que dans son expérience propre les deux sont des composantes inséparables ? »²³⁴

L'expérience pure de l'advaita au-delà de toute théologie, Le Saux l'a expérimentée. Il vivait un combat intérieur très intense, on entend souvent parler du drame chez ses biographes. Il avoue finalement qu'il ne peut plus s'adresser à Dieu comme à un Tu. Même s'il réfute l'idée, la synthèse mentale de cette conciliation lui posa de nombreux problèmes et ne sera jamais vraiment accomplie.²³⁵

Conclusion

Le Saux a découvert en advaita la principale caractéristique de la divinité, de Dieu. Il a découvert une expérience qui, bien qu'elle évite la notion et le nom de Dieu, approche le plus de Dieu, du Mystère divin, plus qu'une expérience de Dieu dépendante de nous, des formes et des symboles.²³⁶

Le Saux semble opter pour l'oblitération finale de toute distinction, pour la « non-altérité essentielle » de Dieu, par rapport à l'homme et au cosmos. Cependant il ne dépasse pas théologiquement les antinomies : unité/communion interpersonnelle qui s'approfondit avec les distinction, l'histoire relative/une consistance ontologique, apophatisme mystique et kataphatisme théologique.²³⁷

²³⁴ J. Dupuis, *Jésus Christ à la rencontre des religions*, p.108 Aussi préface de *Intériorité et révélations*, p.31

²³⁵ H. Le Saux, *Journal intime*, p.393, pp. 449-450

²³⁶ H. Le Saux, *Iniciation à la spiritualité des Upanishad*, Présence, p.85

²³⁷ Plus le problème d'histoire : Par rapport à l'histoire: ne prend pas l'événement de Jésus la valeur universelle dans l'ordre de l'histoire humaine? En Inde l'histoire n'a que la valeur relative. Pour Dupuis il s'agit de l'intuition

Nous pouvons dire que pour lui, la Trinité prend alors son plein sens dans le mystère ultime de soi. « *Le mystère trinitaire est la révélation de ma propre profondeur. Jésus a vécu cette profondeur – dite divino-humaine – à un degré intense de profondeur. La spéculation grecque en a fait des abstractions ; ces abstractions revenues au niveau concret de l'intelligence moyenne sont devenues modalisme ou triteisme. La Trinité ne se comprend que dans l'expérience d'advaita. La Trinité est une expérience, non un théologoumenon (simple formulation théologique) »*²³⁸ ou encore « *L'être » de la Trinité, c'est mon expérience absolue d'être, il n'y a d'être que là, Sat-atman-brahman. »*²³⁹

Faisons deux remarques :

- Le Saux continue à croire que, entre les deux expériences il y a une incompatibilité foncière, la foi chrétienne étant une adhésion intellectuelle.²⁴⁰
- Il propose une méthode originale du dialogue qui s'appuie sur l'évolution personnelle de chaque participant.

chrétienne, que la particularité historique en tant qu'engagement de Dieu à valeur décisive. J. Dupuis, *Jésus Christ à la rencontre des religions*, p. 138

²³⁸ H. Le Saux, *Journal intime*, p.471

²³⁹ H. Le Saux, *Journal intime*, p. 461

²⁴⁰ H. Le Saux, *Journal intime*, p.117

II.A.c) 4. Bede Griffiths

Bede Griffiths, bénédictin irlandais, est appelé à la tête de l'Ashram du Saccidananda en 1968 quand Henri Le Saux le quitte définitivement pour se retirer dans une vie plus solitaire. Cette succession n'est pas assurée par un novice puisque Griffiths avait déjà expérimentée la vie monastique indienne à l'Ashram du Kerala.²⁴¹

Au même titre que Monchanin et Le Saux, Griffiths voulait rapprocher le Christianisme de l'esprit indien. Son interprétation de l'hindouisme, en particulier de la nature divine, va évoluer au cours des années. Il voyait au début l'individualisme de la tradition hindoue et son refus de la notion de création et de la relation personnelle avec Dieu. Le fait que l'hindouisme fasse disparaître le monde et l'âme humaine en Dieu dans une tradition primordiale de l'expérience Dieu maintient son obstination à ne pas voir dans le monde une vraie manifestation de Dieu. Sa conception du rapport entre les deux traditions n'en représente pas moins un bond en avant. Celle-ci se caractérise essentiellement par la notion de complémentarité de deux systèmes différents qui manifestent une seule et unique vérité.

Comme son prédécesseur, il envisageait la rencontre avec l'Hindouisme sur le terrain de l'expérience mystique, dans une recherche d'identité avec le Brahman pour espérer s'entendre avec lui. Dans ce sens, il rejoint Le Saux et se démarque de Monchanin qui voyait un danger dans *la rencontre avec Dieu en soi* par risque d'identification à Dieu, là où Griffiths semble convaincu que l'expérience hindoue était parvenue à la rencontre avec Dieu de cette manière.

L'expérience mystique de l'Etre absolu va lui permettre de concilier la révélation cosmique de l'hindouisme avec la révélation chrétienne ainsi que le dilemme des deux entités, Etre absolu et monde présent. Griffiths maintenait que, derrière toutes les différences culturelles des religions mondiales, il y a une expérience de la Réalité ultime. Il les a explorés sous l'angle de l'opposition entre un Hindouisme qui, depuis l'immanence de Dieu dans la création, évolue jusqu'à la conscience de son infinie transcendance, et un Christianisme allant à l'inverse de la transcendance infinie de Dieu vers sa manifestation, sa révélation et la communication de son Esprit à l'homme et à la reconnaissance d'un Dieu immanent à la nature. Chacune des deux perspectives est complémentaire de l'autre et lui ouvre un nouveau champ de pensée et de

²⁴¹ Sur Bede Griffiths lire Shirley du Boulay, *Beyond the Darkness. A biography of Bede Griffiths*, O Books, UK, 2003

réflexion.²⁴²

Le point central de sa réflexion est la *notion d'Unité*. Griffith nous dit : « *L'homme a été créé dans un état de communion avec Dieu, et toutes les religions anciennes portent le témoignage de cet heureux état de conscience. L'homme chuta depuis cette conscience spirituelle, avec le centre en Dieu, à l'état de conscience psychique, avec le centre dans l'ego, l'âme humaine dès lors séparée et liée aux lois de l'organisme physique. C'est l'état dans lequel nous sommes aujourd'hui et pour beaucoup, le souvenir de cet état supérieur de conscience est perdu. La conscience psychique, dominée par l'esprit rationnel, est considérée comme la norme de la vie humaine. L'homme se trouve donc dominé par ...l'ignorance et l'illusion d'un monde séparé de Dieu. En Inde, dès les premiers temps, l'homme a cherché à se libérer de cette limitation de la matière,....., à découvrir son vrai soi où il se sait UN avec Dieu, l'Esprit universel source de tout* ». ²⁴³ L'homme a donc expérimenté l'unité avec Dieu à son origine et il essaie de la retrouver aujourd'hui à l'aide des religions.

Sur le même constat que le Saux (modification du niveau de conscience), il franchit une étape supplémentaire en ce sens que le lien entre hindous et chrétiens est dans la séparation d'avec Dieu et notre désir de nous unir de nouveau à lui. Nous nous voyons, par ignorance, divisés entre notre esprit et notre conscience d'une part et notre nature et notre inconscience d'autre part. Selon Griffith chaque religion essaie de nous ramener à cette unité d'être dans l'homme (moksha chez les Hindous, nirvana chez les Bouddhistes, Rédemption et union à Dieu chez les Chrétiens) comme but de notre existence dont les manques, qu'elle comble par la raison, ont abouti à un monde de dualité dans lequel le champ d'investigation de la conscience s'est progressivement réduit à l'ego. ²⁴⁴

L'issue de ce problème apparaît clairement en Jésus-Christ : « *Jésus se connut lui-même avec un corps et une âme, comme n'importe quel autre homme, mais dans le fond de son Esprit, dans le terrain, le centre de son âme, qui est au cœur de chaque homme, il se savait un avec cette Ultime Réalité qu'il nomma Dieu et qu'il expérimenta dans la relation du Fils à son*

²⁴² Sa pensée dialogique est principalement développée dans B.Griffiths, *Expérience chrétienne, mystique hindoue*, Le Cerf, Paris, 1986, p.24-25 ; *Return to the Centre*, London, Collins, 1976

²⁴³ B.Griffiths, *Expérience chrétienne, mystique hindoue*, p.35

²⁴⁴ B.Griffiths, *Expérience chrétienne, mystique hindoue*, p.35

Père »²⁴⁵ . En Jésus une conscience divisée par le péché a retrouvé son unité originelle en Dieu...Il se savait, en plus, dans l'Esprit, le Fils du Père participant à la connaissance de Dieu et à sa béatitude. Il s'agit bien d'une identité d'être et de conscience mais aussi d'une communion d'amour.

Quant à l'homme, il est destiné, selon lui, à découvrir cette relation de filiation dans la profondeur de notre esprit : « *Ce n'est pas une identité d'être sans distinction, mais une communion d'amour par laquelle chacun est « dans » l'autre, comme Jésus a dit dans sa prière « moi en eux et toi en moi, afin qu'ils soient parfaits dans l'unité (Jean 17,23) »* »²⁴⁶

Pour Griffiths cette même notion d'unité est présentée dans l'Hindouisme, dans l'équation *Atman – Brahman* de la doctrine de l'*advaita* . Rappelons que l'*Atman* comme le Soi de l'homme est le point de communion de l'homme avec l'esprit universel. C'est le point de rencontre de sa propre transcendance où le fini et l'infini, temporel et éternel, l'un et le multiple se rencontrent et se touchent. C'est vers ce point, comme nous avons pu le voir, que s'oriente toute la philosophie hindoue et Griffiths y adhère pleinement : « *L'esprit dans l'homme est ce point de rencontre entre Dieu et l'homme où arrive la lumière, lumière toujours présente en nous de l'Être éternel que nous recevrons où dont nous nous détournerons* ».²⁴⁷ Nous ne serons donc pas surpris qu'il ait poussé cette notion d'Unité de l'Être et de complémentarité des religions jusqu'à étendre les notions d'Eglise et de Salut au-delà des communautés religieuses. Il situe la Vérité au-delà de toutes religions, conçues comme autant de signes et d'expressions partielles de cette Vérité.²⁴⁸ Sa thèse nous offre l'aspect d'un véritable pluralisme religieux.

En ce qui concerne son interprétation de l'*advaita*, elle rejoint la conception chrétienne du monde comme reflet, image de Dieu. La non-dualité définit clairement le rapport du monde à Dieu et ne donne au monde qu'une existence relative. Elle est constituée par cette relation à Dieu, et en ce sens, nous pouvons dire, avec l'école hindoue de l'*advaita*, que Dieu et le monde ne sont « pas deux ». En Dieu, la création existe éternellement par identité avec lui –

²⁴⁵ B.Griffiths, *Expérience chrétienne, mystique hindoue*, pp.37-38

²⁴⁶ B.Griffiths, *Expérience chrétienne, mystique hindoue*, p.40

²⁴⁷ B.Griffiths, *Expérience chrétienne, mystique hindoue*, p. 54 Il est persuadé que la doctrine chrétienne peut accepter la non-dualité *Atman-Brahman* que nous propose l'*Advaita* dans la mesure ou comme le disaient les Pères Grecs, c'est dans un esprit préparé à le faire, potentiellement configuré à une rencontre avec Dieu, que nous accueillons sa lumière ou que nous nous refermons sur nous-mêmes dans le péché et l'ignorance.

²⁴⁸ Il note « tout est « signe et apparence » ; l'église, ses doctrines, ses sacrements, le Christ aussi et même Dieu dans la mesure ou il est nommé » B.Griffiths, *Expérience chrétienne, mystique hindoue*, p. 46 .

notre être archétypique éternel qui reste présente en chacun de nous. Nous sommes une sorte de « manifestation » de Dieu. Mais Griffith souligne aussi l'inexactitude de la terminologie grecque pour présenter la doctrine indienne de la non-dualité. Celle-ci est une doctrine, exprimée par le mythe et le symbole, qui donne une perspective unique de la Réalité ultime nommée dans des *Upanisads* – *atman-brahman*. Il l'interprète plutôt comme *le sens de l'unité cosmique*. Elle ne se laisse connaître ni par le raisonnement ni par aucune activité des sens, mais par une expérience en l'homme de l'esprit, de *l'atman*.

Griffith, comme d'ailleurs Le Saux, ramène cette expérience au plan du *Saccidananda*, Être, ou Réalité, expérimenté en Conscience pure, communiquant la Béatitude parfaite. Ce qui caractérise cette conscience, dans la tradition védique, est justement sa non-dualité ²⁴⁹. Mais l'individu qui expérimente une unité totale avec l'Un « *ne perd pas son caractère unique, mais il participe à la Conscience universelle, se connaît dans l'unité de l'Être unique et se découvre comme une personne dans la Personne unique...* » ²⁵⁰

Mais un tel état de conscience de l'être est un état de conscience personnelle... « *Une personne est un être conscient,... Par conséquent chaque être humain est une personne dans la mesure où il participe de cette Conscience Suprême.* » ²⁵¹ (def. de la personne) .

Dans la théorie de l'image que Griffith postule, tout ce qui est reflété dans le monde doit exister d'une manière ou d'une autre dans cet Un éternel. « Avoir son être éternel dans l'Un, connu dans la vision unifiante de l'Un. Dans ce sens toute la multiplicité se tient dans la perfection de son être. » ²⁵² La nature divine est ainsi la réalité totale, où tout être est contenu, et d'où chaque être provient. Est-ce qu'alors la conscience individuelle (le soi, l'être individuel) survit dans cet état ultime de l'être ?

C'est ici que le concept de relation et de « co-inhérence », qui fut développé dans la doctrine chrétienne de la Trinité, entre en scène. « *Bien qu'il n'y ait pas de dualité dans le Tout un et indivisible, il y a relation de connaissance et d'amour.* » ²⁵³ Ce concept nous aide à comprendre non seulement la nature du divin absolu, mais la nature des relations humaines

²⁴⁹ « La où il y a comme dualité, l'un sent l'autre, l'un voit l'autre, l'un entend l'autre, l'un interpelle l'autre, l'un pense l'autre, l'un connaît l'autre, mais quand tout est devenu le soi de chacun, qui et par qui pourrait-il sentir ? Qui et par qui pourrait-il voir ?..entendre...interpeller, penser, connaître ? Ce par quoi il connaît tout, par quoi le pourrait-il connaître ? Le connaisseur, par qui le connaître ? » (Brihadaranyaka Upanishad 2,4,14) Cité par B.Griffiths, *Expérience chrétienne, mystique hindoue*, p.89-90

²⁵⁰ B.Griffiths, *Expérience chrétienne, mystique hindoue*, p.92

²⁵¹ B.Griffiths, *Expérience chrétienne, mystique hindoue*, p.89

²⁵² B.Griffiths, *Expérience chrétienne, mystique hindoue*, p.91

²⁵³ B.Griffiths, *Expérience chrétienne, mystique hindoue*, p.97 (Père –Fils –pas une simple identité, mais une relation de connaissance et d'amour; pourtant « co-inhérence »-une seule nature)

avec lui.

Il convient de mentionner un autre point fort qui ressort de ces analyses. Il s'agit de la *pensée intuitive* qui provient de la faculté de l'Hindouisme à rechercher l'expérience intérieure mystique de l'Unité. Nous retrouvons, chez Griffith, la critique de rationalisme occidentale qui est présent chez la plupart des auteurs influencés par la pensée indienne et qui sert de leitmotiv à la pensée panikkarienne.

La pensée intuitive qui concilie le symbolisme, l'imagination et le monde des mythes permet la rencontre avec Dieu telle qu'on pouvait la concevoir à l'origine. Depuis l'origine, cette approche intuitive et « féminine » de la vérité, qui consiste précisément en une réflexion de l'esprit sur lui-même et qui représente une connaissance basée sur l'expérience du corps et des émotions, a été supplantée par le rationalisme « masculin ».²⁵⁴ Or justement la pensée intuitive nous permet de saisir les événements globalement dans leur ensemble, là où la pensée rationnelle nous limite à une approche segmentée incapable de compréhension totale.

Rééquilibrions notre pensée rationnelle avec une perception plus naturelle et intuitive, forme d'intelligence qui manque à notre connaissance. Griffiths nous y invite, en particulier du fait que la Bible, qui, à son sens, appartient essentiellement à ce monde du mythe, est donc une expression de l'esprit intuitif. Cela peut expliquer que, pour lui, la rencontre de ces deux traditions n'est pas simplement un enrichissement mais un retour « aux sources », à la pensée intuitive de la « mythologie » biblique.²⁵⁵

Parce que son expérience de *Sannyasi* lui a permis de dépasser ce monde et ses religions, il s'est senti appelé à témoigner de la vérité de cette Réalité, à être lui-même un « signe de ce qui est au-delà des signes ». C'est en ce sens qu'il a poursuivi sa mission en Inde jusqu'à sa mort en 1993, avec cette volonté de créer un monachisme chrétien dans le sillage de Monchanin et Le Saux.

²⁵⁴ B.Griffiths, *Expérience chrétienne, mystique hindou*, p.48

²⁵⁵ B.Griffiths, *Expérience chrétienne, mystique hindou*, p.36 «...l'histoire d'Adam et Eve au paradis est clairement un récit mythique...***.. et le récit de la Rédemption de l'homme, du Fils de Dieu fait homme, de sa mort et de sa résurrection, de sa descente en enfer, de son ascension au ciel et de sa venue dans la gloire à la fin des temps, est tout aussi clairement le langage de la mythologie » Voir aussi sa démonstration des mythes bibliques *Idem*, pp. 103 à 111.

Conclusion

L'approche de Griffith est beaucoup moins philosophique que celle de Monchanin. Sa réflexion était alimentée par le souci d'harmoniser les oppositions pour trouver une unité originelle. D'où aussi l'appel à la pensée intuitive, seule capable de mener vers « la Vérité », située selon lui au delà des religions.

Nous pouvons observer une certaine ambiguïté, au moins théorique, dans son interprétation de l'advaita. L'expérience de Jésus, qui sert de modèle à Griffiths, englobe à la fois l'identité de l'être et la communion d'amour (la doctrine trinitaire). Or l'homme chrétien expérimente la communion d'être, l'homme hindou, une identité. Et même si Griffith considère la non-dualité comme l'expression de lien archétypal entre l'homme et Dieu, la différence ontologique de deux expériences reste sans réponse, ramenée au plan d'une insuffisance terminologique. Néanmoins il semble affirmer qu'il existe une relation au cœur de la Réalité, l'Être n'étant pas seulement la conscience mais aussi l'amour.

Remarquons donc : son unité d'être auquel aspire tout homme n'a pas vraiment de fondement ontologique, il s'agit plutôt d'un lien spirituel, au-delà des clivages théoriques.

II.A.c) 5. Conclusion finale

Nous venons brièvement de présenter les tentatives antérieures semblables à celle de notre auteur : réconcilier l'Advaita indienne avec la spiritualité chrétienne. Cette démarche initiale de Raimon Panikkar a donc son histoire, qui elle-même n'est pas linéaire. Les prémices de cet aventure avait débuté avec les nouveaux convertis hindous et les bases d'une vraie analyse théologique et philosophique de l'hindouisme ont été posées par les jésuites belges dans les années vingt. Une expérience commune a été ensuite tenté par les *sanyasi* de l'Ashram de Saccinanada.

En tentant de vivre une expérience non-dualiste, ici dans le sens classique du terme, c'est-à-dire une expérience de la non-dualité de l'être, les auteurs apportent les conclusions divergentes concernant la possibilité d'une rencontre entre les deux traditions sur le terrain de l'expérience mystique. Maintes fois, Monchanin a exprimé ses difficultés à concilier l'advaita indienne avec la foi chrétienne en Dieu trinitaire et sa méfiance progressive est bien connue. Quelques affirmation de Le Saux semble aussi aller dans ce sens, tout en mettant l'accent sur l'expérience au delà des concepts intellectuels, une expérience qui ne semble pas laisser la place à l'altérité totale de Dieu.²⁵⁶ Même si ce dernier semble approcher parfois la notion du *coesse* de Monchanin, les divergences s'approfondissaient entre les deux hommes. Le Saux avançait toujours plus loin dans l'expérience d'advaita et Monchanin, jugé trop grec par ses collaborateurs, ne voulait pas aller au delà de la pensée. Pour lui, on ne pouvait pas séparer l'expérience du contexte intellectuelle dans lequel elle est vécu. La dimension intellectuelle de son expérience était centrale. Le Saux a poussé vers la séparation. Son expérience mystique de l'advaita lui a donné la certitude qu'il n'arrivera jamais à l'organiser en pensée. Il réussit à vivre pratiquement la synthèse car comme il nous dira : « *la réalité essentielle de l'advaita est au fond même de la distinction des aham (je, moi) des hommes et de chaque élément de la création, éléments de matière et d'espace, éléments de temps, de l'esprit pensant, car leurs distinctions et leur individualité ne sont qu'un autre nom – le nom dans le monde de la manifestation – de l'Epiphanie de Dieu, de la Liberté et de l'Amour divin, et à ce titre*

²⁵⁶ Le Saux présente à travers les Upanishad le chemin conduisant à la découverte du Soi. C'est à travers le *soi* que le Soi est découverte. Il s'appui en même temps sur l'être constitutivement *coesse*, la communion et donc aussi sur la Trinité... » la distinction et la diversité des consciences humaines ne sont en effet que le reflet et le signe de la diversité et de la distinction des « Trois » Consciennes personnelles au mystère de Dieu » *Sagesse hindoue, mystique chrétienne*, p.189... Ailleurs il affirme la relation constitutive de l'être : « L'être est essentiellement relation ab (de) et ad (vers) et (sans doute découvrira-t-on un jour cela même au constitutif le plus profond de l'atome.) » *Journal Intime*, p.283 (1960) ou encore « Je ne suis que dans un échange de Tu avec le Père ; Buber a raison, mais ce Tu ne nous divise ni ne nous sépare, car il n'est qu'un Esprit procédant ; et Gaudapada lui aussi a raison. » *Journal Intime*, p.133

profondément et éternellement réels »²⁵⁷. Il ne l'a pas réussi mentalement. Quant à Bede Griffiths, l'élaboration d'une réflexion sur la complémentarité des deux religions va probablement plus loin que la thèse de Monchanin, mais il le fait avec la conviction qu'il faut explorer l'Hindouisme au delà des signes et des apparences, noms et formes, comme l'a suggéré Le Saux. Lui non plus n'avancera pas plus loin sur la question ontologique. L'expérience où l'homme « se sait Un avec Dieu » et l'expérience de « communion d'amour » semblent représenter pour lui cette même unité sous jacente à toutes expériences religieuses, au delà des clivages théologiques.

Nous avons suivi l'exploration spirituelle de la non-dualité qui n'a pas pu, semble-t-il, dépasser la différence des arrières-plans philosophico-théologiques. Face à l'unité identifiant substantiellement le soi de l'homme et le Soi Absolu (dans le langage chrétien nous pouvons dire qu'elle identifie ontologiquement l'être de Dieu et celui de l'homme), nous avons la communion d'amour entre le Créateur et les créatures maintenant la distinction de l'être. Le Dieu biblique reste toujours le Dieu de la dualité paradoxale et relative. La théorie de l'image de Dieu dans l'homme laisse cette question ontologique sans réponse ou, comme chez Monchanin, elle fournit seulement la perspective à sa synontologie. Voyons quelle solution proposera Panikkar dans sa recherche dialogale. Nous avons pu comprendre que la personnalité de Dieu semble être essentielle pour la compréhension et de la coïncidence de l'unité et de la différence et de l'altérité totale de Dieu qui se donne. Dans ce sens, une lecture de l'*advaita* dans une perspective chrétienne évoque tout naturellement le mystère trinitaire dont nous analysons toutes les implications dans le chapitre suivant.

Les pionnières du rapprochement positif entre la notion trinitaire et advaitine sont les contemporains de Panikkar. Mais personne n'a vraiment franchi le pas de rendre ces deux notions équivalentes. Panikkar le fera à l'aide de sa méthode d'équivalence homéomorphique.

²⁵⁷ H. Le Saux, *Journal Intime*, p.146

II.B Trinité – Advaita – Cosmothéandrisme de Panikkar

Nous avons anticipé en disant que la philosophie interculturelle de Raimon Panikkar trouve ses racines dans son engagement inter-religieux. C'est dans le contexte du dialogue hindou-chrétien qu'il élabore sa thèse d'une réalité cosmothéandrique, appuyée par une ontologie relationnelle. C'est dans ce même contexte qu'il découvre *l'autre* en tant que *soi*. C'est en se confrontant à l'expérience de la non-dualité qu'il découvre la structure trinitaire du tout.

Nous avons pu voir dans la partie précédente que l'idée de trouver dans la notion trinitaire le point d'une rencontre entre deux modèles de pensée très différents n'est pas une pensée qui soit originale à Panikkar. Dans la continuité de l'approche « mystique » développée par ses contemporains, Panikkar va associer la notion de la non-dualité à celle de la Trinité. Selon lui, les deux sont compatibles, car elles témoignent de l'ineffabilité du mystère ultime. Mais la Trinité représente, aux yeux de Panikkar, plus qu'une relation entre le Père, le Fils et le Saint Esprit. Il est vrai que premièrement il reprend un des aspects de son principe relationnel pour concevoir à sa façon la rencontre entre le divin et l'humain. Mais en même temps, il le l'étendra à la rencontre avec la réalité, avec « l'autre », avec « le tout ». Là se trouvent les racines de sa pensée dialogique, que nous explorerons dans la deuxième partie de notre travail. Nous proposons d'abord une analyse de deux oeuvres majeures traitant la question trinitaire pour voir son interprétation singulière.

Panikkar arrive en Inde comme un prêtre-théologien catholique, il en partira comme un philosophe spirituel. Dès le début, il s'engage avec la volonté de rendre le message chrétien accessible à l'esprit hindou et veut trouver ainsi le terrain d'une rencontre féconde. Mais dès le début, il est aussi persuadé de la valeur salvifique de l'hindouisme. Et même si la volonté du dialogue jaillit encore à cette époque de la conviction de l'universalité du christianisme, il va s'orienter progressivement dans une voie du pluralisme religieux.

Durant ces premières années en Inde, le dialogue théologique domine ses pensées comme en témoignent de nombreux articles ou livres. Il multiplie des études comparatistes concernant les conceptions religieuses et philosophiques de deux traditions. Il s'efforce d'établir un terrain commun pour un dialogue fécond, sans supprimer les différences.

Aussi, pour tout ce qui ne concerne pas directement notre volonté de détecter dans sa pensée théologique, le germe de la future relativité culturelle, nous renverrons le lecteur vers les

publications consacrées à ce sujet.

Ce qui nous intéresse c'est son interprétation de la Trinité en rapport avec la non-dualité. Déjà dans sa thèse en théologie (1961), publiée en 1964 sous le titre *The Unknown Christ of Hindouisme*²⁵⁸, Panikkar aborde ce thème à partir de la relation du Fils au Père constituant le point de rapprochement avec la pensée hindoue. Mais son développement majeur apparaît dans le livre *The Trinity and the Religious Experience of Man*²⁵⁹ en 1973. Il y présente la structure trinitaire, c'est-à-dire relationnelle de la réalité, à travers laquelle se développera son interprétation non seulement du dogme chrétien mais aussi de la religion, de la philosophie, de l'histoire, du dialogue interreligieux et de la culture.²⁶⁰

II.B. a) Christ caché de l'hindouisme, Dieu et le monde selon le Brahma-Sutra

La première œuvre qui nous introduit dans la problématique trinitaire chez Raimon Panikkar remonte à la fin des années cinquante. Même s'il s'agit d'une thèse en théologie, Panikkar nous livre une étude philosophique, basée sur sa recherche personnelle. En s'appuyant sur la tradition philosophique de l'Inde, mais dans une formulation censée être intelligible pour la pensée occidentale, il propose une interprétation des rapports entre Dieu et le monde dans laquelle chacun pouvait se retrouver. Examinons d'abord comment a-t-il procédé.

Nous découvrirons progressivement qu'il nous y invite par la découverte de la réalité sous-jacente, ou sur-existante, dont parlent les deux traditions, à savoir la réalité divine. Effectivement la plupart des écoles de pensée se réfèrent à ce « quelque chose », pour lequel il donne les indications suivantes.

Panikkar présente d'abord quelques implications dialectiques de l'hypothèse que ce Dieu existe. « *S'il y a un Dieu, le reste de la réalité, jusque dans les recoins les plus cachés de l'univers, ainsi que toute activité humaine, ne peuvent demeurer indépendants de cette*

²⁵⁸ La dissertation en théologie était soutenue en 1961 à l'Université de Latran à Rome. En 1964 elle fut publiée sous le titre *The Unknown Christ of Hindouisme* (Danton, Longman & Todd, London) et rééditée en 1968 et 1977. Une autre version, révisée et élargie, est parue à Londres avec le sous-titre *Towards an Ecumenical Christophany* (Danton, Longman & Todd,) en 1981 et en Inde en 1982 (Asian Trading Corporation, Bangalore).

²⁵⁹ Danton, Longman & Todd, London, 1973 ; Orbis Books, Maryknoll, N.Y, 1973. Le livre est d'abord apparu comme l'article intitulé "Toward an Ecumenical Theandric Spirituality", *Journal of Ecumenical Studies*, 5 (1968) pp.507-534 et plus tard révisé, pour devenir un livre, *The Trinity and World Religions*, The Christian Literature Society, Madras, 1970

²⁶⁰ Voir l'article de E.H.Coussins, *Panikkar's Advaitic Trinitarianism*, dans J. Prabhu (éd.), *The intercultural Challenge of Raimon Panikkar* pp. 119-130. Voir aussi R.de Smet, *Le problème d'une théologie hindou-chrétienne selon Raymond Panikkar*, pp.21-24; 33-47

existence; ils ne peuvent même pas y être indifférents.....Si Dieu existe, il existe indépendamment de la connaissance que j'ai de lui....S'il y a un Dieu, il ne peut être compris par aucun intellect humain; il transcende nécessairement toutes les forces humaines, toutes les possibilités de l'homme, car, s'il existe, il est plus que l'homme. Il ne peut être transparent et pleinement connaissable que pour lui-même. Pour nous, il est un mystère, au vrai sens du mot.....D'autre part, s'il y a un Dieu, bien qu'il transcende la raison (et l'homme) et que son essence soit incompréhensible, cet être matériel-spirituel qu'est l'homme doit pourtant avoir de lui une approche existentielle consciente, approche qui n'est pas le résultat d'un haut développement intellectuel difficile à attendre, et que seuls des gens « instruits » et « très cultivés » seraient susceptibles d'acquérir, mais approche qui va de pair, au contraire, avec la maturité normale d'un être humain.... Si Dieu existe, son existence doit jouer non seulement d'une priorité gnoséologique, mais aussi d'une priorité ontologique : il est Fondement, l'Absolu, le Principe... de Tout. Il est aussi Fin et Achèvement. Il est l'éternel et pur Fondement ontologique de toutes choses.... S'il y a un Dieu, rien n'existe hors de lui ni même au-dessous de lui. Il n'y a rien qui soit in-dé-pendant de lui ou en dehors de lui... Si Dieu existe, il est le « Je » et nous sommes le « il ». Chacun d'entre nous est le « Tu es » prononcé par le « Je suis ».... S'il y a un Dieu, sa relation avec moi ne peut être une relation abstraite, « universelle », mais une relation réelle, concrète, définie, constitutive, existentielle... » Si Dieu existe cette hypothèse est le fondement sous-jacent de tout l'univers ainsi que de tout notre être et de tout notre agir. »²⁶¹

Cette réalité divine serait alors Dieu essentiellement inaccessible à l'intelligence humaine, qui, comme il dira plus tard, serait « ni un –ni deux » avec le monde. Ces hypothèses furent publiées dans un article en 1956 : on y trouve le germe de la future relationalité et interdépendance de tout. Son but est, comme nous l'avons dit, de trouver un terrain commun pour un dialogue fécond. Dès le départ, la question de la vérité laisse la place à la recherche d'une harmonie interreligieuse.

En conséquence, Panikkar s'intéresse à l'exégèse du *Brahma-sutra* (I, 1, 2.)²⁶² ou Panikkar dépasse des interprétations traditionnelles de Sankhara. Ses livres ont explicitement comme visée de ne pas s'inscrire dans la lignée des commentaires complets des textes selon les

²⁶¹ Ramon Panikkar, *Le Christe caché de l'hindouisme*, Centurion, Paris, 1964, pp.103-106

²⁶² Les *Brahma-sutra* ou *Vedanta-sutra* sont des « aphorismes » sur le brahman qui prennent comme base les dernières parties du *Véda*-les *Upanishad*. Il s'agit d'un recueil de 555 sutra qu'on date dans les premiers siècles après Jésus-Christ.

canons traditionnels de la philosophie indienne ni de comparer les textes entre eux. Lui, au contraire, essaye d'exprimer son intuition propre, à l'aide de divers concepts, tout en sachant qu'il faut quand même étudier ces textes dans leur contexte. Panikkar restera aussi persuadé que ses intuitions s'inscrivent dans un certain approfondissement de la tradition chrétienne.

Le texte du *Brahma-sutra* traite de problèmes philosophiques essentiels : l'Absolu, le monde et leurs rapports réciproques. C'est aussi sur ce texte que repose toute la structure de la spéculation philosophique indienne. Il n'est donc pas étonnant que, sur la base de ce texte, Panikkar veuille présenter quelques considérations métaphysiques de la philosophie indienne, qui, selon lui, peuvent proposer une nouvelle approche de l'argument cosmologique de l'existence de Dieu. Le texte du *Brahma-sutra* lui sert aussi d'introduction à un aspect particulier de la thématique chrétienne de la Trinité, qui souligne le lien réciproque entre le monde et la divinité, le Christ. Suivant la méthode d'analogie, voilà comment se présente le problème commun aux deux traditions.²⁶³

Selon le texte de *Brahma-sutra*, *Brahman* est la cause totale et ultime du monde . Il est « ce » dont tout est sorti et « ce » à quoi tout fera le retour.²⁶⁴ Et même si la préoccupation dominante de la philosophie védantique n'est pas *Brahman* mais *atman* (autrement dit la priorité psychologie de la préoccupation concernant « le moi »), il s'avère important pour Panikkar de savoir s'il s'agit dans cette affirmation de la définition de l'essence de Brahman ?? ou de ses accidents ?? . Nous allons comprendre pourquoi.

Panikkar se réfère d'abord au commentaire de Sankara, qui fait autorité. Sankara, on l'a vu, parle de *Brahman* comme « *de ce dont procède l'origine de ce monde* », en affirmant la nécessité des Ecritures pour parvenir à sa connaissance. Il ne rejette pas la connaissance par les sens en soi, seulement comme le moyen de parvenir à *Brahman*. La connaissance de *Brahman* trouve son apothéose dans l'expérience (l'intuition advaitine) qui se joint à l'écriture. Panikkar résume le commentaire de Sankara de la façon suivante :

1) *Brahman* est la cause, c'est-à-dire la cause de l'origination, de la sustentation et de la destruction de ce monde

2) Cette cause ne peut-être inférée à l'aide d'aucune connaissance valable, car –

²⁶³ Pour cette exégèse voir aussi R.Panikkar, *Maya e Apocalisse*, pp.291-350

²⁶⁴ Panikkar, *Le Christ caché de l'hindouisme*, p.107

- 3) Cette cause n'est pas l'objet de connaissance par les sens, mais –
- 4) elle est objet des textes du Védânta. –
- 5) Enfin, on en fait la découverte à l'aide d'une expérience spéciale: l'intuition advaitine.²⁶⁵

Sankara ne dit rien de la nature de la cause, de la façon dont la cause est cause, ni de la nature de ses effets. Bien qu'il accepte explicitement *Brahman* comme cause du monde, il ne dit pas que l'effet de *Brahman*, c'est l'être du monde. L'être, c'est uniquement *Brahman*. L'effet n'est rien d'autre alors qu'une conséquence particulière de la cause elle-même. (théorie de l'effet préexistant dans la cause)²⁶⁶.

Le commentaire que fournit Panikkar se développe autour de trois axes : 1) désir de connaître *Brahman*, 2) *Brahman* comme étant « ce de quoi procède l'origine de l'univers » 3) La connaissance de *Brahman* par l'Écriture. Mais c'est le désir de connaître *Brahman* qui prend, chez notre auteur, la plus grande importance.

Dans nos analyses précédentes, nous avons déjà aperçu que la définition de l'essence de *Brahman* reste inintelligible tant que nous ne sommes pas *Brahman* nous-mêmes. Le second sutra fournit seulement une description dynamique: « *Telle est la réponse du Sutra : ce Brahman que vous désirez connaître, ce Brahman que vous conjecturez et que vous n'avez cependant pas « réalisé », que vous ne connaissez que dans votre désir et en tant qu'objet de désir, et non en tant qu'objet de connaissance, ce Brahman c'est cela d'où procède l'origine de ceci, cela qui maintient ceci dans l'existence : ceci, c'est-à-dire votre propre désir, tout ce que vous connaissez, tout ce que vous pouvez imaginer ; il est la cause de tout ce que vous pouvez appeler « ceci », c'est-à-dire de ce monde* »²⁶⁷

Pour Panikkar, ce sutra fait d'abord apparaître la contingence du monde, le fait métaphysique que ce monde a besoin d'un Fondement, d'une Cause et le désir des êtres contingents de le connaître. « *Votre connaissance va plus loin encore puisque vous “comprenez” que ce monde peut avoir une origine et semble appeler une cause. Vous désirez connaître Brahman parce que le monde que vous connaissez n'est pas Brahman . Si le monde était l'Absolu vous n'éprouveriez aucun désir de connaître autre chose. On découvre que ce « ceci » n'a pas en*

²⁶⁵ R. Panikkar, *Le Christ caché de l'hindouisme*, p.113

²⁶⁶ Ce raisonnement est en détail analysé et commenté par J.Dandoy.

²⁶⁷ Cité par Panikkar, *Le Christ caché de l'hindouisme*, p.119

lui-même sa propre Origine, son propre fondement. » dit Panikkar.²⁶⁸ La connaissance que l'on a d'une chose porte avec elle la connaissance qu'elle n'est pas à soi-même sa propre cause. Elle fait apparaître la contingence.

Résumons : l'existence de Dieu n'est pas prouvée, on ne sait rien de son essence. Soit le monde est lui-même sa propre cause, soit il en demande une autre. S'il est lui-même sa propre cause, le monde n'est pas « ceci » que nous découvrons comme contingent. Les êtres sont des êtres et non l'Être, parce qu'ils sont en devenir. Panikkar affirme, que les choses sont des « choses » parce qu'elles proviennent « de » et vont « vers ».²⁶⁹ Alors le monde n'est pas sa propre cause et ceci s'avère être une vérité rationnelle.

Ce qui implique directement un lien avec le désir des êtres contingents . A partir du constat de la différence entre le désir de connaître *Brahman* et sa vraie connaissance ou encore entre la « grâce » du désir et le don de la réalisation, Panikkar attribue à ce désir une sorte de connaissance qui sert de pont pour arriver à la connaissance réelle de *Brahman*. Sur le plan philosophique, il y a déjà dans le désir au moins une communication, un lien entre *Brahman* et l'homme et, en allant plus loin, entre les philosophies indienne et occidentale. Précisons maintenant ce « terrain commun » représenté par le désir de connaître *Brahman*.

Le désir des êtres contingents implique à la fois une certaine connaissance de *Brahman*, mais aussi la connaissance de la contingence du monde. La question reste alors toujours posée : Est-ce parce que nous avons découvert la contingence du monde que nous éprouvons le désir de connaître *Brahman* ou au contraire avons-nous découvert la contingence, parce que nous avons en nous ce désir qui nous pousse ? En résumé quel est l'élément qui se manifeste en premier : la connaissance (de la contingence) ou le désir (de *Brahman*) ?

Cette interrogation démontre la relation intrinsèque entre la connaissance et le désir et le caractère existentiel de la philosophie indienne sur lequel Panikkar construira sa recherche. Est-ce un désir situé hors de la connaissance qui nous incite à connaître ou une connaissance qui nous incite à désirer ? Les deux, répond Panikkar, en développant une réflexion sur la nature même de ce désir.

²⁶⁸R.Panikkar, *Le Christ caché de l'hindouisme*, pp.119

²⁶⁹Ontonomie – contingence de la « chose » ; voir R.Panikkar, « *Le concept d'ontonomie* », *Proceeding of the Xith Congress of Philosophy*, 3, Bruxelles, 1953, p. 182 sq

L'existence de ce désir permet à l'homme de quitter le domaine des pures possibilités pour entrer dans celui de la réalité. Par rapport à notre sujet, rappelons le, il ouvre la possibilité d'une cause à l'existence du monde et le caractère non-contradictoire de cette cause. Mais ce désir a pour Panikkar encore - et surtout - un autre rôle . Il est le point de rencontre avec la transcendance, le point de communion avec le Brahman. Il a une structure ontologique et représente la nature particulière de la créature humaine ²⁷⁰. Il ne s'agit ni d'une simple connaissance ni d'un pur désir mais de « *cet élément humain très particulier appelé Jijnasa, qui est à la fois désir de connaître et connaissance qui incite au désir.* »²⁷¹ Ajoutons que ce désir ne peut être qu'expérimenter.

Ceci nous amène au rapport que Panikkar établit entre la connaissance rationnelle et la connaissance naturelle. Avec les affirmations exposées plus haut se pose le problème de statut de la connaissance. Les conclusions auxquelles nous sommes parvenus, à savoir la connaissance de Brahman en tant que cause de quoi procède l'univers, sont-elles de l'ordre de la connaissance naturelle et rationnelle ou nous sont-elles inspirées par la révélation ? Comment se présente alors, dans cette perspective, l'argument cosmologique de l'existence de Dieu ?

Toutes les écoles philosophiques autant occidentales qu'indiennes reconnaissent qu'au delà des sens, nous sommes doués d'une raison, liée sous une forme ou sous une autre à la perception et à la sensation. Mais la raison ne transcende pas essentiellement la connaissance par les sens. Si nous réduisons la raison au niveau du monde empirique, nous avons besoin d'un autre mode de connaissance. Panikkar fait allusion ici à ce qu'il appellera plus tard l'intuition ou l'expérience cosmothéandrique. Au delà de la connaissance par la raison et par les sens , il y a ce que les scolastiques appelaient « l'intellectus » et nous aujourd'hui la foi (la connaissance de l'univers suprasensible) ou l'intuition (l'expérience suprasensible) . Seule la Foi semble pouvoir porter l'homme en dehors du monde empirique de la raison et lui permet d'accéder à la vérité transcendantale. Au moins c'est la conviction essentielle de Panikkar. C'est l'ensemble de ces connaissances qui fait apparaître à l'homme la réalité dans toute sa complexité et qui représente à sa façon la relationalité de la réalité, le sujet constant de son œuvre. Mais n'anticipons pas.

²⁷⁰ Il sert aussi d'argument pour l'existence de Dieu et pour notre contingence.

²⁷¹ R. Panikkar, *Le Christ caché de l'hindouisme*, p.124

C'est donc par la Foi ou par l'Intuition que nous pouvons, dans toute vraie religion, dépasser le monde empirique de la raison et parvenir à la réalisation divine. La difficulté tient en partie au fait que l'hindouisme ne distingue pas clairement la raison et la foi.²⁷² Son approche intuitive et non pas rationnelle s'explique aussi, selon Panikkar, par le fait que l'esprit hindou n'éprouve pas le besoin de rechercher des preuves de l'existence de Dieu puisqu'il a adopté cette existence comme postulat de départ ; c'est pourquoi les voies de l'immanence exercent sur lui plus d'attrait que celles de la transcendance. Pourtant, l'Hindouisme est contraint d'en appeler à la raison dans son dilemme entre le Brahman absolu, qui fait appel à l'intellect, et Brahman différencié, la cause du monde, objet de l'adoration des hommes.²⁷³

Il reste que, entre ce monde et Brahman, existe une relation d'effet à cause. Nous avons atteint la Cause, comme cause du monde, mais pas encore le Brahman. Panikkar propose alors de suivre d'abord la remontée du monde à sa Cause et ensuite son identification avec Brahman : « *Nous voulons transcender le monde parce que nous découvrons que le monde n'est pas l'Absolu, mais qu'il est contingent. Et l'existence supérieure, « prouvée » par le désir, nous conduit à aller à elle-même et donc à transcender le monde. C'est donc Dieu qui nous fait transcender le monde et en découvrir la cause. Et même si Dieu nous éclaire, la vérité que nous atteignons ne dépasse pas notre pouvoir naturel de connaissance.* »²⁷⁴

Avant de pouvoir suivre le cheminement de la pensée qui va de la cause à Brahman, regardons comment Panikkar présente l'identification de Dieu et de Brahman. Au terme d'une spéculation philosophico-théologique, Brahma se situe à la limite de l'intellect et même un peu au-delà. Dieu, lui, se situe au terme de l'adoration des hommes et en tant que tel, il ne peut pas être une base abstraite de l'être. Il doit être une personne, un « JE ». Pourtant Brahman et Dieu représentent dans la pensée indienne la même réalité.²⁷⁵ Du point de vue

²⁷². Pourtant si la raison nous éclaire sur ce monde, ce sont bien la Foi et l'Intuition qui peuvent nous éclairer sur sa cause ; dans cet aspect comme dans les autres, Panikkar n'établit pas de limite à la présence du Christ. Il mettra aussi en place la notion des équivalents homéomorphiques pour comprendre les catégories réciproques et éclaircir le raisonnement mutuel.

²⁷³ Il est à constater que Panikkar ne s'attarde pas ici sur le fait que l'esprit chrétien n'a pas non plus besoin de rechercher des preuves pour prouver l'existence de Dieu, mais pour en donner une élucidation rationnelle.

²⁷⁴ R.Panikkar, *Le Christ caché de l'hindouisme*, p.135

²⁷⁵ Pareille question s'est posée avec l'Atman. « L'Esprit indien découvre d'un côté l'Atman (âme) et de l'autre, en Brahman, le fondement du monde. Ils sont l'un et l'autre ultimes dans leur domaine propre. Or ces deux domaines, l'anthropologique et le cosmologique ne sont pas si éloignés, ni séparés, ils invitent même à une synthèse et à une union plus élevées. Dans la philosophie indienne on y parvient par l'équation : Atman-Brahman. Or si Brahman est la découverte du jnânâmarâga et si, en un sens, Atman est le premier postulat du

essentialiste (*ens commune X ens reale*) et même en suivant l'homme dans sa recherche de l'Être, on peut effectivement établir les distinctions. « *Le fondement du monde n'est pas seulement transcendant ; il est aussi source, principe, origine, cause ; c'est ce sommet qui soutient, maintient, produit les autres êtres. Si Brahman est l'Un, Dieu est l'Autre.* »²⁷⁶

Panikkar comprend que la voie de Brahman est plus sensible à l'identité, à l'immanence et à l'unité (identité sous-jacente) ; la voie de Dieu est plus ouverte à la diversité, à la transcendance, aux différences, à la particularité de chaque être. Les deux conceptions ne s'harmonisent guère et pourtant, considérées du point de vue existentiel, elles désignent la même chose : Être, Vérité, Ultime, Absolu. Elles désignent la même réalité, vue sous deux angles pratiquement opposés : une approche conceptuelle et la divergence d'ordre d'essence et une approche vitale, vers l'Ultime même, au-dessus de tout concept. Nous pouvons déjà voir que le niveau existentiel se situe au premier plan du raisonnement panikkarien.

Revenons à sa question qu'il se pose : la Cause du monde est-elle identique au *Brahman* ou est-elle différente ? Le Védântisme indien n'a pas identifié absolument cette Cause du monde avec Brahman, nous dit et explique la raison philosophique ; de ce fait : « *Si nous rendons Brahman responsable de ce monde, sans discrimination, si nous lions Brahman au monde, il apparaît assez difficile d'affirmer sa transcendance et même son caractère absolu. Il semble alors relié au monde et dépendant de lui ; mais un Brahman dépendant, un absolu relatif sont de pures contradictions dans le cadre d'une ontologie atmavadine. D'autre part, une absence totale de toute relation rendrait Brahman superflu et contredirait tout ce que nous avons dit jusqu'ici (et en particulier notre sutra) : notre Cause Première n'est première en effet que parce qu'elle est Ultime.* »²⁷⁷ Ainsi ni le dualisme, ni le monisme ne peuvent fournir de réponse à ce problème. Panikkar va prouver ainsi à plusieurs reprises que le vedantisme indien n'est pas moniste. Il y a l'identité (s'il est Brahman, il est nécessairement la Cause Première du tout) et la diversité (si la Cause Première n'était pas d'une « nature » absolument différente du monde, elle ne pourrait pas avoir les caractéristique de la Cause Première). Effectivement leur synthèse non contradictoire est un défi pour toute vraie métaphysique. Mais la part du mystère que laissent les deux religions dans leurs dissolutions finales est dépassée par l'intuition panikkarienne de la complémentarité.

karmamarga, Dieu, quel que soit son nom, mais néanmoins considéré comme être personnel, est la condition et la fin du bhaktimarga ». Panikkar, *Le Christ caché de l'hindouisme*, p 140 Sujet développé dans Trinité.

²⁷⁶ R. Panikkar, *Le Christ caché de l'hindouisme*, pp. 139-141

²⁷⁷ R. Panikkar, *Le Christ caché de l'hindouisme*, p. 143

Peut-on parvenir alors à la connaissance de Brahman, à partir de la reconnaissance d'une Cause Première ? Panikkar fait cette proposition²⁷⁸ : ce monde a besoin d'un fondement et ce fondement doit être ultime et distinct de ce monde. Ce fondement existe, au moins dans la mesure où ce monde existe et notre raison l'exige. Sa nature dépasse les possibilités de notre connaissance, bien que nous puissions affirmer qu'il existe et qu'il est « distinct » du monde.

Nous en venons maintenant au rapport de l'Advaita indien à la Trinité. Dans la recherche d'un lien ontologique nécessaire entre Brahman-Absolu et Dieu-Créateur dans la pensée hindoue, Panikkar est convaincu que nous sommes en face du même problème que pour la Trinité chrétienne. Il nous présente d'abord la conception hindoue d'Isvara.²⁷⁹

Après une longue évolution²⁸⁰, le rôle et la nature d'Isvara se sont établis dans la pensée hindoue ainsi :

- Brahman est transcendant de manière si absolue qu'il est le pur silence, le pur néant, ainsi il est antérieur à l'être. Son existence et sa conscience, qui supposent une certaine relation, c'est Isvara.
- Brahman ne peut être une personne car il lui faudrait alors entretenir des rapports et cela mettrait en cause son caractère absolu. C'est Isvara qui est son aspect personnel.
- Brahman ne peut pas être créateur de l'univers, du fait de sa transcendance absolue. C'est Isvara qui est le Créateur du monde.
- Brahman n'appelle pas le monde à son origine ni à sa réalité. Les fonctions de la grâce du Seigneur, la destruction de la maya, la connaissance de Brahman sont celles d'Isvara.
- Brahman est nirguna (dépourvu d'attributs) ; on pourrait aller jusqu'à dire que Brahman est Brahman mais ne sait pas qu'il l'est, donc en un sens Brahman n'est pas. Isvara est Brahman et il sait qu'il est Brahman. Les âmes sont Brahman mais elles ne le savent pas non plus, cela leur sera révélé par Isvara. Isvara est donc le Dieu qui agit et auquel aspirent les créatures en répondant à son appel.
- Brahman est tellement immuable que les Avatars de la divinité sont des apparitions d'Isvara.
- En fait Isvara fonde la transcendance et l'immanence de Brahman ; il est distinct et identique à Brahman.

²⁷⁸ R. Panikkar, *Le Christ caché de l'hindouisme*, p.151

²⁷⁹ Explication d'Isvara R. Panikkar, *Le Christ caché de l'hindouisme* pp. 152-158, de Smet, p.34

²⁸⁰ Bref exposé présenté par Panikkar, *Le Christ caché de l'hindouisme*, pp. 153-154; voir aussi O.Lacombe, *Idem*, pp. 218-328, *L'absolu impersonnel et le dieu personnel – Brahma et Isvara*.

De là, Panikkar propose sa propre interprétation du *sutra* : « *Brahman, ou Dieu, ou la divinité existe; il est absolu, et il est par conséquent sans lien, immuable, unique, simple, vraiment nirguna. Le monde, ou cet univers, existe avec tous ses êtres divers qui vont des dieux à la matière, et il possède tous les attributs que Brahman n'a pas et ne peut pas avoir; il est susceptible de changement, multiple, composite, vraiment saguna. Il existe entre Brahman et le monde un rapport « X » qui est cause, médiateur ou quelque chose d'analogue...()* »²⁸¹

Mais cependant ce rapport peut nous amener au dualisme ou au monisme, qui détruiraient à la fois *Brahman* et le monde. S'il n'y a aucun lien, alors le dualisme détruit *Brahman* et le monde (le monde devient en effet un absolu équivalent et indépendant de *Brahman* qui alors n'est plus l'ultime) ; s'il y a un lien, le monisme n'a plus de sens et les deux sont à nouveau détruits ; pour une solution dialectique reste à admettre « un lien », jusqu'à présent inconnu, qui relie, sans enchaîner et sans élever l'un avec l'autre. C'est ici que Panikkar propose sa propre interprétation d'*Isvara*.

Sans suivre l'évolution de cette notion dans ses œuvres ultérieures, nous devons faire une parenthèse théologique et nous arrêter sur son assimilation d'*Isvara* avec Jésus Christ.²⁸² « *Cela de quoi procèdent toutes choses et à quoi toutes choses font retour et par quoi toutes choses sont ce « cela » est Dieu ; mais ce n'est pas primo et per se une Divinité silencieuse. [...] mais véritable Isvara, Dieu le Fils, le Logos, le Christ.* »²⁸³ Ce Dieu est effectivement identique à l'Absolu, mais il en est aussi distinct comme son expression. La partie qui reflète la Divinité en est distincte, mais en même temps, il n'y a pas d'absence d'identité substantielle « *car le Logos possède toute la nature divine que possède le Père, source de la Divinité.* »²⁸⁴ Ainsi notre auteur peut-il constater que « *l'intuition védantique que Brahman est transcendant, absolu, sans relation avec le monde et cependant cause du monde en Isvara correspond à autre chose qu'une simple hypothèse rationnelle de travail [...]. Elle provient d'un instinct théologique authentique....* »²⁸⁵ Et même si Sankara et les autres docteurs védantins n'ont pas trouvé une réponse philosophiquement satisfaisante, pour notre auteur, au

²⁸¹ R.Panikkar, *Le Christ caché de l'hindouisme*, p. 157

²⁸² Voir R. de Smet, *Le problème d'une théologie hindou-chrétienne selon Raymond Panikkar*, p.35

²⁸³ Panikkar, *Le Christ caché de l'hindouisme*, p.159

²⁸⁴ Panikkar, *Le Christ caché de l'hindouisme*, p.161

²⁸⁵ Panikkar, *Le Christ caché de l'hindouisme*, p. 163

rapport entre les deux aspects, ils ont néanmoins affirmé qu'il s'agit bien du même Unique et Ultime.²⁸⁶ De ce fait, pour Panikkar, le sutra nous fait réellement remonter à Brahman comme cause du monde, mais il nous conduit à Dieu le Père, par Dieu le Fils.²⁸⁷

L'Isvara - Christ de Panikkar répond alors aux exigences du texte et donne une réponse à toutes les difficultés du rapport de Brahman et du monde. A ce moment là encore Panikkar intègre la conviction de Johans, que le Christ chrétien est la réponse aux aspirations les plus profondes de l'Inde. Mais il nous introduit déjà à sa future logique trinitaire panikkarienne. « *Cela de quoi procède ce monde, vers quoi il retourne et par quoi il est soutenu, ce « cela », c'est le Christ.* » affirme Panikkar.²⁸⁸ Ajoutons : compris dans la logique trinitaire.²⁸⁹!! Comme le titre du livre le laisse entendre, Panikkar part du postulat que la présence du Christ (Dieu) est effective dans l'hindouisme et tente de le prouver. « *Au plan philosophique d'abord, la place faite à Isvara dans le Védanta, son existence en vue d'un rôle qui paraît nécessaire à l'esprit philosophique pour expliquer et relier Dieu et le monde sans compromettre le caractère absolu du premier et relatif du second, cette place c'est le Christ qui l'occupe dans la pensée chrétienne.* »²⁹⁰ Mais, pour parler du Christ à la philosophie indienne, il faut trouver une manière intelligible pour elle²⁹¹. Comment concilier le Christ historique et concret du christianisme, qui est inséparable de sa divinité et de sa dimension cosmique, avec les religions qui ne reconnaissent pas une conception linéaire de l'histoire ? Panikkar se heurte là à un obstacle récurrent entre les deux religions, auquel tous les penseurs ont été ou seront confrontés dans l'étude des religions cosmiques et acosmiques. Comme les autres auteurs, il s'est aidé de l'aspect trinitaire ou la rencontre peut avoir lieu en l'Esprit. L'Esprit, comme la représentation d'une immanence de Dieu, peut être bien compris par les Hindous. La notion trinitaire permet d'éviter de chercher le Christ en son aspect historique. On trouve cet Esprit dans toutes les religions, pour les Chrétiens c'est l'Esprit du Christ mais

²⁸⁶ Rappelons que l'Isvara de Sankara n'est plus l'absolu, il est essentiellement saguna ; Sankara accentue les différences entre les deux pour préserver la pureté du Brahman. L'Isvara de Ramanuja est identifié au Brahman pour qu'Isvara puisse sauvegarder la réalité du monde. La création est le corps d'Absolu. Etc. Voir Johans, Lacombe.

²⁸⁷ De Smet, qui a suivi son évolution théologique de très près, indique que Panikkar, dès 1961, distingue le brahman neutre, impersonnel, Absolu, indépendant du monde d'un brahman plus proche de l'idée d'un Dieu personnel. *Der Ishvara des Vedanta*, pp.447-450; *Maya et Apocalisse*, pp.340-345. Mais problème de Ishvara abordé dans d'autres ouvrages de cette époque *Le mystère du culte* etc.

²⁸⁸ R.Panikar, *Le Christ caché de l'hindouisme*, p.165

²⁸⁹ Effectivement Christ au centre de la Trinité prend une signification différente de celle de la dévotion classique.

L'accent est mis sur son origine ontologique. Voir plus loin.

²⁹⁰ R. Panikkar, *Le Christ caché de l'hindouisme*, p.165

²⁹¹ R. Panikkar a déjà traité ce sujet dans « *La demitologizzazione nell'incontro del Cristianesimo con l'Induisme* » Archivio di Filosofia, Padoue, 1961, pp.243-266

« ils n'insisteront pas sur cette connaissance comme étant nécessaire pour la rencontre, pas plus que les Hindous n'empêcheront l'Esprit de souffler là où il veut ».²⁹² Panikkar propose d'ailleurs de rester à une conception générale de l'Esprit pour le dialogue afin d'éviter cet obstacle qu'est l'historicité de Jésus de Nazareth.²⁹³

Approcher le Christ par son aspect historique, c'est donc se condamner à une incompréhension radicale. Mais au niveau existentiel Panikkar est convaincu que le Christ était déjà à l'œuvre dans l'inspiration des Ecritures.

Si Le Saux et Griffiths ont cherché et essayé de montrer que l'expérience religieuse des Hindous peut les conduire jusqu'au Dieu (Christ), Panikkar veut faire surgir, de l'Hindouisme, un Christ qui y est déjà présent, comme il est présent dans toute religion authentique.²⁹⁴

Il défendra à des nombreuses occasions cette position qui dépasse le cadre traditionnel de l'orthodoxie catholique et deviendra, comme nous l'avons signalé dans l'introduction, le grand inspirateur des débats théologiques sur la théologie hindou-chrétienne.²⁹⁵

Il nous semblait important de suivre en détail ce raisonnement qui est animé par la volonté de complémentarité. Signalons de nouveau que Panikkar propose une interprétation personnelle d'Ishvara et donc n'identifie pas directement le Christ avec l'Ishvara de la tradition indienne.

Pour expliquer le principe de sa démarche, Panikkar s'appuie sur l'exemple de Saint Thomas qui accomplissait une mission théologique d'explication des vérités chrétiennes avec le cadre

²⁹² R. Panikkar, *Le Christe caché de l'hindouisme*, p.49

²⁹³ Cette notion va évoluer plus tard vers l'affirmation que l'action du Christ ne se limite pas à Jésus de Nazareth. Voir R. Panikkar, *Herméneutique de la liberté de la religion*. Voir aussi J. Dupuis, *Vers une théologie chrétienne*, p. 278 qui parle de l'évolution de Panikkar, à ses débuts inclusivistes, en séparant le « Christ inconnu » qui peut être dans chaque religion et le « Jésus de Nazareth » ressuscité.

²⁹⁴ Panikkar estime que l'on peut comprendre l'Hindouisme en l'assimilant à une religion surnaturelle, qui n'en possède pas toutes les caractéristiques mais qui peut être considérée comme telle par l'inspiration divine des esprits humains qui l'ont produite ainsi que sa recherche du Salut et de l'Union à Dieu. C'est ainsi qu'il va affirmer la présence du Christ dans l'Hindouisme, et dans toute tradition qui peut présenter les mêmes caractères. Cette notion représente le fondement de sa conception du dialogue interreligieux.

²⁹⁵ Une démonstration parmi d'autres est sa participation remarquée qui a provoqué beaucoup de réticences à la « Conférence théologique internationale sur l'évangélisation et le dialogue » de Nagpur en 1971. Il y défendait, en tête d'autres jeunes théologiens se spécialisant en études hindoues, la valeur positive de l'hindouisme et proposait un texte selon lequel.... « les religions du monde peuvent être considérées comme moyens permettant à l'homme de trouver son salut.... ». Cité par Lucien Legrand dans *La conférence théologique de Nagpur*, n.48, 1972

de la pensée d'Aristote : « *Ce qui l'a intéressé, c'était la vérité et non une herméneutique « scientifique » nous dit-il. Panikkar estime aussi pouvoir « intégrer » d'une certaine façon les découvertes de Sankara et de Ramanuja dans la pensée chrétienne.*

II.B. b) La Trinité. Une expérience humaine primordiale

Le deuxième livre où Panikkar développe la thématique de la Trinité est sorti dans les années soixante-dix.²⁹⁶ Si dans *Le Christ et l'Hindouisme* il s'agissait plus d'une analyse philosophique, ici nous avons à faire à une méditation spirituelle et mystique où la notion trinitaire prend une signification beaucoup plus large. Elle est en effet considérée comme « *une des visions les plus profondes et les plus universelles que l'homme puisse avoir de lui-même et de Dieu* »²⁹⁷ Mais pour être plus précis, ce n'est plus Dieu qui est son l'objet, mais la réalité-même.

L'idée centrale de son livre est le concept *cosmothéandrique* et la vision de la réalité *non-dualiste*. Panikkar la résume en trois propositions :

1. Dans la structure universelle « je », « toi », « il » se reflète tri-unique. L'existence de la Trinité « Je – Toi - Il » définit l'expérience humaine. Elle se présente comme modèle de la relation personnelle.
2. Il existe une relationalité radicale du tout. La Trinité comme la relation propre résume la relationalité radicale de tout ce qu'il est.
3. L'unité fondamentale de la réalité. L'expérience humaine de la personne fournit la clé de la compréhension de l'unité et de la diversité et la Trinité propose un modèle, qui nous dévoile comment elle est constituée. La notion de la « personne » implique une relation constitutive exprimée par les je-tu-il/elle.

En dehors des affirmations philosophico-théologiques, cette vision, nous unit aux autres et propose ainsi à Panikkar un lien nécessaire pour sa démarche interculturelle .

Notre auteur utilise la même méthode de réflexion que dans son premier livre. Il repère dans les autres traditions religieuses (ici surtout la tradition hindoue et bouddhiste) les termes qui peuvent aider à approfondir notre compréhension de la Trinité. Ensuite il établit un parallèle fort entre la Trinité et les trois chemins (*mârgas*) spirituels indiens qui sont : le chemin de

²⁹⁶ R.Panikkar, *La Trinité. Une expérience humaine primordiale*, Le Cerf, Paris, 2003 (traduit de l'espagnol par J. Rastoin)

²⁹⁷R.Panikkar, *La Trinité*, p. 25-27

l'action (*karma-mârga*), le chemin de l'amour (*bhakti-mârga*) et le chemin de la connaissance (*jnâna-mârga*). Ces trois formes de la spiritualité se trouvent selon lui dans la plupart des traditions religieuses, comme la Trinité qui ne se limite pas seulement au contexte chrétien.

Nous retrouvons alors la même recherche de liens entre des notions qui semblent s'exclure mutuellement.

Avant de voir un autre exemple de ce raisonnement de complémentarité, il est utile de présenter la définition de la spiritualité telle qu'elle est comprise par notre auteur. Elle est assez ouverte, puisque c'est « *l'attitude fondamentale de l'homme face à sa fin dernière* »²⁹⁸ Cette souplesse permet à la spiritualité de se distinguer des religions établies respectives, car elle participe aux rites et aux institutions seulement de façon accidentelle. Nous pouvons plutôt parler d'une espèce d'attitude mentale. Comment alors sa typologie de la spiritualité permet-elle d'établir la correspondance entre la pensée trinitaire et la pensée indienne ? Regardons ses propositions, en considérant trois attitudes humaines de base : l'action, l'amour et la connaissance, qui correspondent aux trois comportements spirituels.

Karma-mârga – iconolâtrie²⁹⁹

Iconolâtrie est le chemin de l'action sacrée, de l'acte cultuel de vénération de l'image de Dieu, qui permet à l'homme d'accéder au salut. Panikkar voudrait utiliser aussi le terme idolâtrie, car dans son origine ce terme exprime l'attitude de l'homme qui est fasciné, qui est en crainte. Néanmoins, comme il ne peut pas ignorer le contexte historique dans lequel ce mot a pris des connotations négatives et péjoratives, il le remplace par le mot iconolâtrie.³⁰⁰ Cette forme est typique selon lui de l'ancien Israël mais elle représente aussi une dimension normale de la vie religieuse de l'homme ainsi que de la révélation de Dieu à l'homme. C'est une sorte de cosmoanthropomorphisme religieux dans lequel on attribue à Dieu les propriétés des hommes. L'icône symbolise aussi l'homogénéité de Dieu et sa créature, une sorte de lien entre le Dieu et l'homme. Elle représente une expérience que l'homme est l'image fidèle de Dieu et que, entre les deux, il existe un lien ontologique en rendant les deux homogènes. Effectivement, argumente Panikkar, qui serait passionné par une transcendance pure, par une transcendance qui par définition ne communique pas, est indifférente, insensible et distante à tout humain en

²⁹⁸ R.Panikkar, *La Trinité*, p.37

²⁹⁹ R.Panikkar, *La Trinité*, pp.39-47

³⁰⁰ L'idolâtrie est le transfert à une créature de l'adoration due à Dieu seul, une adoration qui s'arrête à l'objet. Iconolâtrie, elle, constitue l'adoration d'un objet sur lequel descend la gloire de Dieu en vue de faciliter la montée de l'homme vers Dieu. R.Panikkar, *La Trinité*, p. 44

nous ?³⁰¹ En plus selon lui, l'homme peut être passionné seulement par l'image qui est étroitement liée avec son propre destin. Bref, ce qui est pathologique dans l'idolâtrie en tant que mauvaise iconolâtrie, c'est l'adoration qui s'arrête à l'objet qui devient le but au lieu de rester moyen qui doit être dépassé pour permettre à accéder vers le Créateur. Cet aspect de la religion qu'est l'iconolâtrie doit donc être cultivé. Cette attitude de base est aussi présente dans l'hindouisme sous le nom de *Karma-mârگا*

Bhaktimârگا - personnalisme³⁰²

Le concept personnaliste de Dieu qui parle, qui exauce, qui punit, qui pardonne, qui agit donc comme une personne, est l'héritage de judaïsme (de même que le concept iconologique)³⁰³. Il a été achevé et confirmé dans la personne de Jésus-Christ et les chrétiens insistent sur leur relation personnelle à Dieu. Une telle tendance se trouve dans d'autres religions : en Inde c'est la *bhakti-mârگا*, la spiritualité ou le chemin d'amour, de dévotion. Ce chemin, ou plutôt la notion d'amour, implique automatiquement un concept personnaliste : « ...*L'amour n'est pas l'extériorisation d'une impulsion affective ou une extase inconsciente mais un don de soi .* ... »³⁰⁴. L'amour en tant que « l'objet d'échange » n'est donc pas possible sans qu'il y ait notion de personnes, « je » et « tu ».

Mais pour Panikkar le christianisme s'est tellement identifié avec le personnalisme qu'il a constaté qu'il n'est pas possible de se répandre et de s'enraciner sans que la notion et l'expérience de la personne soit connue . Le christianisme a aussi constaté qu'avec Dieu qui n'a pas été reflété en tant que personne, nous ne pouvons pas avoir un rapport intime. Mais pour Panikkar cela signifie le maintien de la dualité entre l'homme et le divin, qui donne l'être et dis « tu » en empêchant d'accepter une autre approche du mystère ultime.

Ainsi, depuis l'époque de Jésus-Christ, le progrès dans l'approche du mystère de la Trinité n'a pas été accompagné de façon adéquate par le progrès au niveau de l'expérience mystique. L'Occident et l'Orient ont progressé chacun par leur propre chemin : pour les uns, la Trinité est devenue une triple idole, pour les autres elle avait remporté la « nature divine » contenue dans toutes les trois personnes. Bref, le christianisme a fait retour de nouveau vers le type de

³⁰¹ R.Panikkar, *La Trinité*, p. 44

³⁰² R.Panikkar, *La Trinité*, pp. 47-54

³⁰³ Mais pour l'Israël qui maintes-fois se protégeait contre d'autres Dieux, était naturel de se débarrasser d'un homme qui prendrait la place de leur vrai Dieu. Jahwe ne doit pas avoir d'image parce que lui-même est icône.

³⁰⁴ R.Panikkar, *La Trinité*, p. 51

monothéisme monolithique orthodoxe de judaïsme. Le cosmoanthropomorphisme de jadis a changé et a fait naître la demande de construire la vie religieuse sur le concept de la « personne ». La religion n'est-elle pas une rencontre personnelle ?

En dernier lieu, Panikkar attire notre attention vers un autre type de spiritualité. Nous pouvons rencontrer une autre expérience de l'Absolu, celle qui n'a rien à avoir avec le concept personnel. Et c'est notamment les *Upanisads*, qui nous enseignent cette expérience.

*Advaita – Jnânamârga*³⁰⁵

A côté de la conception personaliste, il existe un autre chemin, celui de jnâna – chemin de la connaissance. En Inde, les *Upanisads* ne reposent effectivement pas sur l'idée d'un Tu-volonté-souveraine, mais sur l'expérience supra-rationnelle d'une Réalité souveraine, présente à l'intérieur de l'être humain. Le Dieu des Upanisad ne parle pas, il inspire. Ce qui prime, c'est la connaissance. L'Absolu est découverte lorsqu'il devient la réalité. Il est découverte dans l'expérience même par laquelle il est atteint.³⁰⁶

Notre époque est sensible aux difficultés et aux limites qu'a le concept personaliste, dit Panikkar.³⁰⁷ La question qui se pose alors pour lui est la suivante : Existe-il une expérience de l'Absolu qui ne se résume pas en dialogue interpersonnel ? Autrement dit, épuise-t-on le mystère du divin dans sa découverte en tant que Personne ? Panikkar, riche d'une double expérience culturelle, affirme qu'il y a une raison pour ne pas se contenter du seul personalisme, à savoir, l'intuition d'une expérience spirituelle - extra-personnelle.

C'est ici, où entre en jeu la distinction occidentale « classique » entre la transcendance et l'immanence, deux concepts qui semblent opposés. D'une part il y a le concept de transcendance, qui évoque l'idée de Dieu au-délà, qui appelle, qui commande et gouverne. D'autre part, il y a le concept de Dieu immanent, qui est « en nous » et qui nous transfigure par notre intégration en lui. Nous retrouverons le même problème des conceptions qui semblent opposées. Une telle interprétation paraît évidemment limitée à Panikkar qui affirme au contraire que : « *L'immanence divine à proprement parler, ne se réfère pas à un*

³⁰⁵ R. Panikkar, *La Trinité*, pp. 54-71

³⁰⁶ Il s'agit de l'expérience d'immanence ou d'union de l'Advaita dont nous avons déjà donné le commentaire.

³⁰⁷ « Le silence » de Dieu personnel face au mal de ce monde constitue effectivement l'un des principaux arguments panikkariens pour trouver une autre solution que celle proposée par des religions établies. Voir plus loin .

*Dieu enfermé dans notre être intérieur et, en même temps, irrémédiablement séparé de nous, comme il le serait dans son aspect transcendant ou extérieur. L'authentique transcendance divine ne saurait pas d'avantage être réduite à l'extériorité, ni même à l'altérité de Dieu. La véritable notion de transcendance dépasse toutes les frontières humaines et situe Dieu dans la lumière inaccessible... au-delà de toute « relation réelle ». La transcendance suppose une hétérogénéité entre l'homme et Dieu et récuse toute relation qui se situerait à la racine d'un anthropomorphisme religieux, qu'il soit icônolâtre ou personnaliste. La véritable transcendance divine ne peut donc appartenir à ce que l'on appelle l'ordre naturel ou rationnel ; en conséquences, si on ne le dépasse pas, on sera dans l'impossibilité, à strictement parler, de rien dire ou penser sur l'Absolu ».*³⁰⁸

Dans cette perspective, avec un Dieu immanent l'homme ne peut ni parler, ni le penser. Il deviendrait un objet, une extériorité. Mais un Dieu immanent ne peut pas être « quelqu'un ». Ni la transcendance ni l'immanence n'ont de caractère local ou spatial ; de même, elle n'ont pas de rapport directe à une catégorie ontologique.³⁰⁹ L'idée chrétienne de Dieu demeurant à l'intérieur de notre âme, est pour Panikkar seulement un reflet ou une métaphore lointaine de la véritable immanence. Panikkar nous montre que nous ne pouvons pas appeler l'Absolu immanent « Dieu immanent ». En fait cet Absolu est Dieu parce qu'il crée. Il est Dieu en rapport avec sa création, il est Dieu seulement par sa création, de même que le père est père uniquement par les enfants dont il est le père. La notion de Dieu est donc liée à la transcendance, car l'Absolu immanent qui serait créateur, serait créateur de soi même.

Il se pose, pour Panikkar, une question de terminologie. Qu'est ce qui refléterait le mieux cette différence entre le Dieu transcendant et l'Absolu immanent ? Dieu – *Brahma* représentent la même réalité dans deux perspectives différentes³¹⁰. Au lieu d'élargir le sens du mot Dieu, Panikkar a choisi d'emprunter à la terminologie upanishadique le terme d'*Atman*, le Soi, *Brahman*, le fondement ultime de tout, pour désigner la dimension d'immanence.³¹¹

Mais revenons au troisième type de spiritualité. Nous avons dit que l'interprétation panikkarienne des *Upanishads* n'est pas moniste. Elle témoigne de la divinité en tant que

³⁰⁸R.Panikkar, *La Trinité*, p.60

³⁰⁹ Panikkar ajoute : » Il ne suffit pas de dire avec St. Augustin *intimior intimio moi* (plus intérieur que mon être le plus intérieur). Ce dieu ne peut pas être nulle part -derrière quelque chose ou de l'autre côté sans qu'il perd son immanence. Il n'est pas *intimior*. Au maximum nous pouvons dire *intimissimum*.... R.Panikkar, *La Trinité*, p.

³¹⁰ Voir ailleurs la notion des équivalences homéomorphiques.

³¹¹ R.Panikkar, *La Trinité*, p.62

Fond ultime et immuable des êtres (*l'advaita*), mais sans oublier la transcendance. Il ne s'agit donc pas de la religion fondée seulement sur la relation avec la « Divinité »³¹². L'immanence est appréhendée comme une révélation au sens d'un « lever » de tous les voiles de l'existence (le dévoilement de l'ultime). Dans les *Upanishads*, l'Absolu n'est pas seulement transcendant, mais transcendant et immanent à la fois, tout en un. La transcendance exclut son identification au monisme et en même temps l'immanence empêche de faire une différenciation dualiste.

L'argument de Panikkar contre la réduction de la réalité à la rationalité, que l'on retrouvera plus tard d'une façon continue, prend sa racine dans cette réflexion. Regarder séparément, ces affirmations sur la transcendance et l'immanence ne posent aucun problème. Par contre, en les regardant ensemble (à la fois), la raison ne peut effectivement pas dépasser le principe de la contradiction, qui est nécessaire pour sa compréhension. *Advaita* ne s'oppose pas au principe de contradiction, mais affirme que Dieu et le monde ne sont pas « ni un ni deux ». Il doit alors exister un autre « domaine d'exploration » qui arrive à comprendre que la vérité de chacune de ces deux affirmations est contenue dans son opposé. *L'advaita* du Védanta montre que ce « domaine d'exploration » existe, et elle le nomme *anubhava* – l'expérience ou l'intuition ou la foi. (le troisième oeil des Victorins)³¹³

Dans le théisme, l'expérience de Dieu est l'expérience de quelqu'un de « différent », de l'Autre. L'école d'*advaita* renverse cet ordre. La divinité n'est pas quelqu'un d'autre, parce que, à ce niveau, il n'y a pas de « je » comme sujet qui en ferait l'expérience. L'*Advaita* refuse tout anthropomorphisme - gratitude de l'homme, regard vers la vérité de l'Autre-extase d'amour. Le *Jnanamârگا*, le chemin de la connaissance est le chemin de l'*advaita*. Il ne veut ni transformer le monde ou le soi, ni rendre le culte, mais renoncer à soi-même. Sur ce chemin, l'homme ne connaît pas l'objet sans le changer en sujet. Il le connaît seulement, s'il se connaît soi-même.

Il est clair que cette interprétation panikkarienne aide à dépasser ce qu'il a toujours cherché à dépasser - le dualisme.

Mais est-ce qu'un sujet peut se connaître soi-même sans qu'il devienne objet de sa propre connaissance ? A cette question apparemment insoluble, Panikkar propose la réponse

³¹² Panikkar utilise ce terme pour désigner l'aspect immanent de la Réalité divine. R.Panikkar, *La Trinité*, p.63

³¹³ R.Panikkar, *La Trinité*, p. 70

trinitaire.

La Trinité

Qu'est ce que la Trinité pour Panikkar ? Il nous dit : « *La Trinité peut ainsi être considérer comme un point d'insertion ou se rencontrent les authentiques dimensions spirituelles de toutes religions. La Trinité est révélation de Dieu dans le temps, accomplissement de ce que Dieu a « dit » de lui-même à l'Homme, de ce que l'Homme a été capable de comprendre et de connaître de Dieu dans sa pensée et dans son expérience mystique. Dans la Trinité s'effectue une véritable rencontre des religions, dont le résultat n'est pas une vague fusion ou dilution réciproque, mais une authentique mise en valeur de tous les éléments religieux, voire culturels, contenus en chacune d'elles* »³¹⁴

De Smet, dans son analyse, a bien souligné qu'il reste difficile de penser la Trinité en dehors de la tradition chrétienne³¹⁵. En effet, la perception ternaire de la réalité ne correspond pas encore à la logique du mystère trinitaire. Nous pouvons voir dès le début que Panikkar garde une double approche de la Trinité : il la considère comme une intuition universelle qui dépasse largement le contexte chrétien, mais cela ne l'empêche pas d'admettre une vraie continuité entre son interprétation de la Trinité et l'interprétation traditionnelle de la pensée chrétienne. D'autant plus qu'il admet qu'une rencontre féconde ne peut pas avoir lieu sur un terrain « neutre ». Il essaie alors de transcender le dogme trinitaire pour l'approfondir dans une logique plus complexe. Résumons d'abord quelques unes de ses affirmations théologico-philosophiques pour les analyser ensuite :

Le Père

Il n'y a qu'un seul Absolu. Entre L'Absolu et Dieu il n'y a pas de différence, l'identité englobe les deux. Dans le Christianisme, l'Absolu porte le nom de « Père ». Ce que le Père est, il le transmet au Fils. Il n'a donc pas d'être, d'« ek-sistence » parce qu'il a tout donné au Fils. Ce que le Fils reçoit, il le redonne au Père dans l'Esprit. Le Père connaît le Fils mais le Fils connu n'est pas un accusatif, un objet de connaissance. Il est l'être du Père dans une identité et dans une altérité totales.

Panikkar regarde le Père dans la perspective de son Fils, mais situe la source de la divinité

³¹⁴ R.Panikkar, *LaTrinité*, p. 74 -75

³¹⁵ R.De Smet, *Le problème d'une théologie hindou-chrétienne selon Raymond Panikkar*, p. 39

dans le Père (sans subordination). Il fait ainsi référence à l'époque d'avant Augustin où effectivement « le substrat » divin était placé dans le Père. En donnant l'être du Père au Fils Panikkar développe un apophatisme radical. « L'absolu, le Père n'est pas », car il a donné son être au Fils. Tous les efforts pour parler de lui sont alors absurdes. Dieu est le silence : « *Toute tentative de parler du Père en soi implique presque un contre-sens car toute parole concernant le Père ne peut se référer qu'à celui dont le Père est Père, c'est-à-dire au Verbe, au Fils. Il faut garder le silence [...] Dieu est silence total et absolu, le silence de l'Etre, pas seulement l'être du Silence [...] le Père n'a pas d'être : le Fils est son être..* » dit Panikkar³¹⁶. Et il continue : « *ce n'est pas ici dans cet apophatisme essentiel de la « personne » du Père, de cette kénose de l'Etre en sa source même, qu'il faudrait situer l'expérience bouddhiste du nirvana et du sunyata (vacuité) ?.....* »³¹⁷ Dans ce sens là, nous ne pouvons pas vraiment parler de la spiritualité du Père, malgré le fait que tout mène vers lui comme vers la fin dernière.

Le Fils

Le fils est et pour cela, il est Dieu. Le fils est le *Logos*. Le Fils, c'est l'Image, la visibilité de l'Invisible, le « tu » dans lequel nous sommes inclus. Le fils c'est le « de-Dieu » qui crée, agit, en qui tout existe, l'alpha et l'Omega, le Seigneur. Seul, le Fils est Personne parce qu'en relation. Le Dieu théiste est seulement le Fils avec lequel on peut rentrer en relation, mystère caché depuis toujours, présent dans les Ecritures-Saintes, et, pour les chrétiens, manifesté et incarné en Jésus-Christ.³¹⁸

A la différence du Père, le Fils est étudié comme un aspect déterminé de la divinité. Ainsi encore tout ce qu'on veut dire du Père, il faut le ramener au Fils. En contraste avec le silence du Père, seulement avec le Fils, Créateur (parce qu'en rapport avec l'homme), nous pouvons avoir une expérience personnelle.

L'Esprit

La révélation du Père est révélation du Dieu transcendant. La révélation de l'Esprit est révélation du Dieu immanent. (Même si ni la transcendance ni l'immanence ne peuvent pas se

³¹⁶ R.Panikkar, *La Trinité*, p.80

³¹⁷ R.Panikkar, *La Trinité*, p.79

³¹⁸ Ici déjà la séparation claire. Il y a deux perspectives: celle « du Christ » qui est loin d'être monopolisée par les chrétiens et ressentie aussi dans d'autres traditions spirituelles, et la deuxième perspective historique, celle de Jésus de Nazareth.

révéler pleinement –seulement le Fils, le Logos).³¹⁹ L'Esprit est l'échange entre le Père et le Fils – il va du Père au Fils et du Fils au Père. L'Esprit n'a pas de soi-même car il n'y a que l'Esprit du Père et du Fils. Le soi-même du Père est le Fils en l'Esprit, et comme tout retourne vers le Père, le soi-même du Fils est le Père en l'Esprit. L'Esprit est immanent à la fois au Père et le Fils. *Vers l'Esprit on ne peut pas avoir de « relation personnelle ». On ne peut pas prier l'Esprit, on peut prier en l'Esprit, or on peut s'adresser par le Fils au Père.*

Ici Panikkar fait appel à la philosophie de l'advaita, qui exprime la relation entre Dieu et le monde. Elle peut nous éclairer sur les relations intra-trinitaires. « *Si le Père et le Fils ne sont pas deux, ils ne sont pas davantage un : l'Esprit les unit et les distingue en même temps. Il est le lien d'unité : le nous intermédiaire, ou plutôt intérieur.* »³²⁰ Ainsi, la spiritualité de l'Esprit consiste en la conscience d'être déjà en lui, d'y être.

Bien entendu les spiritualités, ou autrement dit les chemins du Père, du Fils et de Saint Esprit, se complètent mutuellement. Panikkar l'explique au début de son discours. Son intention n'est pas d'exposer la doctrine trinitaire, pas plus qu'il ne voulait pas faire une simple exposition de la doctrine de la non-dualité. Il veut montrer comment la Trinité peut rejoindre et reconcilier les trois formes de spiritualité exposées auparavant.³²¹ Cultiver ces trois formes harmonieusement fait partie de la plénitude humaine. Mais indépendamment de la recherche du principe d'inséparabilité et de complémentarité dans le contexte interreligieux, Panikkar nous introduit dans son interprétation radicale de la notion de Dieu. Et nous en venons maintenant au fondement de son interprétation de la Trinité.

Comment pouvons-nous schématiquement situer les principales affirmations philosophiques que Panikkar propose dans sa réflexion trinitaire ?

Dans la tradition chrétienne, Dieu est *un* (une essence, l'unité de la substance divine) *en une triple relation* (trois personnes, trois subsistants distincts). La Personne divine signifie alors la relation en tant que cette relation subsiste. C'est-à-dire que la paternité constitue le Père

³¹⁹ Rappelons que l'immanence n'est pas la seule négation de la transcendance. L'immanence est l'intériorité radicale de tout être, le principe suprême, la base de l'être et tout ce qu'il est. Voir R.Panikkar, *La Trinité*, pp.59-62, p.92

³²⁰ R.Panikkar, *La Trinité*, p.96

³²¹ R.Panikkar, *La Trinité*, p.74

uniquement en lui-même et ainsi le distingue de son Fils.³²²

Comment unifier la considération substantielle de la personne (son côté absolu) et celle de la relation (son côté relatif) ? Thomas d'Aquin l'a exprimé par le concept de *la relation subsistante*.³²³ Selon son concept, la relation signifie un *pour autrui (ad aliquid)* et existe d'une façon accidentelle. Mais en Dieu qui n'a pas d'accident (tout est sa propre essence), la relation n'est pas réellement distincte de l'essence et son être accidentel devient identique à l'être de la substance divine. (Q 28, 2 « quidquid est in Deo, est eius essentia »). En même temps elle reste distincte virtuellement, parce que la notion de la relation contient essentiellement l'orientation vers un but (terminus) de la relation, ce qui manque dans la notion de l'essence (Q 28, 2, 3). Autrement dit, ce qui est affirmable de la relation ne l'est pas forcément de l'essence.³²⁴ Cette notion de relation est reprise pour son concept de la personne. La personne divine est un être purement relationnel, mais un être relationnel subsistant. (Q 29, 4 « Persona divina significat relationem ut subsistentem ») A la différence de l'homme ou la relation est accidentelle, en Dieu cette relation est ce qui constitue la personne comme telle.³²⁵ Notons cependant qu'un certain nombre de ses contemporains ont orienté la notion de personne et la distinction entre les trois par leur mode d'origine, tandis que chez Thomas les personnes sont distinguées par la relation d'origine, c'est-à-dire, par la caractéristique personnelle de chacun (paternité, filiation et respiration passive et non nezrozenost, fécondation, respiration active)³²⁶ Et Panikkar semble aller plutôt vers ces voies là.

Pourquoi cette insistance ? Si nous retournons vers l'interprétation panikkarienne de la circumincession trinitaire, dans la Trinité, le Père s'anéantit totalement, quand il cesse d'engendrer, il n'est rien. Il donne tout ce qu'il est au Fils. Panikkar nous dit que l'être du Père

³²² Nous signalons une nuance importante dans la pensée chrétienne orientale. Cette relation est entendue dans un sens apophatique. Elle est surtout une négation nous montrant que le père n'est pas le Fils etc. L'envisager autrement serait soumettre la Trinité à une catégorie de la logique aristotélicienne, celle de la relation. Compris apophatiquement la relation d'origine signale la différence. Comment ? Ces processions restent incompréhensibles. Voir V. Lossky, *Essai d'une théologie mystique de l'Eglise d'Orient*, p.186

³²³ Voir St. Thomas d'Aquin, *La Somme théologique* Q 28 et 29

³²⁴ Rappelons ici ce que souligne B. Sésboue que la méthode de Thomas d'Aquin respecte le langage et distingue toujours la façon dont la chose est en elle-même et la façon dont la chose est dans l'affirmation qui en est faite. Sésboue B. et Wolinski J., *Le Dieu du salut. Histoire des dogmes*, pp.311-312 Et dans le processus de la connaissance cela correspond à la différence entre la forme-concept et son contenu réel.

³²⁵ La personne est caractérisée par la substantialité qui appartient aux relations divines identiques réellement avec l'essence divine (Q 28, 2 « quidquid est in Deo, est eius essentia ») et incommunicabilité (per se) appartient seulement aux trois relations d'apposition – la paternité, filiation et respiration passive).

³²⁶ Voir par exemple chez Saint Bonaventure.

est son Fils.³²⁷ Le Fils ne retient pas cet être pour soi, mais le redonne par l'Esprit à celui de qui il l'a reçu. Cela signifie que chaque Personne est le tout et que le mot de « personne » signifie déjà une abstraction. Il continue en affirmant que ce n'est que le Fils qui est une Personne à proprement parlé, c'est à dire en relation. (avec l'homme). Mais si nous voulons utiliser le nom de personne analogiquement par rapport aux personnes humaines, alors seule la Trinité dans son ensemble est Personne. Aucune des « personnes » divines n'est pas personne en soi-même. La personne n'est jamais personne en soi-même, mais elle est personne en tant que relation essentielle. Traditionnellement on dit : Les personnes divines sont en réalité des relations et non pas des substances. Panikkar affirme : l'essence de l'être divin est seulement « un jeu de relations » et non des substances.³²⁸

Par conséquent, les relations ne se trouvent pas en Dieu, Dieu lui-même – en tant qu'il existe, c'est-à-dire comme trois personnes uniquement - est une relation. Ne nous dit-il pas : « *Dieu existe seulement comme Père qui est son Fils par l'Esprit.* »³²⁹ La Trinité empêche, selon cette interprétation, de voir Dieu comme une substance. Panikkar va l'affirmer à plusieurs reprises : il n'y a pas de chose en soi et Dieu est une relationalité pure.

Il est fondamental d'essayer de comprendre pourquoi Panikkar tente de rendre Dieu et ensuite, toute la réalité « a-substantielle ». A l'origine, se trouve le refus de croire à un Dieu « infiniment Autre » qui n'aurait aucune relation « réelle » avec la créature, mais seulement la relation de « raison » (c'est-à-dire objective uniquement dans la compréhension humaine) pour reprendre le langage de la scholastique. Cette façon « chrétienne » de voir Dieu hante Panikkar. Si on regarde ses travaux où la question de Dieu est traitée, on peut estimer qu'il réduit l'expérience chrétienne de Dieu à une expérience de Tout Autre, inchangé, immobile, absolument indépendant. Alors que le paradoxe est d'un usage fréquent chez Panikkar, il semble que très peu reflète dans sa conception le paradoxe chrétien d'un Dieu descendu dans une relation avec les êtres créés, rendant son absolu accessible, se rendant d'une certaine façon dépendant de l'homme, sans cesser de demeurer lui-même absolu.

³²⁷ R. Panikkar, *La Trinité*, p.80

³²⁸ R. Panikkar, *La Trinité*, p.101

³²⁹ R. Panikkar, *La Trinité*, p.74 C'est effectivement ici où nous pouvons affirmer avec lui qu'il suit plus la tradition de Saint Bonaventure et dans un certain sens aussi celle de l'Eglise Orientale, qui accentue, comme nous l'avons déjà indiqué, la distinction des personnes par le mode d'origine et non par la relation.

Pannikar en considérant Dieu comme relationalité pure, fournit l'argumentaire nécessaire pour affirmer la relativité de la notion ou du terme de Dieu. La relation constitutive entre l'homme et Dieu, rend le concept de Dieu relatif, dépendant de l'homme, de sa culture, etc. Il ne peut pas prétendre à l'universalité, voire à la Vérité. A partir de ce présupposé, Panikkar établit, et le dialogue interreligieux et sa philosophie interculturelle. Dieu est *nomen potestatis non proprietatis*, le nom qui indique la fonction du pouvoir et non l'attribut ontologique, nous dit Panikkar³³⁰. Si Dieu n'est pas *en soi*, cela permet d'établir un conditionnement mutuel entre Dieu et l'homme. Sans nous, et en dehors de notre relation avec lui, Dieu ne serait pas « Dieu ». Dieu n'est pas « Dieu » pour lui, mais seulement pour et à travers les êtres.

Notre auteur trouve une solution satisfaisante pour l'explication du mystère trinitaire dans son inspiration indienne. Nous pourrions appeler cette logique panikkarienne « ni un ni trois ». Nous pouvons nous demander, si entre l'affirmation traditionnelle « une fois trois une fois un » (considéré selon la personne ou selon l'essence ; donc jamais les deux à la fois – par respect du principe de non-contradiction) et celle de Panikkar « ni un ni trois », il ne s'agit pas seulement de deux expressions différentes de la même chose ? Il semble que non, car la négation *ni-ni* donne plus de poids à la désubstantialisation de Dieu.

Nous pourrions encore ajouter que, dans sa pensée, Dieu-Trinité n'est pas une substance pour deux raisons. Premièrement, parce que la Trinité ne subsiste pas par elle-même et pour elle-même en dehors de toutes choses. La Trinité représente le caractère essentiel de la réalité et l'homme ne peut penser qu'au travers de la « structure » trinitaire. Deuxièmement, Dieu – Trinité compris comme une substance en soulignant l'égalité d'une part et la différence de l'autre conduirait au danger, selon Panikkar, du trithéisme ou du docétisme. Mais comme la réduction de la Trinité au polythéisme ou panthéisme est niée, Panikkar nie aussi sa réduction au monothéisme. La Trinité est l'expression d'une pure relationalité³³¹

Si Dieu n'est pas en soi, c'est encore plus vrai de l'homme. Panikkar exprime ce problème dans son concept d'ontonomie qui a, lui aussi, évolué au fur et à mesure. Panikkar a présenté en 1953, au Congrès International de Philosophie de Bruxelles, le concept métaphysique de

³³⁰ R. Panikkar, *La Trinité*, p. 28

³³¹ R. Panikkar, *La Trinité*, p.114

l'ontonomie en rapport direct avec ce qu'il appelle l'hétéronomie et l'autonomie.³³²

Pour l'hétéronomie, les êtres sont contingents, leurs raisons d'être, leurs fondements derniers viennent d'un Autre. L'hétéronomie souligne la transcendance de Dieu et son caractère absolu. Du fait, les êtres sont absolument dépendants de Dieu. D'autre part elle est réaliste, parce que Dieu est un Autre, parce que nous sommes nous-mêmes.

L'autonomie par contre n'admet aucune imposition du dehors et l'être ne requiert donc pas d'Être suprême extérieur. Il a en soi-même et son fondement d'être, et la fin de son être. L'être est indépendant et c'est en soi qu'il doit trouver les lois de son développement.³³³

Dans l'ontonomie, par contre, la relation Dieu-créature n'est ni hétéronome ni autonome. « La vraie structure de notre être est la réalité d'un esse-ab, d'un esse-cum et d'un esse-in, d'une ex-sistence, d'une con-sistence et d'une in-sistence, qui rend impossible toute autonomie comme aussi toute hétéronomie. Les êtres n'ont pas leur être en dehors d'eux-mêmes, ni non plus en eux-mêmes ni avec eux-mêmes (Dieu n'est ni au dessus, ni au dedans des êtres, ni mêlé à eux) mais ils sont, et leur être est un « étant » de, par, et avec l'Être. »³³⁴

La nuance entre l'ontologie de Monchanin est importante. Tandis que Monchanin a maintenu la dualité dans la relation, Panikkar explique que « un être *est* en tant qu'il *sera*, en tant qu'il sera Dieu. »³³⁵ La structure « ontique » qui veut défendre l'ontonomie n'est pas une relation intrinsèque ou extrinsèque, mais définit l'être comme un « de toi » et Dieu comme un « soi-même » ou mieux « à eux-mêmes » - la Trinité, engagée ensemble dans une action théandrique. L'ontonomie exprime alors la manière dont chaque être est à même de devenir vraiment être, c'est à dire de retourner au sein de la Divinité d'où elle sort. Les êtres sont en participant de Dieu.³³⁶

Panikkar développe ici l'ontonomie comme une participation au mystère divin, gardant une

³³² R.Panikkar, *Le concept d'ontonomie*, dans **Actes du XIème Congrès International de Philosophie**, (Bruxelles, 20-26 août 1955), Métaphysique et Ontologie, Vol. III, North-Holland Publishing Company-Amsterdam, Ed. E. Nauwelaerts Louvain, pp. 182-188

³³³ Si l'hétéronomie incline selon Panikkar vers le panthéisme, l'autonomie vers l'athéisme ou la raison devient le critère de la vérité et du bien. R.Panikkar, *Le concept d'ontonomie*, pp. 183-184

³³⁴ R.Panikkar, *Le concept d'ontonomie*, pp. 184-185

³³⁵ R.Panikkar, *Le concept d'ontonomie*, p. 185

³³⁶ Panikkar développe ensuite le point de vue christocentrique, ou la vraie relation existentielle de l'Être avec les êtres n'est pas de l'ordre de la création ou de la nature mais de la génération par le Christ, celle-ci étant un *certain devenir*. R.Panikkar, *Le concept d'ontonomie*, p. 187

certaine substantialité. Il la présentera plus tard comme « *ce degré de la conscience qui ayant dépassé l'attitude individualiste aussi bien que la conception monolithique de la réalité, considère le tout comme un univers. Ainsi la régulation d'un être particulier n'est régie ni par des lois qu'il se serait imposées lui-même, ni par des lois qui lui auraient été dictées d'en-haut, mais elle est une partie du tout, engagée dans la découverte et la poursuite de sa destinée. L'ontonomie est la réalisation du nomos, de la loi du être, de l'être, qui se situe à cette profondeur où l'unité n'empiète pas sur la diversité, mais où la diversité est plutôt l'unique et propre manifestation de l'unité.* »³³⁷ En insistant d'avantage sur la relativité de tout, sur la relation constitutive entre toutes les parties de la réalité, l'ontonomie devient une participation à l'aventure cosmothéandrique que nous allons étudier plus loin.

La question posée peut être alors la même pour l'homme. Si l'homme n'est pas « en soi », est-il encore pour l'autre ? Si on en croit, rien qu'à titre indicatif, l'ontologie du co-esse présenté par Monchanin, il ne semble pas que la substantialité empêche de voir Dieu ou l'homme en relation même constitutive avec l'autre.

Signalons aussi que Panikkar n'est pas le seul à repenser la notion des trois personnes en Dieu ni d'ailleurs à reconsidérer la notion de substance. La réflexion sur la Trinité revient au 20^{ème} siècle en force. En témoigne la place qu'elle tient dans les œuvres de Barth, Rahner, Balthasar, de Lubac, Moltman, Kasper, Boff et de bien d'autres. Nous avons déjà présenté la pensée de Jules Monchanin sur le sujet. Monchanin fait partie des théologiens qui essaient d'approfondir la compréhension classique de la personne comme un être de relation. D'autres théologiens cherchent une alternative au concept traditionnel et préfèrent ne pas parler en terme de Personnes mais plutôt de trois « modes d'existence » de Dieu comme K. Barth ou encore de trois « modes distincts de subsistance » comme K. Rahner. Mais selon Moltmann, leur souci d'éviter le danger de trithéisme, mène à la conception individualiste de la personne où il manque la notion fondamentale de relation.³³⁸ Dans le même sens Boff leur reproche qu'ils « *ne disent rien à la vie chrétienne concrète qui se situe au plan personnel et surtout laissent dans l'ombre le caractère relatif des personnes divines* »³³⁹. Boff souhaite, quant à

³³⁷ R.Panikkar, *Le culte de l'homme séculier*, p.48

³³⁸ Voir Moltmann, *Le Dieu crucifié. La croix du Christ, fondement et critique de la théologie chrétienne*, Paris, Cerf, 1974 où la croix est représentée comme la réalisation de la Trinité (l'absolue transcendance de Dieu mis en cause) ou encore sa vision communautaire de la Trinité dans *La Trinité et le Royaume de Dieu*, Paris, 1984 (Dieu est une communauté de personnes et pas seulement l'un ; son unité existe sous forme de communion des trois divins entre eux et avec l'histoire.)

³³⁹ L.Boff, *Trinité et société*, p.139

lui, orienter la systématisation trinitaire vers la notion communautaire, où la société constitue une réalité propre faite de relations et où la Trinité sert de modèle et archétype pour la vie sociale.

Une étude approfondie de Courth montre, que les réflexions continuent, du point de vue métaphysique, plus ou moins à balancer entre le modalisme (Barth, Rahner) et le thritéisme (Boff). Le courant classique reste dans la conception traditionnelle de Thomas d'Aquin.³⁴⁰

Mais la question trinitaire n'est pas d'actualité seulement en théologie où le problème métaphysique des Trois et de l'Un laisse plus de place à la communication divine avec l'homme mais aussi comme nous allons voir en philosophie où le concept de la personne, élaboré à propos de Dieu, est de plus en plus utilisé à propos de l'homme.

Revenons à Raimon Panikkar. Nous sommes d'accord avec Coussin qui repère trois nouveautés propres dans son interprétation de la Trinité : mise en relation avec d'autres religions, son application comme structure universelle de la réalité et approfondissement de son aspect relationnel.³⁴¹ Mais nous le sommes moins avec son interprétation « orthodoxe » de ce qu'il appelle le « trinitarisme advaitin ». Regardons alors l'originalité de l'interprétation panikkarienne :

1. Contrairement à ses prédécesseurs, Panikkar voit la Trinité en relation avec d'autres religions.

Panikkar affirme que le mystère trinitaire n'est pas le monopole du christianisme. Il parle plutôt d'un invariant culturel, même s'il n'essaie pas de séparer le mystère trinitaire de sa culture d'origine et le situe d'abord dans son contexte historique. Mais ensuite, il le regarde d'un point de vue oriental, hors du contexte historico-culturel de l'Occident, où ne prime pas la pensée, mais le silence ou l'expérience de l'unité. Car il croit que les aspects du mystère trinitaire peuvent être révélés dans différentes formes culturelles.

Nous avons vu, dans sa synthèse des spiritualités, que la plénitude de l'expérience avec l'Absolu n'est pas épuisée par un modèle de spiritualité. Justement, dans sa logique trinitaire

³⁴⁰ F. Court, *Le Mystère du Dieu Trinité*, AMATECA, T VI, Ed. St.Paul, Luxembourg, 1999, p.294

³⁴¹ E.H. Coussin, *Panikkar's Advaitic Trinitarianism*, p.120

(logique de relationalité constitutive), elles en font toutes partie. Dans le même sens, Panikkar voit les grandes religions mondiales : Bouddhisme comme la religion du silence du Père ; Judaïsme, Christianisme et Islam (de même que le Zoroastrisme) comme des religions de la révélation du Fils et l'Hindouisme comme la religion de l'unité de l'Esprit. Autrement dit, d'une part, il y a les trois religions occidentales qui sont des religions du Logos, leurs contextes culturels respectifs sont des contextes de la parole et la question interreligieuse est explorée en dialogue, à travers la pensée, du mot, de la parole. D'autre part, l'Orient qui a exploré d'autres modes de perception, tels que le silence ou l'immersion dans l'unité³⁴².

2. Affirmation de l'aspect purement relationnel de la Trinité (ni un ni trois) = Trinité radicale³⁴³.

Nous avons dit que Panikkar met en doute le caractère substantiel de Dieu.³⁴⁴ Dieu n'est pas une substance, il est relationnalité pure. Ou encore, il est l'une des dimensions de la relationnalité de tout le réel. Coussin parle de « trinitarisme advaitin », établi sur la base de l'expérience de la non-dualité, comme de l'approfondissement d'un aspect de la Trinité oublié dans la pensée occidentale.³⁴⁵

La conception trinitaire traditionnelle de l'Être de Dieu est caractérisée par une vie relationnelle. La création et sa relation avec elle n'est pas la conséquence d'une nécessité naturelle (danger de l'immanentisme), mais de l'amour absolu et de la liberté de la part de Dieu. Il est Dieu pour l'homme, parce qu'il est aussi Dieu en lui-même.³⁴⁶

³⁴² Cité par E. H. Coussin faisant partie d'un échange oral personnel entre lui et Panikkar dans *Panikkar's Advaitic Trinitarianism*, p. 128

³⁴³ Panikkar considère trois conceptions de la Trinité: La Trinité immanente (ab intra) correspond à la vie interne de Dieu en trois personnes. Chaque personne a ensuite un rôle propre par rapport à la création. Mais Panikkar trouve cette conception insuffisante et postulant un schème social caractéristique de la culture indo-européenne. La Trinité immanente (ab intra ou encore Dieu dans sa vie propre) selon laquelle Dieu est amour et postule une dualité pour exercer cet amour, dualité qui ne va pas s'exprimer dans la production d'un « objet » inférieur car cet amour est parfait. La Trinité économique (od extra), qui s'exprime comme telle dans l'organisation et la structure du créé, compris comme son image. Cette conception garde l'idée d'un Dieu comme être suprême. La Trinité économique, expression ancienne, approfondie par K. Rahner qui relate l'organisation et la structure du créé dont nous sommes les images. Panikkar ajoute une troisième façon de concevoir la rencontre entre le divin et l'humain. Cette conception est nommée « Trinité radicale ». Elle abolit la coupure que les deux autres théories maintiennent entre création et créateur-sans pour autant les confondre.()....il faut d'abord affirmer qu'il n'y a pas de création proprement dite...()....La réalité extérieure à Dieu ne peut s'entendre que sous la raison d'une distance par rapport à son origine; elle laisse donc sur l'autre rive un Dieu compris comme l'être suprême, le Dieu d'un monothéisme rigide et pur. R. Panikkar, *Entre Dieu et le Cosmos*, p. 116-117

³⁴⁴ R. Panikkar, *Entre Dieu et le cosmos. Une vision non dualiste de la réalité. Entretiens avec Gwendoline Jarczyk*, Albin Michel, Paris, 1998, pp. 113-130

³⁴⁵ E. H. Coussin, *Panikkar's Advaitic Trinitarianism*, p. 120

³⁴⁶ Voir F. Court, *Le Mystère du Dieu Trinité*, p. 292

Si on considère Dieu seulement comme une relationnalité pure (pas de substance, pas une existence en soi) le postulat de la liberté divine pour créer, aimer, donner est compromis et son indépendance est une abstraction. Panikkar va l'affirmer en disant : « *Je ne nie pas Dieu ; ce que je nie, c'est un Dieu que l'on concevrait comme indépendant, supérieur et entièrement séparable. Entre ces trois dimensions il y a donc bien ce que l'on peut appeler une relation d'ontonomie, mais une ontonomie dont le contenu est une inter-in-dépendance* »³⁴⁷ Dieu est seulement, parce qu'il est en relation avec l'homme et le monde et réciproquement. Mais la aussi on se heurte à un paradoxe d'un Dieu inter-in-dépendant de Panikkar et un Dieu indépendant pourtant s'étant rendu dépendant de l'homme par son incarnation.

3. Affirmation que la doctrine chrétienne de la Trinité révèle une structure de réalité qui est plus universelle que celle traditionnellement perçue. La Trinité est une intuition universelle, qui ne se trouve pas seulement dans la plupart de culture d'une façon homéomorphique (ressemblance de forme) mais aussi comme une structure de l'esprit humain, présente dans l'âme. C'est pour ces raisons qu'il peut appeler la Trinité radicale symbole de la réalité. Pour arriver à cette compréhension de la Trinité, Panikkar est persuadé qu'il faut éviter les paramètres intellectuels propre au monothéisme et sortir d'un système de pensée basé sur un dualisme de la substance et des accidents. Dieu ou la Trinité en tant que structure de l'esprit humain.

Cette logique nous la retrouverons chez Panikkar un peu partout que ce soit sous la forme du « cosmothéandrisme » c'est-à-dire d'une intuition tripolaire comprenant Dieu, l'homme et la matière qui fait découvrir la structure trinitaire de tout ou sous la forme d'une intuition de l'interconnexion des diverses approches de la réalité.³⁴⁸ A travers de la logique trinitaire il nous parle de de trois moments « kairologiques » de la conscience humaine (**œcuménique** où l'homme fait partie intégrant de la nature avec la réalité divine sous-jacente, **économique** où l'homme s'en éloigne, car il découvre par la raison la structure du réel, **catholique** où il commence à chercher une vision globale)³⁴⁹ ou interprète trois dimensions de la relation de l'homme à Dieu : **anthropomorphisme** où l'homme figure Dieu à son image et accentu son altérité , **ontomorphisme** où la notion de Dieu acquiert une consistance métaphysique et se transforme progressivement en l'Être, l'immanence, Dieu est l'Un et **personnalisme** où l'Être

³⁴⁷ R. Panikkar, *Entre Dieu et le Cosmos*, p.59

³⁴⁸ R. Panikkar, *For an Integration of Reality*, p.74

³⁴⁹ R. Panikkar, *For an Integration of Reality*, pp. 35 - 76

est caractérisé par son contenu personnaliste –Etant suprême.³⁵⁰ Aussi l’anthropologie contient, selon Panikkar, trois approches différentes de l’homme : **individualiste**, **personnaliste** et **pneumatique**, qui rend compte de l’interconection de toute la réalité. etc. ... Toutes ces voies sont légitimes et complémentaires et correspondent chacune à une vision du monde respective.

Nous avons compris que, pour Panikkar, l’équivalent homéomorphe à la forme de pensée qui est à l’origine de la doctrine chrétienne de la Trinité, c’est l’*advaita*. Pour lui, l’intuition trinitaire nous dit que le mystère divin n’est ni un (il n’y a pas une Dité au dessus de la Trinité) ni trois (il ne s’agit pas du trithéisme non plus); l’intuition advaitine nous dit que l’Etre n’est ni un (monisme) ni deux (dualisme). Les deux visions nous font entrevoir que la réalité dépasse l’intelligibilité du logos. Panikkar a identifié d’abord d’une façon implicite la dimension advaitienne avec la Trinité chrétienne, plus tard d’une façon explicite. L’expérience de la non-dualité est à l’origine de la nouvelle compréhension trinitaire. Au moment où Panikkar a abandonné le concept de Dieu comme Absolu et totalement Autre, la nature de Dieu est devenue pure relation. Elle est, en conséquence, à l’origine de la vision d’une « structure » trinitaire de la réalité que Panikkar a appelé une intuition cosmothéandrique.

³⁵⁰ R. Panikkar, *Le silence du Bouddha. Une introduction à l’athéisme religieux.*, pp.197-274

II.B. c) L'intuition cosmothéandrique

Notons tout de suite que l'intuition cosmothéandrique est le fruit d'une expérience continue personnelle. Panikkar nous dit lui-même qu'il n'a jamais vécu une conversion radicale – une conversion subite comme St.Paul sur le chemin de Damas.³⁵¹ Comme nous l'avons déjà dit, étant peu satisfait du monothéisme, de l'expérience d'un Dieu qui reste silencieux et trop éloigné de l'homme, il approfondira petit à petit la compréhension de la Trinité jusqu'à trouver la réponse à ce qu'il a cherché. Celle-ci s'enracine dans une vision du monde et dans une expérience essentielle sous-jacente qui rend compte de la réalité totale.

L'influence de la pensée métaphysique indienne est encore plus présente dans son concept cosmothéandrique. Même si Raimon Panikkar suit sa propre voie dans l'interprétation de la pensée indienne, l'expérience de la réalité non-duelle qu'elle reflète informe son intuition fondamentale d'une harmonie cosmique où tout a une place irremplaçable. Nous l'avons déjà perçu dans son journal intime, avant son départ en Inde, cette expérience s'est encore accentuée une fois sur place.

Nous avons essayé dans la partie précédente de démontrer que l'une des principales caractéristiques de la pensée indienne est « la vision du tout ». A la différence de l'histoire de la philosophie occidentale qui se développe autour de la recherche de la cause et de l'origine ou encore comme une critique des principes, l'Inde s'intéresse d'abord au but final. Et c'est le « tout » qui se trouve à la fin.

C'est sur cette principale caractéristique de la conception indienne, la vision de l'unité, que Panikkar attire notre attention. C'est par rapport à elle, qu'il faut comprendre tout son raisonnement.

La démarche de l'Inde est caractérisée par la quête du principe de l'identité. Le moi n'est identique avec soi-même qu'à la condition de n'être plus un moi fini et limité, mais l'absolu. En pensant avec le principe d'identité, il ne peut y avoir plusieurs degrés de la réalité.³⁵² Il n'y a qu'une réalité et donc l'être ne peut être qu'un. La variété est du domaine de la pensée. Le

³⁵¹ R.Panikkar, *Entre Dieu et le Cosmos*, p.131

³⁵² Voir O.Lacombe, *L'être dans le thomisme et dans le Védanta moniste. Note d'une philosophie comparée*, dans *Etudes philosophiques*, pp. 231-237

monde sensible est peut être vrai, mais pas réel. Et comme la pensée est l'organe de la vérité, selon notre capacité on peut accéder à plusieurs niveaux de la vérité, mais la réalité restera une.

Pour la pensée occidentale, se trouve, à la base, le principe de non-contradiction. Une chose ne peut pas être et ne pas être en même temps. Même si dans le thomisme la créature qui a son propre être donné par Dieu ne s'éloigne pas ontologiquement de sa Source, selon Panikkar, chaque être qui est en lui-même est « condamné » à être soi-même et rien d'autre. Sa relation aux autres ne vient pas donc de lui-même.³⁵³ Le principe de la non-contradiction est celui de la pensée en général, mais parce que la structure de l'être est limitée et terminée. Les Occidentaux excluent alors la sphère de l'infini, pas les Chrétiens, nous dit Panikkar, mais ils l'abandonnent au mystère.

Les conséquences, que notre auteur dénonce d'une façon omniprésente, sont évidentes. Le premier rôle est attribué à la pensée, et cela même pour la découverte de la réalité. La raison nous montre plusieurs degrés de la réalité et c'est la vérité qui possède la première place. Elle est une ; il est impensable qu'il y en ait plusieurs. Ainsi une vérité ontologique ne peut qu'être liée avec le principe de non-contradiction. Une chose impensable n'existe pas, mais les étant sont nombreux, parce qu'ils ont chacun une existence à eux. L'impact de ce raisonnement ne se limite pas au niveau ontologique. Par le « processus de discrimination » lié au principe de non-contradiction, la vie est appréhendée d'une façon ordonnée, structurée et différenciée, alors que l'Inde s'oriente vers l'harmonie, le relationnel, l'esprit de synthèse, vers l'unité.

La pensée de Panikkar est profondément imprégnée par cette vision indienne même s'il ne pousse pas les conséquences ontologiques jusqu'à l'abolition de l'altérité et des relations que vise le sage upanishadique.³⁵⁴ Aussi l'être individuel ne représente pas une limitation de la plénitude infinie et indifférenciée de l'Un³⁵⁵, mais une réalité relationnelle au sens du « tout ».³⁵⁶ Nous allons développer ce sujet plus loin.

³⁵³ R.Panikkar, *Le mystère du culte*, p. 235

³⁵⁴ Sur l'ontologie indienne voir O.Lacombe, *Note sur Plotin et la pensée indienne*, Annuaire de l'EPHE, Paris, 1950-1951, pp. 3-17

³⁵⁵ Pour mieux comprendre le fondement métaphysique de l'Inde, voir l'exemple de la cruche cassée, cité dans le chapitre suivante sur la pensée symbolique.

³⁵⁶ Panikkar interprète le « tout » indien d'une façon suivante : « Le tout n'est pas la somme des différentes parties, prises au sens matériel ou autochtone, comme si chacune était quelques choses en soi même et pour soi même, et indépendamment des du fait d'être partie. Pour chacune d'elles son être plénier est d'être partie. » R.Panikkar, *Le mystère du culte dans l'hindouisme et le christianisme*, p. 33

Mais existe malgré tout une indéniable expérience de la diversité qui semble contredire la perspective « du tout » et toutes les philosophies occidentales autant qu'indiennes ont été confrontées à ce problème du rapport de l'Un au multiple. Panikkar parle dans le contexte indien plutôt du Un comme et en tant que multiple : « *Le tout en tant que tout ne saurait rester tel que dans une vision globale et indifférenciée. La vue du tout ne pourra être totale qu'en étant inconsciente, irréfléchie. Le tout ne peut même pas être contemplé en tant que tel. Brahman est non seulement l'inconnaissable, mais d'après le Védanta, il ne connaît même pas. Il n'a rien à connaître. Le tout n'implique aucun partage entre sujet et objet. Il n'y a pas de sujet connaissant, parce qu'il n'y a pas, ni ne peut y avoir d'objet à connaître.* »³⁵⁷ Ce qui signifie pour lui, que non seulement toutes les doctrines sont appelées à être dépassées, mais aussi la dualité. Même à l'intérieur des systèmes dualistes, sous l'aspect de la multiplicité, la dualité est une caractéristique du tout.

La dimension de l'Unité se retrouve chez Panikkar dans la notion de la réalité. Effectivement la pure relationnalité, c'est un Un qui nie l'unité de la même façon qu'il nie la dualité. Pour désigner cet Un qui n'est pas substance, Panikkar utilise le mot de *réalité* et il ne le nomme ni Un ni Multiple. En l'utilisant, il évite de nous renvoyer à une métaphysique de l'être qui l'amènerait aux distinctions de Parménide, les oppositions entre être et la pensée, ect... à une métaphysique déterminée. Or son objective n'est pas telle : « *Personne, certes, n'est multiculturel, mais on peut chercher à s'exprimer de telle sorte que l'on puisse embrasser dans une grande intuition d'autres traditions du monde, y compris des traditions religieuses. Cela est l'inter-culturel.* »³⁵⁸ Alors il y a toujours une démarche individualisante et celle qui remet la chose dans la totalité. Tout est un quelque choses en relation constitutive avec le tout. Tout est lié avec tout, mais cette identité n'exclut pas les différences, elle les inclut.

Panikkar l'a dit plusieurs fois, il a toujours cherché à s'interroger sur la réalité sans céder à cette dichotomie sujet-objet, propre à la pensée occidentale, sans pour autant tomber dans le monisme. En se tournant vers le sens de l'unité de l'être, vers la relation existentielle entre Dieu et le monde, l'Absolu et le relatif, Panikkar affirme alors la non-dualité de la réalité où toute la pensée dualiste est à réviser à la lumière de la relationnalité de tous les êtres.

Il est vrai que la pensée chrétienne occidentale (Absolu et relatif ; divin et humain ; substance

³⁵⁷ R. Panikkar, *Le mystère du culte*, p. 168

³⁵⁸ R. Panikkar, *Le mystère du culte*, p.124

et accidents) s'est souvent méfiée de toute pensée philosophique ou théologique d'unité, considéré à tort ou à raison comme moniste, panthéiste ou immanentiste.³⁵⁹ Mais de l'autre côté, il existe un lien paradoxal unissant ces oppositions semblables et cela d'une façon fondamentale dans la pensée chrétienne. Et nous n'avons pas à l'esprit seulement l'expérience apophatique des mystiques.³⁶⁰

De là nous pouvons aussi observer une deuxième influence indienne sur sa pensée, à savoir, la place qui tient l'expérience dans le processus du savoir. Elle est essentielle, déterminante pour comprendre la réalité. Elle est en deça du registre de l'intelligence qui se déploie pour sa propre quête du vrai, comme quelque chose de clair, distinct et communicable.

Venons-en maintenant à son concept cosmothéandrique. Nous avons avancé que l'idée central de son livre sur la Trinité est une vision cosmothéandrique d'une réalité non-dualiste (advaita). Mais le cosmothéandrisme est aussi l'aboutissement de sa pensée et nous allons essayer de le définir à travers plusieurs de ses écrits.

Panikkar définit d'abord son concept comme « théandrique ». Il utilise ce terme dans le sens « trinitaire » parce qu'il permet de ne pas réduire le mystère trinitaire à la sphère du divin. Le théandrisme désigne alors « *l'unité intime et plénière du Dieu et de l'homme qui s'est réalisé de façon exemplaire dans le Christ et qui est le but même vers lequel tout tend ici-bas, par le Christ et dans l'Esprit.* »³⁶¹ Avec des conséquences métaphysiques et spirituelles, ce terme veut affirmer clairement la non-dualité (l'advaita) de l'homme et de Dieu. « *Il est faux de dire : il y a deux réalités – Dieu et l'homme. De même il est aussi faux de dire : Dieu ou l'homme, même pas pour des raisons dialectiques. Il n'existe pas un Dieu purement transcendant, de même qu'il n'existe pas un homme tout à fait indépendant [...] Dieu et l'homme sont en effet étroitement liés et ils co-crésent la réalité.* »³⁶². Ainsi de nouveau transparaît son souci de dépasser l'abîme Dieu-Homme.

Plus tard Panikkar parle du « cosmothéandrisme » parce que le cosmos (toute la réalité physique) fait partie intégrale de cette aventure et parce que l'aspect matériel de la réalité

³⁵⁹ Voir Marie Kopecka, *Le christianisme et le panthéisme*, Mémoire de Master en théologie à KtfUK à Prague, 2001

³⁶⁰ Des multiples exemples citons Saint Augustin et sa conception du temps.

³⁶¹ R.Panikkar, *La Trinité*, p.105

³⁶² R .Panikkar, *La Trinité*, p. 108

avait été trop négligé, malgré le dogme de la résurrection de la chair ³⁶³. « *Le principe cosmothéandrique pourrait être décrit en disant que le divin, l'humain et le terrestre – quel que soit la terminologie que nous utiliserons – sont les trois dimensions irréductibles qui constituent le réel, c'est-à-dire, n'importe quelle réalité pour autant qu'elle soit réelle... Ce que cette intuition dit le plus important est, que les trois dimensions de la réalité ne sont ni trois modes d'une réalité monolithique indifférenciée, ni trois éléments d'un système pluraliste. Il y a plutôt une, bien qu'intrinsèquement triple, relation qui exprime la constitution ultime de la réalité. Tout ce qui existe, tout être vrai, présente cette constitution tripartite, exprimés en trois dimensions. Je dis non seulement que tout est directement ou indirectement lié à tout autre : la relativité ou le pratityasamutpada radicale de la tradition bouddhiste. Je soutiens également que ce rapport est non seulement constitutif du tout, mais qu'il illumine tout, toujours nouveau et essentiel, dans chaque étincelle du réel.* » ³⁶⁴ La réalité est donc « matérielle » de même que « divine » et « humaine ». Panikkar craint qu'en distinguant ces dimensions, on va les séparer. Dieu, Homme, Matière connotent en effet trois aspects réels qui ne sont pas autonomes mais intimement connexes et toujours à saisir ensemble dans leur distinction même. Nous pouvons aussi exprimer cela, sur le modèle des relations intérieures trinitaires, en disant qu'il n'y a pas de Dieu sans l'homme et le cosmos, il n'y a pas d'homme sans Dieu et sans le cosmos, il n'y a pas de cosmos sans Dieu et sans l'homme ³⁶⁵ C'est le lien entre eux, qui les fait exister.

Panikkar affirme donc l'ultime unité de la réalité qui permet d'instaurer un équilibre et une harmonie entre ses diverses dimensions. Ce triple modèle traditionnel Theos-Anthropos-Cosmos sont des invariants de toutes religions et cultures. Et l'intuition de la structure triple de toute la réalité, l'unité triadique, existant à tous les niveaux de conscience de la réalité. Ou dit autrement « *Tout ce qui est est, parce qu'il partage le mystère de l'Être- et du Non-Être, comme certains pourraient dire* ». ³⁶⁶

³⁶³ Panikkar, qui est très sensible à l'étymologie, explique qu'il préférerait appeler son concept «théanthropocosmique». La raison pour laquelle il parle du cosmothéandrisme est double : d'une part pour le respect de la tradition chrétienne orthodoxe qui en parlant de théandrisme évoque la theopoïésis ou la theôsis – la divinisation de l'homme. D'autre part ça sonnerait mal. R. Panikkar, *Entre Dieu et le Cosmos*, p. 133

³⁶⁴ R. Paikkar, *The Cosmotheandric Experince*, Maryknoll, Orbis Books, NY, 1993, p.74

³⁶⁵ F. Podgorski, *The Cosmotheandric Intuition. The Contemplative Catalyst of Raimon Panikkar*, dans J. Prabhu (éd.), *The Intercultural Challenge of Raimon Panikkar*, p.107

³⁶⁶ R. Panikkar, *For an Integration of Reality*, p. 75

Sa vision cosmothéandrique du réel est développée en faisant référence aux trois traditions religieuses majeures, auxquelles il « appartient » : la Trinité chrétienne, l'advaita hindou de Vedanta ; le *pratityasamutpada* bouddhiste. Du fait, s'il voulait l'exprimer en termes chrétiens, il dirait : la réalité finale, la trinité, est une mais aussi trois ; en termes hindous : l'unité ultime de toutes les choses est littéralement ni une (*advaita*) ni deux (*advitya*) ; en termes bouddhistes : tout est radicalement relié à tout autre (*pratityasamutpada*).³⁶⁷

Ce concept ne se limite donc pas à une spiritualité, à une tradition mais au contraire, c'est le but de toutes les traditions, de l'humanité entière. N'oublions pas que la réalité est relationnelle. Chaque approche unilatérale est limitée et insuffisante. C'est notre façon de voir qui fait apparaître la réalité tantôt sous un aspect, tantôt sous un autre.³⁶⁸ Et précisons que dans cette « aventure de la réalité »³⁶⁹ il y a, à la fois une hiérarchie, mais en même temps il n'y a pas de « chef ». Une hiérarchie qui donne à chacune de ces dimensions un rôle irremplaçable .

Nous voulons maintenant regarder comment, à la lumière de la vision cosmothéandrique, Panikkar appréhende le concept traditionnel de Dieu, de l'homme et du cosmos.³⁷⁰

La notion de Dieu

Nous avons pu comprendre que la question de Dieu est au centre de la réflexion panikkarienne. Il a établi la relativité de son concept de Dieu, liée à sa nature « relationnelle » et non pas « substantielle ». En plus, la réalité divine n'est pas un « objet » ni de la connaissance humaine, ni de la foi, mais elle est la dimension profonde de tout ce qui est. De fait, nous ne pouvons pas parler de Dieu comme nous parlons d'autres choses. Cette profonde conviction, Panikkar la présente en neuf points.³⁷¹

1. Nous ne pouvons pas parler de Dieu avant d'avoir trouvé le silence intérieur.

Il nous faut d'abord trouver la pureté du cœur qui nous permette d'écouter la Réalité sans des

³⁶⁷ Voir G. Hall, dans *Multi-Faith Dialogue in Conversation with Raimon Panikkar*, Annual Conference 4th-6th, July 2003, Multi-Faith Centre, Griffith University, Australie

³⁶⁸ R.Panikkar, *La Trinité*, p.108

³⁶⁹ En terme classique, il utilise : perichorésis ou circumincesso - l'interpénétration des trois, leur relation, comme diction de ce qui n'est ni un ni multiple, R.Panikkar, *La Trinité*, p. 110

³⁷⁰ Développé par G.Hall, *Multi-Faith Dialogue in Conversation with Raimon Panikkar* sur la base des manuscrits privés de R.Panikkar

³⁷¹ R.Panikkar, *Neuf Façons de parler de Dieu* intégré plus tard dans *Iconos del Misterio. La experiencia de Dios*, Ed.Peninsula, Barcelona, 1999, p.17-32

interférences égoïstes. Sans ce silence mental, nous ne pouvons pas élaborer de discours de Dieu qui ne soit pas réductible à des simples extrapolations mentales.

Cette pureté du cœur est l'équivalent à ce que d'autres traditions appellent le « vide » : se maintenir ouvert à la Réalité pour éviter de faire une projection de nos propres préoccupations.

2. Parler de Dieu est un discours qui est sui generis.

Le discours de Dieu est radicalement différent parce que Dieu n'est pas une chose. Faire de Dieu une chose implique d'en faire un idole, même dans la pensée. Le mot Dieu est en fait spécial, parce que il ne désigne pas un superman ou une super-chose. On en aurait pas besoin si Dieu était une simple chose...

3. Le discours de Dieu est un discours de notre être entier.

Ce n'est pas une affaire de sentiment, de raison, de corps, de science ou de philosophe académique et/ou théologique. Le discours de Dieu n'est pas une spécialisation élitiste d'une classe. Dieu, s'il existe, n'est ni à gauche, ni à droite, ni en bas, ni en haut en aucun sens de ces mots. Vouloir « placer » Dieu à notre côté, comme une chose, serait une blasphème.

4. Ce n'est pas un discours d'une église, d'une religion ou d'une science quelconque.

Personne n'a pas de monopole de Dieu, même des personnes qui se disent théistiques ou religieuses. Il est tout à fait légitime de définir un champ sémantique de mots mais cela ne conduit pas à enfermer Dieu dans une idée quelconque. Dieu est tout : La bible hébraïque le dit et les écritures chrétiennes le répètent.

5. C'est un discours qui prend sa place par le moyen de la foi.

Il est impossible de parler sans langue. De même il n'existe pas de langue qui ne serait pas capable d'exprimer une foi ou une autre. Pourtant, nous ne devrions jamais confondre le Dieu dont nous parlons dans le langage avec la foi qui donne l'expression à Dieu. Il existe ici une relation transcendante entre le Dieu que la langue symbolise et ce que nous disons de Dieu. La tradition occidentale parlait souvent du mysterion – sans pour autant signifier un énigme ou l'inconnu.

6. C'est un discours du symbole, non pas du concept.

Dieu ne peut pas devenir un objet de notre connaissance ou de notre foi. Dieu est un symbole

qui est à la fois révélé et caché dans le symbole même dont nous parlons. Le Symbole est symbole parce qu'il symbolise, non pas parce qu'il serait interprété en tant que tel. Il n'y a pas d'herméneutique pour le symbole, parce que le symbole lui-même est l'herméneutique. Ce que nous utilisons, dans l'intention d'interpréter un soi-disant symbole, est le vrai symbole.

7. Parler de Dieu est, par nécessité, un discours polysémique.

Je ne peux pas être limité à un discours strictement analogique. Je ne peux pas obtenir (avoir) le *primum analogatum* à partir du moment où il ne peut pas y avoir une méta-culture à partir de laquelle le discours est constitué. Elle serait déjà une culture. Il existe beaucoup de concepts de Dieu mais aucun « concevoir Dieu ». Ce qui veut dire qu'essayer de limiter, de définir ou de concevoir Dieu représente une entreprise risquée : ce qui est produit ainsi est seulement une création de la pensée, une créature.

8. Dieu n'est pas seulement symbole pour indiquer ce que le mot « Dieu » veut transmettre.

Le pluralisme est inhérent, au moins, dans la condition humaine. Nous ne pouvons pas *comprendre* ou signifier ce que le mot *Dieu* veut dire en termes d'une perspective unique ou même en commençant avec un principe unique d'intelligibilité. Le mot *Dieu* en fait n'est pas nécessaire. Chaque tentative d'absolutiser le symbole *Dieu* détruit la relation non seulement avec le mystère divin (qui n'est plus absolu – c'est-à-dire avant toute relation) mais aussi avec les hommes et des femmes des cultures qui ne ressentent pas la nécessité de ce symbole. La reconnaissance de Dieu procède toujours de concert avec l'expérience de la contingence humaine ainsi que celle de notre propre contingence de la connaissance de Dieu.

9. C'est un discours qui s'accomplit inévitablement à nouveau dans un silence.

Un Dieu qui voudrait être complètement transcendant – en rajoutant qu'il serait contradictoire d'espérer de parler de tel Dieu – serait une hypothèse superficielle et même perverse. Le Dieu complètement transcendant démentirait l'immanence divine en même temps qu'il détruirait la transcendance humaine. Le mystère divin est ineffable et aucun discours ne peut le décrire.

Panikkar ne peut pas être plus explicite dans l'affirmation de sa volonté de se placer au-delà de tout discours pour témoigner du mystère divin, de son ineffabilité et il renvoie à une

expérience de silence.³⁷² Dès lors, le divin est identifié en termes non-théïstiques comme l'infini, la paix, l'harmonie et ou encore le néant³⁷³. Il souligne ainsi que la vraie religiosité n'est pas attachée seulement aux théïsmes. Le divin n'est pas un *Deus ex machina* avec lequel nous entretenons des relations formelles.³⁷⁴ Le mystère du divin est le mystère de l'inexhaustivité inhérente à toutes les choses, à la fois infiniment transcendant, complètement immanent, totalement irréductible, absolument ineffable.³⁷⁵

Cette inspiration prend justement pour repère, l'idée que la Trinité n'est pas le privilège de la divinité, mais le caractère de la réalité cosmothéandrique.³⁷⁶ Il souhaite ainsi « libérer le divin du fardeau d'être Dieu » Rien de plus justifié alors que de repenser les bases même d'une telle expérience.

L'erreur de la pensée occidentale, selon Panikkar, commence par l'identification de Dieu comme Etre suprême (monothéisme) avec les conséquences d'un Dieu transformé en projection d'humain (athéisme).³⁷⁷ Mais le problème qu'il met en avant n'est pas seulement l'identification de Dieu à l'Etre Suprême (qui du fait n'est plus *Esse*, mais *Ens*, perdant ainsi son universalité), mais l'identification de Dieu à l'Etre tout court.³⁷⁸ Ce qui en est la cause ? Le problème ontologique du mal, la limitation de la liberté de Dieu et même si on s'efforce à identifier Dieu avec la personne, qui est fondamentalement relation, la personne ne peut rester seule (alors que l'Être n'a pas de pluriel) et ne peut pas non plus être en relation avec les êtres non personnels. Voilà les raisons de la distinction entre Dieu et l'Être qui vont pousser Panikkar à une désontologisation de Dieu en substituant à l'être la relativité radicale³⁷⁹.

³⁷² Voir aussi R. Panikkar, *L'expérience de Dieu*, pp. 35-38

³⁷³ Voir R. Panikkar, « The Cosmotheandrique Invariant » et « The divine Dimension » dans *Panikkar's Gifford Lectures*, manuscrit privé, ch. 6-7, cité par Gérard Hall dans *Multi-Faith Dialogue in Conversation with Raimon Panikkar*

³⁷⁴ R. Panikkar, *Entre Dieu et le Cosmos*, p. 87

³⁷⁵ R. Panikkar, « Unsatisfactory Theism » dans, *Panikkar's Gifford Lectures*, ch. 3, cité par Hall.

³⁷⁶ Naturellement, cette dimension est discernable dans les profondeurs de la personne humaine. L'humanité n'est pas un système fermé et en dépit de quelques formes de manipulation et de commande soient exercées, l'aspect de la liberté (divine) demeure.

³⁷⁷ Panikkar est particulièrement sensible à la critique séculaire moderne des religions traditionnelles et suggère de remplacer l'attitude monothéïstique par un nouveau paradigme d'une nouvelle cosmologie, précisément, afin de sauver « le divin d'une existence de plus en plus isolée, hostile et irrelevante. Mais il se veut aussi promoteur de nouvelles idées pour ceux, qui soit croient en une caricature de Dieu qui n'est rien d'autre que la projection de ses propres désirs ou ne croient absolument en rien du tout et en conséquence, ne croient pas non plus en soi-même ». R. Panikkar, *The Rhythm of Being* in GL ch.6-7, cité par Hall.

³⁷⁸ Le sujet principalement développé dans *Le Silence du Bouddha. Une introduction à l'athéisme religieux*, Acte Sud, Paris, 2006 (version originale en espagnol, 1996 à Madrid), pp. 197 - 274

³⁷⁹ Eventuellement appelé, en référence à Zubiri, la « réciprocité totale ». Xavier Zubiri a exposé sa notion de « respectivité » comme antécédante à la relation dans son livre *Sobre la esencia*, Sociedad de Estudios Publicaciones, Madrid, 1962. (Moment de « respectivité » constitue la chose comme « fonction des autres », p.427)

La notion de l'homme

La principale conséquence de la perspective cosmothéandrique pour l'homme est la suivante : toute action de l'homme a un aspect divin et cosmique, il doit accomplir sa vocation.

³⁸⁰ Son identité même a un caractère divin et cosmique. Il est lié à la terre, à la matière mais en même temps libéré de la nécessité physique.³⁸¹ Tout acte authentiquement humain est théandrique, voir cosmothéandrique.³⁸² Il fait partie d'un ensemble cosmique dont il est la conscience³⁸³, la partie visible où tous les ordres de la réalité se croisent.³⁸⁴

Cette idée majeure est exprimée d'une autre façon dans son étude sur l'archétype du moine.³⁸⁵ Panikkar nous y invite à *découvrir le moine qui existe en chacun de nous*.³⁸⁶ Il nous fait découvrir l'aspiration ontologique de l'homme à réaliser la perfection de l'humanité, son humanum, l'existence incommunicable et unique de la personne³⁸⁷.

Ce qui, par conséquent, signifie que la perfection ne peut pas avoir un modèle unique. L'humanum existe alors d'une façon particulière en chacun de nous qui parvient à réaliser la plénitude de l'être, c'est-à-dire à trouver le centre qui est le noyau des trois dimensions constitutives de la réalité (cosmos, anthropos, theos)³⁸⁸. Et comme cette réalisation de l'humanum est une affaire personnelle, cela permet à Panikkar d'établir le pluralisme comme le paradigme principal. Toutes les activités sont liées à la volonté de *se centrer*, mais elles diffèrent selon les cultures, selon les époques ou encore selon la conception du centre.

Nous pouvons ainsi mieux comprendre l'alarme que fait sonner Panikkar concernant le

³⁸⁰ R. Panikkar, *The theandrique vocation*, p. 69-71

³⁸¹ R. Panikkar, *Hermeneutique de la liberté de la religion. La religion comme liberté*, p.80

³⁸² R. Panikkar, *Le mystère du culte*, p.21

³⁸³ R. Panikkar, *Le mystère du culte*, p.80

³⁸⁴ R. Panikkar, *Mythe comme histoire sacrée*, p. 301, *For an Integration of Reality*, p. 89, *The vedic experience*. p. 14 Cité aussi par Smet p.29

³⁸⁵ R. Panikkar, *Eloge du simple. Le moine comme archétype universel.*, Albin Michel, S.A., Paris, 1995. Ce livre contient les résultats d'un symposium tenu en novembre 1980 à Holyoke (Massachusetts) dont le thème était « Le moine comme archétype universel ».

³⁸⁶ Le moine comme « une personne qui aspire de tout son être à atteindre le but ultime de la vie en renonçant à tout ce qui n'est pas indispensable pour se concentrer uniquement sur ce seul et unique objectif. » R. Panikkar, *Eloge du simple*, p. 23.

³⁸⁷ *Humanum* : dimension qui nous pousse à réaliser notre perfection d'humanité. Il est multidimensionnel et aucune de ses dimensions ne peut seule embrasser la complexité de la vie de l'être humain. R. Panikkar, *Eloge du simple*, p. 203

³⁸⁸ Panikkar utilise l'image d'un triangle, qui évolue et se déploie dans toutes les directions. Autour il y a ce qu'il appelle « la quaternitas perfecta », quatre éléments (âme, moi, soi, fondement) qui doivent coïncider pour une réalisation parfaite. Voir le dessin dans R. Panikkar, *Eloge du simple* Idem, p. 166

système de notre monde actuel qui s'écroule, parce qu'il a voulu résoudre le problème global de l'humain *avec et au moyen* de ressources et de conceptions d'une seule culture et d'une seule religion. La prétention à l'universalité l'a *décentré*, et maintenant la tâche de l'homme est de se *recentrer* à nouveau. Mais la notion du centre a évolué. Avant, le centre était en Dieu et cette recherche de Dieu avait permis aux hommes de se situer dans l'univers. Mais Panikkar inclut aujourd'hui la sécularité dans cette recherche, qui fait découvrir à l'homme que ce centre est aussi matériel et humain. Il est une réalité cosmothéandrique, fondé sur sa propre logique de relationnalité constitutive.

L'intention de Panikkar est de montrer que autant une expérience humaine véritable qu'une connaissance implique la triade de sens, d'intellect et de conscience mystique dans la corrélation de la matière, de la pensée et de la liberté. Chaque acte décrète le mystère cosmothéandrique.³⁸⁹

La dimension humaine de la réalité est la conscience. Cependant celle-ci n'est pas réductible à l'humanité. Dans une autre perspective, le personne humaine n'est jamais réductible à la conscience. Les humains participent à l'évolution du cosmos dont ils font partie ainsi qu'au mystère divin. On peut considérer la conscience comme le pont qui lie deux pôles de la réalité : sujet – objet ou l'intérieur et l'extérieur.³⁹⁰

L'unité triple existe donc à tous les niveaux de la conscience et de la réalité. Ainsi Panikkar distingue :

- La réalité sensible, empirique qui ressort de l'exercice des sens.
- La réalité que me révèle la raison, qui corrige les données des sens.
- La vision mystique, par laquelle on accède à cette troisième dimension de la réalité.³⁹¹

La vision mystique peut se résumer à l'intellectus scolastique qui s'est vu appeler la foi (connaissance de l'univers suprasensible), le troisième ciel des Victorins ou l'intuition (expérience suprasensible).

Ce troisième niveau se rapporte toujours à la totalité et nous permet de découvrir que la Trinité est de l'ordre d'une quasi-intuition universelle, voir même qu'elle est une structure fondamentale de l'esprit humain, qui fait donc partie intégrante de la conscience humaine.

³⁸⁹ R. Panikkar, *The Rhythm of Being*, ch. 5, cité par Hall.

³⁹⁰ R. Panikkar, *Le silence et la parole. Le sourire de Bouddha*, dans E. Castelli, *L'analyse du langage théologique. Le nom de Dieu.*, 1969, p. 293

³⁹¹ R. Panikkar, *Entre Dieu et le Cosmos*, p. 17

Les trois dimensions de la réalité que nous appréhendons par les trois yeux sont inséparables. Les hommes, en s'éveillant à la Réalité, ont découvert qu'il y avait bien plus que ce qui se laisse découvrir par les yeux ou par la raison, quelque chose qui semble ineffable et qui ne peut se manifester que si cette troisième dimension s'incarne dans le monde sensible et intellectuel.³⁹²

La définition de l'expérience est directement liée à ces trois dimensions de la conscience. Panikkar entend, par expérience, « *la conscience d'un contact immédiat avec le réel, l'expérience sensible par exemple qui se fait par les sens ou l'expérience rationnelle ou l'expérience intellectuelle (celle du 3^e œil). A ce 3^e niveau je préfère parler d'expérience mystique plutôt que d'expérience intellectuelle.... En fait ces trois expériences sont inséparables, en effet l'expérience sensible s'accompagne d'une conscience supra-empirique et d'une expérience organisationnelle* »³⁹³. Et il ajoute : « *il faut distinguer : l'expérience comme telle (elle est ineffable), sa mémoire qui permet d'en parler, son interprétation qui nous en rend conscient et sa réception dans une culture déterminée.* »³⁹⁴

Ce contact est donc pluridimensionnel. Lorsque un tel contact immédiat concerne la réalité ultime, Panikkar parle alors d'expérience mystique.³⁹⁵ Mais comme la réalité n'est ni ultime ni non-ultime, tout contact complet touche la réalité tout court et celle-ci est toujours ultime.

La notion de Cosmos

Le monde de la matière, de l'énergie, de l'espace et du temps est, pour le meilleur et pour le pire, notre maison. Ces réalités sont finales et irréductibles. Il n'y a aucune pensée, prière ou action qui ne soient pas radicalement cosmiques dans leurs bases, leurs expressions et leurs effets. La terre est sacrée, comme beaucoup de traditions le proclament. Du fait que toute chose matérielle est reliée à à l'univers entier, celle-ci contient davantage que la pure matérialité. Elle partage le destin de l'univers qui est une organisation vivante, constitutive du Tout.³⁹⁶

³⁹² R. Panikkar, *Entre Dieu et le Cosmos*, p.18

³⁹³ R. Panikkar, *Entre Dieu et le Cosmos*, p.229

³⁹⁴ R.Panikkar, *Entre Dieu et le Cosmos*, p. 230 Voir aussi R.Panikkar, *L'expérience de Dieu*, pp.39-40

³⁹⁵ R. Panikkar, *Entre Dieu et le Cosmos*, p.230

³⁹⁶ R.Panikkar, « *The Cosmotheandric Invariant* » dans *The Rhythm of Being*, ch.6 cité par G.Hall. Celui ci mentionne des nouvelles études scientifique qui confirment les thèses de Panikkar (P.Davies, *God and the New Physics*, London, Penguin Books, 1984 ; S. Hawking, *A brief History of Time*, Toronto, BantamBooks, 1988 ect.)

Bien plus, car il n'y a pas de sacralité sans la sécularité du monde (littéralement *sæculum*). Panikkar parle de la « sécularité sacrée » comme une manière particulière d'exprimer comment les dimensions divines et conscientes de la réalité sont enracinées dans le monde et dans ses processus cosmiques.

La matière, l'espace, le temps et l'énergie sont alors coextensives avec la conscience humaine et le mystère divin. En conséquence, ceci signifie que l'inconnaissance finale des choses est non seulement un problème épistémologique (dû aux limites de l'intellect) mais également une réalité ontologique (due à la structure même des êtres). Selon Panikkar, certaines traditions appelleront cela néant, vide ou même Non-Être pour permettre à des êtres d'être, de se développer pour changer et même pour cesser d'être.³⁹⁷

La notion de la sécularité sacrée met directement en relation la politique et le religieux. La sécularité sacrée fait découvrir l'ontonomie de la réalité dans la vision non dualiste des choses. « *Du moment que l'activité politique appartient à la nature même de l'homme et donc que l'être humain ne peut se réaliser pleinement sans actualiser sa dimension politique, le salut de l'homme, donc la religion, ne peut pas se désintéresser du politique. C'est la sécularité même qui est sacrée* »³⁹⁸

Ici aussi la notion métapolitique de Panikkar cherche à supprimer la coupure entre l'activité politique et le reste de la vie humaine. L'homme doit s'intégrer dans le tout.

A travers la vision cosmothéandrique de Panikkar nous pouvons identifier plusieurs caractéristiques de la réalité³⁹⁹ :

1) La réalité n'est pas réductible à l'être : il y a également le Non-Être, l'abîme, le silence et le mystère. Elle n'est pas non plus réductible à la conscience (il y a également la matière et l'esprit.⁴⁰⁰) et encore moins à la connaissance. L'expérience religieuse fondamentale est que

Panikkar affirme que la science commence à récupérer quelque chose de cette perspicacité perdue, en reconnaissant l'indétermination de la matière, l'infinitude de l'espace et l'indefinibilité du temps. Elle renoue ainsi d'une certaine façon avec la notion antique de *l'anima mundi*., conviction d'un organisme vivant et constituant le Tout. Voir aussi R. Panikkar, *Cosmotheandric Experience*, pp.135-152

³⁹⁷ R. Panikkar, *Cosmotheandric Experience*, p.79

³⁹⁸ R. Panikkar, *Cosmotheandric Experience*, p.49-50

³⁹⁹ Voir G. Hall, *Multi-Faith Dialogue in Conversation with Raimon Panikkar*

⁴⁰⁰ R. Panikkar, *Religious Pluralism: The Metaphysical Challenge* dans *Religious Pluralisme* (Coll.), Indiana: Uni of Notre Dame Press, South Bend, 1984, p. 112

l'être ou la réalité transcendent la pensée.⁴⁰¹

2) La réalité est finalement harmonieuse. Ce n'est ni une unité monolithique, ni une diversité et multiplicité.

3) La réalité est radicalement apparentée et interdépendante de sorte, que chaque réalité soit constitutivement reliée à toutes autres réalités : « chaque être n'est rien que la relationalité. » La réalité est une unité organique et le processus dynamique où chaque partie participe et reflète le tout.⁴⁰²

4) La réalité est symbolique. Elle participe à quelque chose au-delà d'elle-même. Nous n'avons pas un Dieu qui est séparé du monde, un monde qui est purement matériel et des humains qui sont réductibles à leur propre pensée ou à leur expression culturelle. Les cultures, les religions et les peuples sont relationnellement et symboliquement enlacés les uns aux autres, au monde dans lequel ils vivent et à une réalité divine finale.

Arrêtons-nous un instant sur le statut de la connaissance dans la pensée de Panikkar. La pensée découvre l'être, mais elle le conditionne. Une telle attitude exige le prix fort. Une pensée qui conduit à l'intelligibilité ne peut violer le principe de non-contradiction. Or c'est ce principe que Panikkar tient pour responsable de la division du réel – bon/mauvais, vrai/faux, chrétien/non chrétien, etc. Il est valable en logique, mais pas nécessairement dans la réalité.⁴⁰³ La pensée assume le fait que l'être est celui qui pense qu'il est. Si l'être n'est pas prisonnier de la pensée, car il peut se penser comme intérieur à la pensée, il doit tout de même s'en tenir aux règles de la pensée, lesquelles, alors, deviennent aussi les règles de l'être.

Et la majorité des philosophes orientaux et occidentaux partent de cette supposition, mais ce paradigme n'est pas universel. Et notre auteur d'argumenter : « *Il ne fait pas partie des présupposés de certains philosophes indiens, par exemple. Là, la polarité profonde, le Yin/Yang, pour ainsi dire de l'effort pour identifier les repères dans la réalité n'est pas "le penser et l'être" mais "l'être et l'énoncé", ou mieux "l'être et le parlé",....., le penser n'est pas l'ultime paramètre.* »⁴⁰⁴ C'est à ce titre que Panikkar refuse l'identification de l'être et la pensée.

⁴⁰¹ R. Panikkar, *Religious Pluralism: The Metaphysical Challenge*, p.114

⁴⁰² Ceci correspond à la notion antique que chaque réalité est un microcosme du macro-univers.

⁴⁰³ R. Panikkar, *L'Expérience de Dieu*, p.146

⁴⁰⁴ R. Panikkar, *Eloge du simple*, p.198

Le point de départ de Panikkar est que toute notre connaissance doit être finalement basée sur l'immédiateté, l'expérience, l'intuition ou encore la conscience symbolique, c'est-à-dire, sur quelque chose qui n'a pas besoin, pour nous, encore d'une autre base ou de justification.⁴⁰⁵ Autrement dit quelque chose qui n'a pas besoin d'être basée sur la certitude mentale. Panikkar précise encore : « *Nous pourrions seulement accepter une certaine médiation provisoire dans toutes nos relations avec la réalité, l'acte intellectuel inclus, de sorte que nous nous arrêtons simplement pour des raisons heuristiques ou pragmatiques afin d'établir un corps relatif et temporaire des doctrines.* ».⁴⁰⁶ A moins que, comme nous le verrons, la médiation soit vue juste comme un autre mot pour *la communion* .

Car qu'est-ce qui rend la médiation nécessaire ? La prétention que la réalité est rationnelle. La médiation est alors l'apport d'un concept particulier dans un plus grand concept qui embrasse le premier. Bref, la médiation est le facteur de l'intelligibilité. « *Mon hypothèse suppose que la médiation n'a aucune valeur ultime, parce que la réalité n'est ni une ni beaucoup, et la nature de la réalité entière est constitutivement relationnelle. Tout ceci tend à nous faire savoir que tout ce qui existe est un réseau de rapports. Les relations ici, comme dans la Trinité, ne sont pas quantitatives ; elles sont constitutives du réel. Ce n'est pas comme si il y avait des choses, du type quelconque, qu'après, "nous" relions. C'est plutôt que la chaîne et la trame de la réalité est constituée par de telles relations. Des choses n'ont pas besoin d'être extrinsèquement médiatisées , elles sont, puisqu'elles communient avec d'autres.* »⁴⁰⁷

Cela relie alors la question de la médiation à celle, centrale, de la réalité - et ainsi à la philosophie dialectique. Il n'y a aucun besoin de la médiation épistémologique parce qu'ontologiquement tout est médiation ultime, ou plutôt de la communion. En fait, pour Panikkar demander si la réalité est une unité ultime ou une diversité irréductible postule déjà non seulement *la différence ontologique* mais la rupture ontologique qui dégrade automatiquement la conscience symbolique en une connaissance du deuxième rang. Alors que elle relève de la réalité même. Et parce que, comme nous l'avons compris, la structure profonde de l'univers n'a pas besoin d'être conçue comme dialectique, l'unité et la diversité, la simplicité et la complexité, etc... ne sont pas réellement opposées.

⁴⁰⁵ Voir R. Panikkar, *A Self-Critical Dialogue*, p.231

⁴⁰⁶ R. Panikkar, *A Self-Critical Dialogue*, p.231

⁴⁰⁷ R. Panikkar, *A Self-Critical Dialogue*, p.233

II.B.d) Le cosmothéandrisme et l'advaita

Panikkar se réfère à l'expérience advaitine autant pour éclaircir son interprétation trinitaire que pour rendre intelligible l'intuition cosmothéandrique. Il le fait systématiquement pour exprimer la relationalité. Nous pouvons nous demander pourquoi Panikkar utilise la terminologie hindoue pour présenter quelque chose qui, selon lui, se trouve dans toutes les cultures et qui est aussi traditionnellement chrétien ? Il le fait parce que d'une part advaita insiste davantage sur la relationalité entre le Dieu et le monde, d'autre part parce qu'il propose d'autres modes de perception et une expérience d'unité à la base. Ce sont précisément ces modes de perception qu'utilise Panikkar et qui sont souvent une cause d'incompréhension entre lui et ses critiques. Effectivement Panikkar n'essaie pas de tout réduire à une réflexion intellectuelle, exprimée en parole. Ce n'est qu'avec cette démarche méthodologique que nous pouvons mieux comprendre certaines de ses convictions.

Nous allons essayer définir ce qu'il appelle l'advaita ou non-dualité par rapport à tout ce qui était dit sur la philosophie d'advaita auparavant.

Nous avons déjà dit, que l'advaita peut être interprétée de façon moniste c'est à dire que la non-dualité signifie une réduction de la pluralité en une unité indifférenciée⁴⁰⁸. Panikkar refuse, comme nous avons déjà signalé, cette lecture en disant que pour lui advaita veut dire simplement la *non-dualité*, c'est à dire que la réalité n'est pas divisée en plusieurs segments. « *La non-dualité consiste dans l'expérience selon laquelle la réalité ne se laisse pas réduire à l'Un, à l'unité ou au monisme, à une substance ou à un être, mais pas davantage au dualisme, à deux substances, à deux principes* »⁴⁰⁹ Ce qui peut sembler séparé comme par exemple Dieu et le monde, est, selon une profonde intuition, connecté – mis en relation, uni – en complémentarité. Cette vérité est valable aussi de toutes les relations mutuelles dans la Trinité. C'est pour cela que la Trinité ne peut être comprise que selon le principe de la non-dualité. Les personnes divines ne sont ni deux, ni trois mais ne sont pas réductibles à Un non plus.

A la différence de Le Saux, Panikkar est convaincu que c'est le lieu de l'advaita de résoudre aussi dans le domaine de l'intellect, ce qui est résolu dans la sphère existentielle (dilemme

⁴⁰⁸ Voir l'appréciation de G.Dandoy dans *Ontologie du Védanta*.

⁴⁰⁹ R.Panikkar, *Entre Dieu et le Cosmos*, p.136

monisme X dualisme). Il affirme ainsi : « Advaita est une intuition que la diversité n'est pas absolu (dualisme Dieu – monde, esprit - matière), ni ignorant (monisme : pur matérialisme, pur spiritualisme), ni converti en idoles (panthéisme : tout est divin et seulement divin), ni réduit aux simples ombres (monothéisme : un principe, un monarque et plusieurs sujets). Une polarité en tension est une caractéristique ultime du réel. Les symboles pour ça sont sécularité, advaita, trinité : le temps et l'éternité sont coextensifs et corrélatifs : l'ultime intuition n'est pas dualiste, la réalité est trinitaire. »⁴¹⁰

Cette expérience ou l'intuition (comme la grâce, la foi) est capable de comprendre la vérité des affirmations qui sont en opposition selon la raison humaine. Pour Panikkar, advaita permet alors de voir au-delà de ce qui est accessible à la raison et de dépasser ainsi le principe de la contradiction. Mais même si la raison peut devenir un obstacle à la compréhension, Panikkar inclut l'élucidation rationnelle dans la découverte définitive de la réalité, qui est, ne l'oublions pas, expérimenté à trois niveaux inséparables. La raison a une fonction critique et elle reconnaît la nécessité d'un autre type de l'expérience là où les moyens intelligibles sont incapables d'aboutir.

Nous pouvons alors présenter l'advaita panikkarienne non comme un système philosophique mais comme *forma mentis* qui nous permet de pénétrer, autant que possible, dans le mystère ultime de la réalité.⁴¹¹ L'advaita (la non-dualité) de Panikkar exprime la relation, la réalité qui est la relation. Nous en prenons conscience quand Panikkar ne parle pas d'un ou d'Un mais de *tout*. La dimension de l'Unité se retrouve chez Panikkar dans la notion de la réalité. Effectivement la pure relationalité, c'est un Un qui nie l'unité de la même façon qu'il nie la dualité. Pour désigner cet Un qui n'est pas substance, Panikkar utilise le mot de *réalité* et il ne le nomme ni Un ni multiple. En l'utilisant, il évite de nous renvoyer à une métaphysique de l'être qui l'amènerait aux distinctions de Parménide, les oppositions entre être et la pensée, bref à une métaphysique déterminée. Or son objectif n'est pas là. Ce qui lui importe c'est la relation : « Je pense en tout cas que l'on ne saurait mettre l'unité pure au fondement. Ce que l'on appelle "fondement" en vérité, c'est la relation elle-même ; or la relation n'est fondement de rien : elle est. Et la relation n'est ni une ni deux: elle est relationnelle. Lorsque

⁴¹⁰ R.Panikkar, *La filosofia como estilo de vida*, dans *Anthropos*, 53-54, Barcelona, 1985, p.14

⁴¹¹ R. Panikkar, *Le projet monastique de Monchanin*, dans *Jules Monchanin (1895-1957) regards croisés d'Occident et d'Orient*. Actes des Colloques de Lyon-Fleurie et de Shantivanam-Thannirpalli (Avril-Juillet 1995), PROFAC-CREDIC, Lyon, 1997, p.232

*j'essaie de la saisir avec ma raison raisonnante, je dois me soumettre à un mouvement de va-et-vient ; or si la structure de cette raison est dialectique, la réalité pour sa part ne l'est pas... »*⁴¹²

Il est vrai que la non-dualité est un défi pour la raison. Comment ne pas comprendre la relation comme ce que lie *deux* choses ? Pour éviter cela, Panikkar parle plutôt de la corrélation, c'est à dire propose d'imaginer que ces deux choses que la relation relie sont seulement deux perspectives de cette relation.⁴¹³ La notion de la relation empêcherait alors de tomber dans la contradiction. Les termes de la relation ne sont réels qu'en tant que termes de la relation.

⁴¹² R.Panikkar, *Entre Dieu et le cosmos*, pp. 139 – 140

⁴¹³ Sur l'ex. Père – Fils. C'est à dire qu'il n'existe pas de Père autre que celui de la relation Père – Fils. Le Père n'est pas d'abord une substance autonome. Ce Père s'il cesse d'engendrer, il cesse d'être. De même pour le Christ et l'homme: le Christ « totus homo totus Deus » - totalement homme, totalement Dieu est modèle et la référence de toute l'humanité et de toute la divinité. L'humanité et la divinité ne sont pas la même chose mais ne sont pas pour autant deux choses réellement différentes.

II.B. e) La pensée symbolique

Pour saisir la réalité cosmothéandrique, donc relationnelle, Panikkar fait appel à la connaissance symbolique.⁴¹⁴

Sa réflexion sur « la vision du tout » exprimée dans le cosmothéandrisme est liée au rôle fondamental qu'il attribut au symbole. La pensée symbolique est pour Panikkar le seul moyen de compréhension de la relation entre Absolu et le relatif, Dieu et le monde ou, selon les termes de la métaphysique occidentale, l'Un et le multiple.

De quoi s'agit-il ? Comme précédemment Panikkar appuie son interprétation sur la signification du symbolisme en Inde. En théologie indienne, nous dit Panikkar, la distinction entre l'être et les étants ne ressort ni du pluriel ni de la quantité. Le problème de l'unité de l'être face à la pluralité des étants se pose en terme de *l'être* et des *devenus*⁴¹⁵. Selon leur interprétation traditionnelle, ils ne sont « ni un ni deux ». Le symbole, considéré comme une catégorie métaphysique, intervient alors pour exprimer ce lien constitutif qui les sépare et les unit tout à la fois. Il exprime non une pluralité entre eux mais « une polarisation non quantifiable, symbolique, au sein du tout ».⁴¹⁶ Le symbole sauve ainsi la nature existentielle des choses : elles n'existent pas en-soi comme en Occident, mais non plus elles ne sont pas privées de l'existence comme dans la pensée védantine⁴¹⁷. Cette polarité se trouve d'ailleurs d'une façon analogique dans le tout, c'est-à-dire dans la relation des choses à Dieu, dans les choses, en Dieu.

Nous avons déjà analysé cette polarité intérieure référée au sens de la Trinité « panikkarienne ». Le Logos, symbole du Père, permet au Père de posséder son être. La chose symbolisée est l'original, mais l'image est identique à elle. Il en est de même pour l'être existentiel. Le symbole seul lui permet de posséder son être, qui lui confère son existence. Il est constitué par une polarité intérieure qui exprime ainsi son soi-même, qui est son symbolé. Cette polarité intérieure est, en Inde, découvert dans la relation des choses à Dieu et les choses sont conçues comme des symboles de l'absolu. Ceci empêche la pensée orientale à prôner le dualisme.

⁴¹⁴ Son attaque à Dieu-substance est justement préparée par la place que tient la connaissance symbolique dans son raisonnement.

⁴¹⁵ R.Panikkar, *Le mystère du culte dans l'hindouisme et le christianisme*, pp. 124-128. Paru aussi sous forme d'article dans *Antaios IV*, mars 1963, Stuttgart

⁴¹⁶ R.Panikkar, *Le mystère du culte dans l'hindouisme et le christianisme*, p.125

⁴¹⁷ Voir l'exposé de J. Dandoy dans *Ontologie du Védanta*.

Néanmoins, le symbolisme indique aussi qu'il y a un fossé entre le symbole et la réalité symbolisée. Cette dernière reste toujours différente même si elle ne peut être atteinte que dans le symbole. Le symbole garantit donc également la transcendance du symbolisé. Ces raisonnements sont développées à partir de la comparaison entre la signification du symbole en Inde et sa signification dans la pensée occidentale.

Les deux concepts (la relationnalité trinitaire et la non-dualité) peuvent sembler équivalents dans les contextes différentes. Pourtant Panikkar nous propose une analyse de la conception indienne du symbolisme en comparaison du schéma hellénistique expliquant les différences dans les fondement métaphysique de ces deux cultures. Le point de vue indien peut approcher le mystère chrétien d'une façon plus satisfaisante qu'à l'aide des catégories platoniciennes et aristotéliennes, nous dit Panikkar. Regardons ses propositions.⁴¹⁸

Le raisonnement hellénistique place le lien entre symbole et la réalité symbolisée dans un autre registre. Pour Platon, les choses et les événements du monde sont tous des symboles (au sens des manifestations) d'une réalité plus haute. Alors le contenu symbolique des choses signifie, qu'elles ont une réalité empruntée, en soi elles sont néant. Elle sont réelles seulement en tant que symbole, mais la « vraie » réalité leur échappe. Le symbole constitue l'existence terrestre des choses, mais les choses en elles-mêmes ne sont que des imitations du monde des Idées.

Aristote a déplacé l'essence des choses en elles-mêmes. Elles sont devenues des substances, des réalités, des choses en soi. Pour lui le symbole signifie le signe et suppose un sujet connaissant. Les choses en soi sont des substances mais les choses comme symboles restent les représentations de la réalité sur cette terre.

Nous l'avons dit, pour Panikkar, « cette séparation entre le monde céleste et le monde terrestre » représente un trait fondamental de la culture occidentale.⁴¹⁹ Pour l'occident, le symbole n'a pas vraiment une existence, il signifie. Ainsi les choses sont avant tout elles-mêmes et ensuite elles peuvent signifier n'importe quoi. Mais si on met l'accent sur les choses comme substance, pour Panikkar cela signifie la dualité avec leur origine. Comprises dans ce sens, il n'appartient pas à leur essence qu'elles soient des symboles mais uniquement qu'elles

⁴¹⁸ R.Panikkar, *Le mystère du culte dans l'hindouisme et le christianisme*, pp. 124-138

⁴¹⁹ R.Panikkar, *Le mystère du culte dans l'hindouisme et le christianisme*, p. 125

soient des choses .Elles ne renvoient à rien au-delà d'elles-mêmes. Leur rattachement à Dieu ne trouve aucun fondement en elles. L'Inde admet aussi une distinction de raison entre le symbole et le symbolisé mais cette distinction ne peut pas être extrinsèque. En dehors de Dieu et des choses il n'y a rien. C'est la distinction elle-même qui constitue le caractère unique et spécifique du symbole. Les choses ne sont rien d'autre que les symboles de ce qui qui ne serait symbolisé par rien d'autre ! Selon Panikkar, ce lien existentiel est très peu intégré dans la pensée occidentale. Peut être chez certains mystiques, éventuellement par la *relatio quaedam* de Saint Thomas, mais ce lien n'est pas assez vécu.

L'exemple de la cruche cassée

Pour expliquer les principales caractéristiques de la vision indienne du monde en tant que symbole Panikkar fait appel à un exemple de la philosophie indienne qu'on peut trouver dans la tradition occidentale – celle de la cruche .⁴²⁰ Il est utile encore de rappeler que Panikkar parle du symbole selon sa notion occidentale faisant une interprétation personnelle des concepts équivalents indiens. La question cruciale est celle du fond, la nature existentielle des choses.

Pour Platon, dit Panikkar, la cruche est juste ce qu'elle est, parce qu'elle est la copie d'une cruche supraterrrestre et transcendente. Pour Aristote cette idée de la cruche est sa forme et en tant que telle, elle est indestructible et capable d'être représentée en toute matière. La cruche symbolise donc l'idée ou la forme. L'idée et la forme appartenant à la sphère de la transcendance, le symbole met ensemble la réalité transcendante et l'appartenance présente; la cruche est un symbole parce qu'elle rappelle une autre réalité dont elle est justement le symbole.

La cruche une fois cassée n'est plus, mais pour l'esprit occidental, l'idée ou la forme de la cruche demeure intacte. Ce qui reste pour les philosophes indiens c'est l'espace vide, l'identité de l'espace intérieur et l'espace extérieur. C'est cet espace vide, qui est l'élément permanent de la cruche.

Dans les deux approches à la recherche du réel, on cherche l'immuable, le permanent. Pour

⁴²⁰ R.Panikkar, *Le mystère du culte dans l'hindouisme et le christianisme*, pp.132-142 Voir aussi O.Lacombe, *L'absolu selon le védanta*, Paris, pp.59-60 « Dans l'activité de l'art, c'est la conformité de l'ouvrage à l'idée de l'artiste qui leur paraissait remarquable bien plutôt que la continuité ontologique de la matière de l'effet à l'effet lui même. Pour les grecs il est essentiel au vase en tant que vase d'avoir telle forme parce que cette forme est l'ectype de l'idée du potier...Pour l'Indien, la forme prise en soi n'est rien qu'une limite instable tracée dans la pure dispersion du non-être et du devenir.... »

Platon et Aristote, cet immuable est l'idée ou la forme c'est-à-dire la cause formelle, tandis que en Inde cet immuable réside dans la cause matérielle. Mais elle n'est pas matière mais l'espace sous-jacent. Panikkar nous dit : « *lorsqu'un indien dit cruche, il ne saurait penser à telle ou telle cruche, puisque celle-ci disparaît quand on la brise ; pas d'avantage l'idée ou la forme, puisque celle-ci en dehors de la cruche n'est rien.* »⁴²¹ Effectivement on peut utiliser la même causalité dans le monde des idées, parce que l'idée ou la forme sont susceptibles d'être détruits ou modifiés. Pour la pensée indienne, la cruche est réelle seulement en tant que « *brahman* », sa seule réalité. « *La cruche est le symbole « cruche » en tant qu'apparition-signe distinctif, voire œuvre -non d'une idée de la cruche, mais de l'absolu comme tel. La chose est le symbole de la réalité dernière en ce sens qu'elle est cette même réalité sous les dehors, pourrait-on dire en quelque sorte, del'irréalité.* »⁴²² Le symbole est pour l'Inde le seul et unique mode d'être de l'absolu.

Cette valeur symbolique confirme à Panikkar son postulat philosophique que les choses ne sont ni quelque chose en soi, ni non plus le néant. Dans la pensée indienne, elles sont les symboles de l'absolu, elles ne sont rien *en soi*, parce qu'elles n'ont pas de *pour soi*. En tant que symboles, elles sont un *de* quelque chose ou un *à* quelque chose. C'est cela la grande intuition védantique dont Panikkar s'inspire pour tirer des conclusions et apporter une infrastructure intellectuelle à la pensée occidentale. Il faut repenser le symbole en tant qu'à la fois identique à et différent de son original. Et il n'y a que la foi qui peut saisir cette réalité, mais pas la saisir comme la transcendance mais en tant que symbole. Le symbole est donc la chose *symbolisée* elle-même. De plus, si on comprend une chose comme symbole, elle nous est ouverte. Je vois par delà la multiplicité, car cette dernière en *réalité* n'existe pas.

Résumons-nous :

Pour Panikkar le symbole n'est pas donc une sorte de matière première dont le concept se saisit pour déployer la connaissance. La connaissance symbolique représente pour lui une expérience véritable, irréductible à la connaissance conceptuelle, bien qu'inséparable d'elle. Lorsque je pense, il y a toujours une médiation, mais pas dans la connaissance symbolique. Toute représentation conceptuelle est inexacte, car elle signifie déjà transposition et suppose donc à la base une certaine perspective. Le tout est impossible à traduire en concept de façon

⁴²¹ R.Panikkar, *Le mystère du culte*, p.136

⁴²² R.Panikkar, *Le mystère du culte*, p.138

exhaustive, bien qu'on puisse arriver à « l'essentiel ».⁴²³

Dans son analyse du symbole, on peut discerner sa principale direction. Le symbole est l'expression existentielle de l'étant parce qu'il exprime la relation, il sépare et unit à la fois, il montre *ni un ni deux*. Il est l'expression existentielle, parce que c'est la relation qui constitue l'être. Le symbole est la forme figurative de la réalité sur le plan métaphysique, en tant que forme ontologique sous laquelle elle se rend visible.⁴²⁴

Quant au rapport entre le concept - l'outil le plus adéquat dans le champ de la rationalité - et le symbole, les deux sont liés pour découvrir toute la réalité. Mais l'existence d'une conscience *symbolique* permet que je puisse saisir ce que l'autre veut dire, sans avoir son langage. Si je suis conscient, il traduit son intuition à partir d'un fond ineffable, dont j'ai conscience, moi aussi. Alors même si la vision cosmothéandrique surpasse la dialectique en affirmant la structure trinitaire du tout⁴²⁵, ce serait une erreur de supposer qu'elle est opposée aux demandes de la raison. La raison énonce toujours la *puissance de veto*. Ce serait aussi une erreur de supposer que la vision cosmothéandrique est opposée à n'importe quelle méthode qui aiderait la critique et le discours mutuels à réduire l'incompréhension. Panikkar est seulement orientée vers un autre niveau de signification, qui la raison seule ne peut pas fournir. Surtout, si nous acceptons, qu'il y a une différenciation radicale de l'expérience et de l'intelligibilité humaines à travers des cultures et des religions. Les possibilités communicatives des symboles jouent alors un rôle essentiel dans l'expérience et la pratique du dialogue dialogique.

Conclusion

Nous arrivons au terme de la présentation générale des références philosophico-théologiques qui fondent la pensée interculturelle de Panikkar. La relativité radicale dévoile le projet le plus cher à notre auteur. Il s'agit de réaliser une relationnalité harmonieuse, une interconnection constitutive, une « inter-indépendance » mutuelle de toute la réalité. La relativité radicale permet à notre auteur non seulement de relativiser le concept de Dieu mais aussi de désubstantialiser l'être. Car la catégorie de la substance empêche, selon Panikkar,

⁴²³ R.Panikkar, *Le mystère du culte*, p.75

⁴²⁴ R.Panikkar, *Le mystère du culte*, p.76

⁴²⁵ R.Panikkar, *For an Integration of Reality*, p. 74

l'homme de se rendre compte de son principe relationnel, qui le constitue comme tel ainsi que toute la réalité autour de lui. Elle lui permet aussi de revaloriser d'autres approches de la réalité que celle de la raison et d'imaginer une pensée qui dépasserait les oppositions dialectiques comme celle de l'Absolu-relatif. Ces considérations d'ordre ontologique caractérisent l'interculturalité panikkarienne et nous nous proposons maintenant de suivre leurs déploiements concrets dans ce que nous appelons aujourd'hui la philosophie interculturelle.

III. Etude d'une ontologie relationnelle

III. A. La rencontre de l'autre dans la pensée panikkarienne

Le changement de regard sur l'autre constitue la revendication principale de la philosophie interculturelle de Panikkar. Et le dialogue, comme expression de la relationalité de tout le réel, en est le moyen. Comment la connaissance de l'autre est possible ? Qui est mon partenaire du dialogue ? La réponse de Panikkar à ces questions se situe dans l'élan philosophique de la « découverte » de l'autre qui a marqué une grande partie de la pensée occidentale au 20^{ième} siècle. Appelée aussi la philosophie du dialogue, cette recherche recentre la réflexion sur la relation à l'autre.

Le principe dialogique de Panikkar rejoint les mêmes objectifs que ceux des représentants de la philosophie du dialogue : être le seul moyen de rencontrer et découvrir l'autre. Nous souhaitons alors confronter Panikkar aux deux principaux fondateurs de ce mouvement, M. Buber et E. Levinas, et établir sa particularité et sa différence. Nous soutenons ensuite que notre auteur est plus proche de G. Marcel qui, sans clairement définir les principes du dialogue, en est un grand inspirateur, mais aussi de J. Monchanin qui mérite sa place dans l'évolution de la pensée dialogique. Nous voulons savoir si la pensée relationnelle de Panikkar peut être appelée la philosophie du dialogue au sens traditionnel du terme ? Comment implique-t-elle la découverte de l'autre, de la personne ? Comment contribue-t-elle au « renouveau ontologique » allant d'un Heidegger ou Gabriel Marcel à l'éthique de Levinas ? Telles sont les questions auxquelles va essayer de répondre la deuxième partie de notre travail. Ensuite nous étudierons son développement concret dans la philosophie interculturelle.

La rencontre de l'autre

Toutes les manifestations de la pensée dialogique ou de l'ontologie existentielle qui y est quelque part attaché, se présentent comme une réaction contre des idéologies antérieures trop abstraites. Toutes ses manifestations ont un caractère commun : l'envie du concret, de l'existant, l'appel à l'expérience, même en métaphysique. Leurs critiques sévères contre l'idéalisme, qui a trop isolé le sujet pensant et qui l'a conçu sur le modèle de l'être se définissant par lui-même, sans référence à autre chose, ont redéfini le statut du sujet et son être auquel il est organiquement lié. Nous supposons que leur opposition à l'idée du moi

comme se suffisant à soi, à l'autarcie propre à la subjectivité, au primat de la pensée sur l'être, ont bien trouvé l'écho chez notre auteur. Dans ces réactions, la catégorie de la relation joue un rôle essentiel. Elle impose aussi l'expérience dialogale comme le sujet par excellence de la philosophie. Cela influencera le statut de la connaissance, de vérité « objective » et s'actualisera dans les relations avec des cultures non européennes.

Il semble évident que le principe du dialogue tel que l'ont formulé les philosophes du dialogue diffère de la lecture classique.⁴²⁶ La notion du dialogue perd son caractère dialectique pour s'intéresser à la relation spirituelle entre un Je et un Tu. Mais cette relation n'est pas proposée d'un point de vue extérieur, mais comme une réalisation d'un Je dans la rencontre face à face avec un Tu.⁴²⁷ Le principe cartésien de réflexion philosophique, égocentrique et monologique, a laissé sans réponse satisfaisante le problème de l'autre. Et c'est un fait que la philosophie a souvent ignoré le caractère fondamental de la relation avec autrui. Comment faire connaissance avec l'autre JE ? Les multiples manières d'appréhender l'autre conduisent à le considérer souvent comme complet dans son individualité. Ce problème était déjà posé par la philosophie existentielle, mais celle-ci continue à concevoir l'altérité à partir de l'ego. L'autre reste « l'Autre du Même » et implique d'une certaine façon l'incommunicabilité des monades de droit. Les philosophes du dialogue apportent alors une autre réponse, qui n'est pas celle de l'analogie.⁴²⁸

Cette « nouvelle pensée »⁴²⁹ a puisé ses références dans la tradition judéo-chrétienne, dans son orientation personaliste : la conscience de la relation individuelle à l'absolu, de l'homme à Dieu, conçue explicitement comme un dialogue permanent, comme une union concrète. Mais il est vrai que ces considérations n'ont pas dépassé le cadre théologique et il nous faut attendre le 20^{ième} siècle pour voir apparaître une systématisation philosophique à l'inspiration humaniste.

⁴²⁶ Pour une étude schématique voir J. Polakova, *Filosofie dialogu*, Praha, 1993. Citons seulement les principales oeuvres posant le principe de la pensée dite dialogale : Martin Buber, *Ich und Du*, 1923 ; Hermann Cohen, *Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums*, 1919 ; Ferdinand Ebner, *Das Wort und die geistige Realitäten*, 1921 ; Franz Rosenzweig, *Der Stern der Erlösung*, 1921

⁴²⁷ E. Levinas, *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*, La Haye, 1961, p. 265

⁴²⁸ Même la phénoménologie de Husserl reste dans ce schéma.

⁴²⁹ Le terme propre de Ferdinand Ebner, penseur catholique, qui est le premier à développer une conception philosophique, où le dialogue est déjà le thème central. Il définit l'expérience de la relation Je et Tu comme la clef de la compréhension de la réalité et affirme des limites de la pensée non-relationnelle. Cet auteur mériterait une étude approfondie, car il anticipe d'une certaine façon la substantialité de Panikkar. Et Buber en est très inspiré. Voir F. Ebner, *Schriften I : Fragmente, Aufsätze, Aphorismen. Zu einer Pneumatologie des Wortes*, Munich, Kosel, 1963-1965

III.A. a) Martin Buber

La philosophie de Martin Buber est considérée comme philosophie du dialogue au sens strict du terme. Cet existentialisme de la relation personnelle à autrui a donné une orientation ontologique qui n'est pas sans intérêt pour notre auteur.

Buber distingue deux types de relation : - les rapports qui unissent l'homme au monde du *Cela* (dont la nature se ramène à l'expérience) et qui l'unissent à *Tu*. Le *Tu* invoque le *Tu* éternel, selon le mode propre à chacune des trois sphères dans lesquelles s'établit le monde de la relation. (La nature, les hommes, les essences spirituelles)⁴³⁰. Buber établit une séparation nette entre le monde du *Cela*, le monde de l'expérience, le monde impersonnel dans lequel s'exerce la pensée et son objectivation et celui du *Tu*, celui de la relation qui s'ouvre dans le *Tu* absolu mais aussi dans toutes les choses avec lesquelles je rentre en relation. Il ne faut donc pas traiter les choses comme les objets, mais entrer en relation réciproque avec eux, les découvrir dans une relation *Je-Tu*. D'autant plus que « *chaque Tu individuel ouvre une perspective sur le Tu éternel. Cette fonction médiatrice du Tu permet aux relations de s'accomplir. Le Tu inné se réalise en chacun et ne se parachève en aucun. Il ne se réalise parfaitement que dans la relation immédiate avec le seul Tu qui par essence ne peut jamais devenir un Cela.* »⁴³¹

Buber propose alors une sortie radicale du subjectivisme et de l'isolement, dans lequel est resté le sujet depuis Descartes. Le *Tu* vient à ma rencontre. Mais c'est moi qui entre en relation immédiate avec lui, dans une relation où mon *Tu* agit en moi, comme moi j'agis en lui. Le *Je* crée l'être rencontré en tant que personne dans le temps même où il me crée en tant que personne. Dans son déploiement concret la relation est alors une réciprocité.⁴³² La rencontre nous crée. Avant, nous n'étions rien, que des choses.

La rencontre fait surgir l'être même, conçu comme la relation parfaite et la divinité comme le monde éclairé par la relation. Son ontologie est peut-être une phénoménologie et donne ainsi les bases d'une anthropologie philosophique : *Je-cela* est une chosification d'autrui ; *Je-Tu* est sa découverte dans la relation. Alors le *Tu* constitue le *Je* comme personne, l'autre devient la condition d'existence du moi, se posant dès lors comme sujet.

⁴³⁰ M. Buber, *Je et Tu*, Aubier, Paris, 1969, p.23

⁴³¹ M. Buber, *Je et Tu*, p.113

⁴³² Le *cela* de la troisième personne ne peut venir qu'après le *je* et le *tu* des deux premières. M. Buber, *Je et Tu*, p.10

Dans sa relation de référence, celle d'un *Je-Tu*, nous retrouvons chez Buber la notion d'une relation constitutive : le *je* et le *tu* sont des pôles inséparables, le *je* découvre le *tu* comme essentiellement lié à lui. « *Il n'y a pas de Je en soi ; il y a le Je du mot-principe Je-Tu et le Je du mot-principe Je-Cela.* »⁴³³ Autrement dit l'homme devient un *Je* au contact du *Tu*.

Par rapport à l'altérité constitutive de Buber, Panikkar aborde la relation à autrui différemment. Son discours sur l'autre, porte aussi sur la découverte du *tu*, qui nous fait entrer dans une réciprocité constitutive.⁴³⁴ Mais le *tu* n'est pas l'autre, il n'est ni *moi*, sinon il n'y aurait pas de *tu* et il n'est non plus *non-moi*, autrement il ne serait pas un *tu*.⁴³⁵ « *Car il n'y a pas de je s'il n'y a pas un tu ; mais pour autant le tu n'est pas un autre purement et simplement, c'est le tu de moi-même).* Et le moi est moi uniquement pour un tu. »⁴³⁶

La reconnaissance de l'autre comme n'étant pas en définitif un absolument autre, c'est bien la particularité de Panikkar par rapport à l'ensemble des penseurs de la philosophie du dialogue. C'est *moi* qui désigne l'autre comme *autre* à partir de ma vision égocentrique. L'autre n'est pas *autre* pour lui-même ; c'est *moi* qui suis son *autre*.

La non-dualité apparaît clairement dans ces considérations relationnelles. Effectivement Panikkar préfère parler de la non-dualité au lieu de la dualité relationnelle, car la dualité suppose des entités autonomes qui entrent en relation alors que lui considère que *je* et *tu* n'entrent pas en relation mais sont de la relationalité pure.⁴³⁷

Chez Buber il y a une sorte d'ontologisme réciproque qui transcende le substantialisme du *moi*, qui fait du *tu*, en quelque manière, l'attribut le plus prochain, le plus fondamental du *je*. L'homme doit devenir le *Je* pour avoir la plénitude de l'être. Mais le *Je* qui se détache de la relation et se retrouve seul, avec la conscience de ce détachement, ne perd pas sa réalité.⁴³⁸ L'homme reste une substance même en tant que personne. Ceci est clairement démontré dans la distinction que fait Buber entre l'individu et la personne. « *Le Je du mot fondamental Je-*

⁴³³ M. Buber, *Je et Tu*, p.20

⁴³⁴ R. Panikkar, *Entre Dieu et le cosmos. Entretiens avec Gwendoline Jarczyk*, Albin Michel, Paris, pp. 180-181

⁴³⁵ En résumé, la réalité n'est pas formée par un moi-non moi, elle n'est pas dialectique, à la différence de la raison.

⁴³⁶ R. Panikkar, *Entre Dieu et le cosmos*, p.180

⁴³⁷ R. Panikkar, *Entre Dieu et le cosmos*, p.182

⁴³⁸ M. Buber, *Je et Tu*, p.98

Cela apparaît comme un être isolé et prend conscience de soi comme d'un sujet (le sujet de la connaissance pratique et de l'usage). Le Je du mot fondamental Je-Tu apparaît comme une personne et prend conscience de soi comme d'une subjectivité. L'être subjectif apparaît dans la mesure où il distingue d'autres êtres isolés. La personne apparaît au moment où elle entre en relation avec d'autres personnes. »⁴³⁹ Et même si certains propos relativisent la dualité⁴⁴⁰, ils restent sans conséquences ontologiques. Levinas ne fera pas non plus évoluer la perspective sur ce point. Buber se méfie d'ailleurs des phénomènes où l'on perd la conscience de la dualité. Il se défend contre toute forme de monisme où l'unité ne mène pas à la réalité vécue, mais à l'anéantissement « où ne règne plus aucune conscience... »⁴⁴¹. Dans la réalité vécue, il n'y a pas d'unité de l'être, il n'y a de réalité, même intérieure, que s'il y a action réciproque. La seule union envisageable est le dynamisme extasiant de la relation.⁴⁴²

Cette dualité est maintenue autant au niveau ontologique qu'au niveau de la conscience, car dans la réalité vécue, il n'y a pas d'être pensant sans pensée. Un sujet qui se dispense d'avoir un objet, dit Buber, abolit sa propre réalité.⁴⁴³

Il est très intéressant de voir le cheminement intellectuel de Martin Buber sur ce sujet. Dans l'un de ses premiers ouvrages « Eksratische Konfessioren »⁴⁴⁴ il s'orientait vers une sorte de mystique de l'unité inspirée de la pensée orientale. Mais après sa conversion, il rejeta le livre si radicalement qu'il en interdit la réédition.⁴⁴⁵ Dans sa nouvelle conception ce n'est plus la fusion dans l'unité, mais la rencontre qui est l'élément constitutif de l'expérience humaine de l'être. Il a fini alors par adopter l'aspect duel impénétrable de la relation.

Il est évident que la doctrine buberienne de la réciprocité et de la relation d'intériorité entre un *Toi* et un *Je*, posée comme fondements ultimes de la conscience de soi, représente plus une description de l'expérience existentielle de la vie, qu'une description métaphysique des

⁴³⁹ M. Buber, *Je et Tu*, p.97

⁴⁴⁰ « Celui qui est dans la relation participe à une réalité, c'est-à-dire à un être qui n'est pas uniquement en lui ni uniquement hors de lui. » *Je et Tu*, p. 97 ; « Nul homme n'est purement une personne, nul n'est purement un individu. » *Je et Tu*, p.100

⁴⁴¹ M. Buber, *Je et Tu*, p.131 Pourtant il est notoire que sa conception du dialogue a trouvé l'inspiration non seulement dans la tradition chaside, mais aussi dans la sagesse orientale. Selon Maurice Friedman sans prendre connaissance du concept taoïste *wu-wei*, son livre *Je et Tu* reste incompréhensible. (Voir M.Friedman, *Martin Buber and Oriental Religions*, dans KATZ, N. (ed.), *Buddhist and Western Philosophy*, New Delhi, 1981, pp. 149-171

⁴⁴² Buber, *Je et Tu*, p.130

⁴⁴³ Buber, *Je et Tu*, p.133

⁴⁴⁴ Edité en 1909.

⁴⁴⁵ Voir J. Sudbrack, *Trunken vom hell-lichten Dunkel des Absoluten*, cité par J.Ratzinger, *Foi, Vérité, Tolérance, Parole et Silence*, 2005, p. 43-44

structures de l'être. Et Levinas va continuer dans ce sens jusqu'à dépasser toute prétention ontologique.

III.A. b) Emmanuel Levinas

D'un premier point de vue Levinas semble opposé à l'univers panikkarien. Son refus de la pensée de la totalité est moteur principal de sa recherche et la distinction de l'autrui est encore plus radicale que la dualité de Buber. Lévinas, dans sa philosophie de l'« autre », a approfondi les découvertes de Buber. Il refuse comme lui la dissolution de la diversité dans une unité qui absorbe, estimant que l'expérience spirituelle véritable va jusqu'au bout, jusqu'à l'altérité radicale. D'ailleurs Panikkar lui-même ressent la différence, même s'il avoue qu'au fond, ils auraient pu être d'accord.⁴⁴⁶

Aussi Levinas, plus encore que Buber, développe sa réflexion contre la théorie générale de l'être, dominé par le principe de totalité qui refuse l'altérité. Il lui oppose donc le principe de l'altérité, qui se manifeste dans le rapport éthique ou l'altérité de l'autre est reconnue et respectée. Chaque *moi* devient responsable d'autrui, ce qui crée une asymétrie au sein même de la relation. Soulignons seulement que l'altérité n'est pas supprimée dans cette relation à autrui, au contraire, elle est son élément constitutif.

Encore sous l'influence de Heidegger, Levinas veut montrer le caractère insupportable du sujet idéaliste⁴⁴⁷. Dans une optique où il n'est plus un pur esprit, mais un « existant », le sujet ne peut plus se nourrir de l'illusion d'être autonome. Il est confronté à l'existence. Mais rapidement apparaît une critique sévère de l'ontologisme, à l'égard d'une pensée qui donne priorité au problème de l'Être sur la question de l'homme. Il va remplacer alors l'ontologie, la définition de l'être et des essences, par l'éthique et en faire la philosophie première.

⁴⁴⁶ R. Panikkar, *Entre Dieu et le cosmos*, p. 162

⁴⁴⁷ Heidegger a établi l'homme comme une existence. Son mode constitutif de l'être est « d'être-dans –le-monde (in-der-welt-sein) », non comme une partie dans le tout, mais comme une ouverture au monde. Le monde ensuite n'est pas l'ensemble des choses présentes en lui, mais « significativité (bedeutsamkeit) » des choses auxquelles l'homme a à faire. Contre le langage métaphysique de la tradition qui conduit à identifier l'être avec l'étant, (avec l'objet), (en oubliant la différence ontologique,) il oppose une différence ontologique, pas entre l'être et l'étant, mais entre l'être et sa propre manifestation. L'être se révèle dans l'étant de manière différente aux diverses « époques » de l'histoire de la métaphysique. Il va aller jusqu'au dépasser l'être par « événement (Ereignis) », qui « n'est pas » mais « s'éventualise ». La pensée de l'être devient la méditation de Ereignis. Mais même si l'être de l'homme (comme d'ailleurs tous les êtres) peut être découvert qu'à partir des expériences de sa monstration, ctd grâce à son rapport au monde, il n'est pas constitutivement lié aux autres (ni à autrui, ni aux autres étants). Sur Dasein et tout la philo de Heidegger voir parmi d'autres : *Être et Temps* (Sein und Zeit) 1927, *Introduction à la métaphysique* (1953), *Identité et différence* (1957), *Principe de raison* (1957) ; Jean Wahl , *Introduction à la pensée de Heidegger*, Librairie Générale Française, Paris, 1998, Maxence Caron, *Heidegger - Pensée de l'être et origine de la subjectivité*, Paris, éd. du Cerf, 2005 ect.

Cependant l'homme, le sujet, n'est plus autonome, mais reste subjectivité, même si elle est définie comme « être pour l'autre ». ⁴⁴⁸

Si nous suivons le raisonnement d'Adriaan Peperzaak, Levinas ne voulait pas une révision de la tradition ontologique. ⁴⁴⁹ Car si la révélation d'autrui, n'était qu'un genre ou une espèce particulière de l'altérité inhérente à l'être de tous les étants, Levinas n'aurait pas pu rejeter la prétention de l'ontologie d'être la philosophie première et ultime. Son souci éthique était primordial.

Ceci dit, quelles éléments sont intéressantes pour un débat ontologique entre Panikkar et Levinas ? « Autrement qu'être ou au-delà de l'essence » est le titre évocateur de l'œuvre importante de Levinas, qui indique sa contribution à un tel débat. ⁴⁵⁰ Nous pouvons être d'accord avec les spécialistes de Levinas qui situent sa nouveauté dans la démonstration de l'importance de l'appel phénoménal qui, dans la face d'autrui, s'adresse à chaque moi qu'elle regarde (au-delà de l'être). Ce n'est pas seulement Dieu qui échappe à notre idée de l'essence de l'être, mais chaque rencontre avec autrui dépasse les limites de l'ontologie et nécessite une autre terminologie pour parler de l'Autre. ⁴⁵¹

Causée par la distinction radicale avec autrui, cette transcendance de l'altérité humaine, est bien opposée, au moins au niveau du langage, à l'idée panikkarienne de l'autre. Pour Levinas le *tu*, *autrui* est absolument différent par rapport aux autres manières d'être, il n'a pas (de) lieu dans l'univers de l'être. L'univers de l'être est totalité composée d'êtres finis, trop finis pour pouvoir contenir l'infinitude d'autrui. Car n'oublions pas, l'infinitude d'autrui est bien sa caractéristique première, ce qui le fait « autre » .

Ce que Panikkar appelle *l'autre* est en réalité un *tu* dont la relation constitutive avec un *je* était étudiée précédemment. Dans son univers relationnel, rien ne peut être complètement différent du reste, car toute relation, en tant que telle, implique sa non-dualité. Cette *forma mentis* se rapproche néanmoins de Levinas sur d'autres points de sa contribution à la philosophie du dialogue.

⁴⁴⁸ Plusieurs exemples dans E. Levinas, *Totalité et infini*, p. 283, p. 278 ...etc.

⁴⁴⁹ A. Peperzaak, *Métaphysique et ontologie*, dans « Levinas. De l'Être à l'Autre », (coord. par J.Hansel), Débat philosophique, PUF, Paris, 2006, pp.99-122

⁴⁵⁰ E. Levinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, La Haye, 1974.

⁴⁵¹ Essai d'un langage hétérologique par Levinas (sans confondre le logos avec le logos thématissant de la tradition) voir A. Peperzaak, *Métaphysique et ontologie*, pp. 108-110

Les recherches de Levinas démontrent que toute théorie est incapable de percevoir l'altérité de l'autre parce que celui-ci exige une autre attitude à son appel et donc une autre attitude pour pouvoir le connaître : « *face à face – ultime et intraduisible relation, que l'on ne peut pas mettre dans aucune idée* ». ⁴⁵² La seule façon de le découvrir, c'est de lui répondre. L'objectivation de la théorie doit se changer en une rencontre personnelle. En m'adressant à toi, je ne thématise pas. Dans un vrai dialogue, où je suis pour toi, je ne te change pas en un objet direct. Il s'agit bien plus d'une autre pratique de la communication, qu'une théorie, pour aller au-delà de la philosophie.

Il est paradoxal que Levinas ait souhaité dépasser le langage thématissant pour séparer l'infinité de l'autre de l'économie du même et accentuer ainsi la relation asymétrique d'autrui au moi. Panikkar, au contraire, a formulé ce principe (en remplaçant le mot d'altérité par la réalité) pour rendre plus évident la relationalité, la non-dualité, de tout le réel. La communication, dans le langage de Panikkar, n'est pas seulement l'information passant entre les individus, mais une communion (r-)établissante. ⁴⁵³ Ce qui rend la communication possible n'est pas la médiation mais la communion qui est plus originaire et qui (re)construit la communication. La connaissance humaine est une sorte particulière de communication, mais à la différence de Levinas, la terre et la matière n'en sont pas exclues, comme la sphère du divin. Evidemment la communication humaine est la communalité cosmothéandrique.

Panikkar présente cette communion comme l'alternative à la médiation. Nous en revenons alors à un oubli du *tu*, qui crée un insurmontable abîme entre l'esprit et la matière, le sujet et l'objet. Le besoin de médiation suppose que l'autre n'est pas *Je*, et nous avons besoin alors d'un intermédiaire pour surmonter l'abîme « afin que l'objet qui (il) est puisse atteindre le sujet qui (je) suis » ⁴⁵⁴. La centralité attribuée à la médiation trahit l'ignorance de la *tu*-dimension de la réalité. Mais le *Je*, le *Tu* et pour Panikkar aussi le *Le* (cela) sont inséparable ⁴⁵⁵. Le *Je* n'a pas besoin de médiation afin d'atteindre le *Tu* ; ni le *Tu* pour atteindre le *Je*. Ils appartiennent ensemble. Il n'y a aucun *Je* sans *Tu*, aucun *Tu* sans *Je*. Le solipsisme

⁴⁵² E. Levinas, *Totalité et infini*, p.267

⁴⁵³ R.Panikkar, *A Self-Critical Dialogue*, dans Joseph Prabhu (ed.) *The intercultural Challenge of Raimon Panikkar*, Orbis Books, Maryknoll, New York, 1996, p. 237; voir aussi R. Panikkar, *Plénitude de l'homme. Une christophanie*, Acte Sud, Paris, 2007, pp. 100

⁴⁵⁴ R.Panikkar, *A Self-Critical Dialogue*, p. 238

⁴⁵⁵ R.Panikkar, *Idem*, p. 238, repris de *The Threefold Linguistic Intrasubjectivity*, *Intersoggettività Socialità Religione*, Ed. M. M. Olivetti, *Archivio di Filosofia*, Roma LIV, 1/3, pp. 593-606

du *Je* est auto-contradictoire au moment où il parle ou devient conscient de lui-même. Un *Tu* est nécessaire pour chaque *Je*-conscience.⁴⁵⁶

C'est peut-être dans ce paradoxe, où Levinas et Panikkar sont les plus proches. A. Peperzak se demande dans son étude sur la métaphysique, si la « non-différence » qui, dans les écrits tardifs de Levinas, remplace la « séparation » et la « relation sans relation » de *Totalité et infini*, ne comporterait pas un élément d'union entre l'autre et moi-même.⁴⁵⁷ Effectivement dans la relation asymétrique, qui accompagne toutes les rencontres entre un *moi* et un *toi*, la responsabilité de l'autre peut bien être ce qui unit les hommes malgré la radicalité de l'altérité.

Buber et Lévinas, comme d'autres philosophes du dialogue (Rosenzweig, Ebner) ont perçu des limites de la pensée non-relationnelle de la métaphysique objectivante et substantialisante de l'Occident.⁴⁵⁸ Ils ont découvert la richesse de la possibilité de comprendre soi-même dans la relation à Dieu, qui s'exprime dans les rapports entre les humains. Ils ont refusé la réduction idéaliste de la réalité au paradigme dialectique Je/Non-Je, oubliant le Tu, qui seul empêche le Je d'avaloir le Non-Je. Et finalement en définissant le dialogue à partir de la relation avec la Transcendance, la pensée philosophique se trouve enrichie par une perspective spirituelle, et comme chez Panikkar, transformée par cette découverte.

Il est intéressant de voir que autant Buber que Levinas, pour s'opposer à l'idée idéaliste de l'identité et totalité de l'être (explicite surtout chez Rosenzweig et Levinas) et pour empêcher de réduire la réalité à une construction mentale, font appel à une dualité. Leur ontologie pose comme principe de toute expérience l'être différent du monde, de l'homme et de Dieu qui empêche l'individu de se surpasser par une idée de totalité. Si Panikkar s'oppose aussi au principe d'identité, il s'oppose de la même façon au principe de la dualité, de la différence ontologique entre Dieu, le monde et l'homme. Cette dualité reste l'obstacle premier pour placer Panikkar au côté de Buber et de Levinas dans le courant de la philosophie du dialogue. Néanmoins sa pensée dialogique fait partie des tentatives pour rendre l'autre indispensable à la construction de soi et à la réflexion sur le moi et le monde

⁴⁵⁶ Une contribution importante à ce problème est l'idée upanisadique des corrélations universelles. Voir R. Panikkar, *A Self-Critical Dialogue*, p. 239

⁴⁵⁷ A. Peperzak, *Métaphysique et ontologie*, p. 115

⁴⁵⁸ E. Levinas est même persuadé que le principe de l'altérité ne peut pas être appréhendé par la raison.

III.A c) Gabriel Marcel

De ce fait, par la critique de cette forme du dualisme, Panikkar se situe beaucoup plus dans la continuité de Gabriel Marcel. Nous pouvons établir un certain parallèle entre l'intersubjectivité marcellienne et la relativité radicale de Panikkar. D'ailleurs Panikkar cite Gabriel Marcel, un ami personnel, comme une des ses sources d'inspiration.⁴⁵⁹

Marcel fait partie des ces penseurs qui n'ont pas déclaré la guerre à l'ontologie. Il ne cherche pas un « au-delà de l'être », bien au contraire. C'est l'être qui est la communion entre les personnes.

L'intersubjectivité devient pierre angulaire de son ontologie concrète. En opposition à la métaphysique cartésienne du « je pense », Gabriel Marcel renvoie à la métaphysique du « nous sommes » (une sorte d'éthique existentielle).⁴⁶⁰ La relation de cette métaphysique s'appelle l'intersubjectivité, définit comme « le fait d'être ouvert à autrui, de l'accueillir, et de devenir du coup plus accessible à soi même »⁴⁶¹ Le mot renvoie généralement au coesse, au « avec autrui », parfois défini comme amour.⁴⁶² Il désigne l'union à l'autre. Engendré par la réflexion sur l'expérience de la relation du *Je* et du *Toi*, le *moi* ne devient un être, une personne qu'à partir d'un noyau intersubjectif, en participant à une communion symphonique des humains.⁴⁶³

L'intersubjectivité représente donc la relation de l'être humain et en tant que tel, elle s'approche de la relationnalité de Panikkar. Toutefois Gabriel Marcel n'emploie presque jamais le mot de relation. A croire J.Parain-Vial, il le fait par peur de le comprendre comme le lien définissable entre deux objets ou symboles préalablement définis.⁴⁶⁴ Il nous semble que

⁴⁵⁹ Dans l'interview donné à Taverdet en 1985 pour le journal *Anthropos. Revista de documentacion científica de la cultura*, 53-54, Barcelona, 1985, p. 24-25

⁴⁶⁰ G. Marcel, *Le Mystère de l'Être*, Vol. II, Aubier, Paris, p.12

⁴⁶¹ G. Marcel, *Le Mystère de l'Être*, Vol. II, p. 13

⁴⁶² G. Marcel, préface de *Mors et Vita* (R. Aron et J.C. Renard), Plon, Paris, p.14

⁴⁶³ Ajoutons seulement que l'être humain est intersubjectif à plusieurs niveaux (entre je et moi, je forme déjà un nous) – entre les individus, mais aussi au plus intime de soi-même G. Marcel, *Le Mystère de l'Être*, Vol. I, p.198

⁴⁶⁴ J.Parain – Vial, *L'intersubjectivité chez Gabriel Marcel*, dans le Colloque G.Marcel, organisé par la BNF et l'Association Gabriel Marcel, 28-30 septembre 1988 ; textes réunis par Michèle Sacquin, BNF, Paris, 1989 p. 292

nous pouvons néanmoins utiliser ce thème pour exprimer sa pensée, si nous avons à l'esprit la notion panikkarienne de la relation.⁴⁶⁵

Quelles sont donc les principales caractéristiques de la relation dans l'ontologie de Gabriel Marcel et en quoi diffèrent-elles ou non de la catégorie de relation chez Panikkar ?

Premièrement, elle n'est pas d'ordre social, à la différence de la plupart des personalistes qui puisent dans la pensée de Gabriel Marcel⁴⁶⁶, mais d'ordre ontologique. Cependant il n'identifie pas l'être et l'intersubjectivité. Même si l'intersubjectivité est le fondement de l'être, elle ne semble pas supprimer son état substantiel. La relation interpersonnelle peut être dégradée, si le *Je* se renferme sur soi. En fait, elle n'existe dans le monde que dans sa forme dégradée, car l'être intersubjectif parfait, nous ne pouvons pas l'atteindre ici bas.⁴⁶⁷ En plus l'intersubjectif ne peut être que librement reconnu. Il peut donc être nié et l'homme peut ainsi fermer l'accès à l'autrui. Elle s'identifie plus avec l'existence.⁴⁶⁸ En tant qu'être au monde, en situation, elle est essentiellement liée avec la progression dans l'être. Nous avons à devenir ce que « nous sommes ».

Deuxièmement, l'intersubjectivité marcellienne exige la réciprocité de l'ouverture comme l'élément d'union à l'autre. Dans le cas d'une identification à l'être, celle-ci ne serait pas à exiger, mais naturelle.

Et troisièmement, l'intersubjectivité est intraduisible en langage d'objet, inclassable en catégorie. C'est une réalité vécue et non conceptuelle, le *Je* ne s'applique pas, il se reconnaît.⁴⁶⁹ Car l'objectiver c'est considérer l'autre comme totalement séparé de moi. D'autant plus que la représentation objectivante de l'homme n'est pas le reflet de notre expérience. Pas de définition de ce qu'est l'être, il faut y accéder à partir de l'expérience. L'Objectivation est la source de dégradation de l'intersubjectif. Et même si nous ne pouvons pas échapper à l'intersubjectivité, nous pouvons limiter ou augmenter l'objectivation.

⁴⁶⁵ D'ailleurs, comme note le même auteur, les travaux de M.Jacques sur la logique de la relation le permettent aussi.

⁴⁶⁶ Voir E. Mounier, *Le Personalisme*, PUF, Paris, 1949, (17^{ième} éd., 2005), p.14

⁴⁶⁷ L'existence en tant que la réalisation d'intersubjectivité est aussi reprise par le personalisme. Exister signifie coexister.

⁴⁶⁸ « *exister, pour une conscience, c'est être ouvert aux autres* »,..... « *exister, c'est coexister* » G.Marcel dans *Présence et immortalité*, Flammarion, Paris, pp.162 à 165

⁴⁶⁹ G. Marcel, *Le Mystère de l'Être*, Vol. II, p. 13-14, p. 109

Gabriel Marcel refuse donc de réduire le réel à une représentation constituée par le sujet à partir d'états de conscience. Toutes les formes de la connaissance immédiate ou de l'expérience sont des modalités de l'être ou des participations à l'être. Mais il y a un lien entre ce que l'on désigne, sujet et objet, la réalité de l'être ; l'objet est dû à sa participation au sujet.⁴⁷⁰ Il ne faut pas que cette identification conduise à la notion de savoir absolu. Poser l'être hors de la pensée, c'est le nier. La pensée assure la consistance de l'être, même si le connaître n'est pas constitutif, mais une participation active à l'unité. L'Être transcende toute la pensée humaine, mais il ne faut pas tout de même distinguer ontologiquement penser et être comme deux réalités.⁴⁷¹

Nous n'accédons à la réalité que par les autres et seulement si nous entretenons avec eux une relation vivante, animée par la charité.⁴⁷² La connaissance vraie est « un acte commun »⁴⁷³.

En dernier lieu, cette approche implique aussi une intersubjectivité d'un autre ordre. Plusieurs expressions comme « le fait d'être ensemble dans la lumière » laissent découvrir un sentiment de la transcendance divine. Gabriel Marcel entre dans l'espace théologique en reconnaissant Dieu à la source de cette lumière qui émane des expériences intersubjectives. Le fondement de l'intersubjectivité reconnaît le *Toi* absolu. D'abord elle caractérise les communautés humaines, ensuite l'ambiance naturelle et l'ouverture de l'homme à l'être en tant qu'il nous révèle la transcendance de Dieu

Que devient le moi et l'autre à la lumière de l'intersubjectivité ? Le moi « *n'existe qu'en tant qu'il se traite lui-même comme étant pour autrui, par rapport à autrui* »⁴⁷⁴. Le moi en tant que conscience de soi n'est que subexistant. Être soi revient alors à reconnaître que l'on ne se suffit pas à soi-même, et que l'on est d'emblée en relation avec l'autre.⁴⁷⁵

En plus Gabriel Marcel présente une nouvelle forme de l'expérience de l'autre, le rapport intersubjectif en « toi » ou en « nous ». Dans une rencontre pour qu'à partir d'un *lui* (l'autre)

⁴⁷⁰ G. Marcel, *Fragments philosophiques: 1909-1914*, Louvain ; Paris-Nauwealerts, 1961, pp.44-45

⁴⁷¹ G. Marcel, *Être et avoir*, Aubier, Paris, 1935, pp.323-324 – la critique de l'idéalisme qui identifie l'être au connaître humain

⁴⁷² G. Marcel, *Du refus à l'invocation*, Gallimard, Paris, 1940. (Réédité en 1967 sous le titre *Essai de philosophie concrète*, Paris, NRF/Gallimard, 1967) p.50

⁴⁷³ Quant à la notion de la vérité, elle n'est pas un objet, une somme des vérités particulières, c'est la participation de la pensée à l'être. L'être = vérité (mais incommensurable)⁴⁷³. Elle n'est pas constituer par le sujet humain, mais reconnue. G. Marcel, *Présence et immortalité*, p.17

⁴⁷⁴ G. Marcel, *Être et avoir*, p.151

⁴⁷⁵ Il n'oppose pas seulement l'ordre du connaître à l'ordre relationnel qui se déploierait seulement sur le plan existentiel, mais l'orientation vers l'altérité investit l'ordre théorique, elle est conaturelle à la pensée. (la pensée n'est pas la relation avec soi-même, tourné vers l'Autre. G..Marcel, *Idem*, p.40

nous réalisons un *nous*, il faut une relation pré objective entre les sujets, qui leur confère une réalité et les rend intelligibles.⁴⁷⁶ Il n'y a pas d'immédiateté totale, car si dans le *nous* il y a l'attente directe de l'autre, elle ne se constitue qu'à partir d'une unité vécue plus profonde dont elle est la reprise. Cette unité fonde l'expérience. L'expérience interpersonnelle traduite par le *nous*.

Mais malgré une convergence explicite entre nos deux auteurs, Gabriel Marcel maintient aussi une certaine dualité. Si dans cette relation qui fait naître une communauté, il y a une atteinte de l'autre, c'est qu'il est encore en quelque manière un *lui* pour moi, un autre. De même son rapport à la transcendance laisse entrevoir une différenciation envers un *Toi* absolu. Nous la retrouvons aussi dans sa notion d'amour. L'amour paraît transformer le sujet en même temps que l'objet. Il fait disparaître l'objet comme objet et le *lui* fait place *au toi*.⁴⁷⁷ Mais l'amour présuppose toujours un rapport objet-sujet. Il apparaît comme une attitude contingente adoptée par le sujet en face de l'objet.⁴⁷⁸ Gabriel Marcel l'avoue lui-même, il ne peut pas accepter de dépersonnaliser l'amour, à un niveau où ce n'est plus quelqu'un qu'on aime. Pourtant l'idée d'une création réciproque de deux êtres, l'un par l'autre est aussi présente chez Marcel. L'amour devient alors un dynamisme spirituel abolissant toute réalité donnée.⁴⁷⁹

Marcel semble buter sur le problème auquel Panikkar veut proposer une solution. Certes, une étude approfondie entre les deux auteurs mettrait plus de lumière sur nos soupçons. Nous nous satisfaisons dans cette confrontation pour constater que Gabriel Marcel n'a pas franchi le pas vers la radicalité de la relation qui s'identifie à l'être mais reste très proche de la pensée non-dualiste de Panikkar.

Si nous avons pu établir quelques similitudes entre les auteurs étudiés et Panikkar, sa recherche puise ses principales références dans la fusion entre la pensée orientale et chrétienne trinitaire. Et si nous nous souvenons bien c'est **Jules Monchanin** qui a introduit parmi les premiers, la notion relationnelle au sens de l'être même. Nous revenons alors

⁴⁷⁶G. Marcel, *Journal métaphysique*, Gallimard, Paris, 1997 (1927), pp.169-170, 274, 282

⁴⁷⁷ G. Marcel, *Journal métaphysique*, pp.217-218

⁴⁷⁸ G. Marcel, *Journal métaphysique*, p. 294 Voir aussi J.P. Bago, *Connaissance et amour : essai sur la philosophie de Gabriel Marcel*, Beauchesne, Paris, 1958, p.107-108

⁴⁷⁹ « L'amour est bien lié à cette sortie du je il implique en ce sens la libération du je, qui loin de se poser comme essence, jaillit comme amant. L'amour surgit comme invocation, comme appel du je au je » G. Marcel, *Journal métaphysique*, p.217 « il faut nier alors que l'amour est un rapport ; même pas le décrire en fonction de toi, car en parlant de toi, on prend substantivement ce qui au fond est la négation de toute substantialité. » G. Marcel, *Journal métaphysique*, p.294

encore une fois à notre pionnier du dialogue hindou-chrétien, car c'est de lui, que nous vient la réflexion importante sur l'être-relation.

Panikkar connaissait très bien Monchanin et pourtant il ne fait jamais référence, à notre connaissance, à ces considérations sur la personne, qui vont s'avérer décisives pour la relationalité de l'être. Nous avons indiqué que Monchanin a présenté la conception personnaliste de l'être même. Nous avançons aussi qu'il était un des premiers penseurs de la philosophie dialogique. Sa philosophie de la personne excluait de voir l'individu comme une monade absolutisée et l'Absolu absorbant la singularité des humains.⁴⁸⁰ Sa personne était *esse ad alterum*. Evidemment cette orientation vers l'autre est aussi, voire plus, l'orientation vers le Tout-Autre. Reste que sa philosophie de la personne est à la fois philosophie de la personne *in se*, incommunicable et philosophie de la personne *ad alterum*, c'est-à-dire dans son rapport à l'autre.⁴⁸¹

Monchanin, probablement sans connaître Buber⁴⁸², pose, comme nous l'avons indiqué, l'altérité extérieure, la relation à l'autre, avec l'autre et vers lui, comme nécessaire pour la construction de soi, pour la connaissance de la réalité. C'est alors la relation je-tu, l'amour, qui constitue la personne comme telle. Et si chez Buber l'homme entre dans la relation constitutive en dialoguant, « en prononçant l'un des mots-principes Je-Tu »⁴⁸³, chez Monchanin la relation est le principe dialogique donné par *esse ad alterum* même de l'homme. Il ne participe pas à la relation, à l'être, il est lui-même, l'être de relation.

Son ontologie est ensuite directement liée à ce côté relatif de la personne. Tout *esse* est un *co-esse*. J'ai présenté, dans la première partie, la syn-ontologie de Monchanin, pensée selon l'expérience mystique de l'Être divin trine : Son essence même est identique à sa relation tripersonnelle. Il connaissait les premières oeuvres de Gabriel Marcel, il le cite plusieurs fois dans ses notes. La notion de *co-esse*, de communion, de *nous*, apparaît chez Marcel dans son *Journal Métaphysique*⁴⁸⁴. Madinier également affirme la constitution du moi et du toi par

⁴⁸⁰ J. Monchanin, *Mystique de l'Inde, mystère chrétien. Ecrits et Inédits*, Fayard, Paris, 1974, p. 89..... dimanche de la Passion 1940 : « Je suis de plus en plus insatisfait de l'aristotélisme (même d'un Maréchal), disant des individus qu'ils sont essentiellement distincts, accidentellement différents...Ce m'est impensable philosophiquement et théologiquement »

⁴⁸¹ J. Monchanin, *Théologie et spiritualité missionnaires*, Paris, Beauchesne, 1985, p.55

⁴⁸² La première traduction française (C.Bianquis) de *Ich und Du* sort à Paris en 1938.

⁴⁸³ M.Buber, *Je et Tu*, p.20

⁴⁸⁴ Publié à Paris en 1927. Voir *Journal métaphysique*, p.169

l'amour, l'unité faite de leurs relations réciproques.⁴⁸⁵ Nous trouvons ainsi les affirmations que la personne n'existe que dans la communion. Mais, comme l'a très bien remarqué Jean-Yves Lacoste, dans les années 30, il manque encore l'idée, que le *nous* constitue formellement la personne comme telle.⁴⁸⁶ Monchanin ouvre ainsi l'une des premières pages de la réflexion qui portera le nom de l'ontologie trinitaire. Et dans ce sens là, si nous définissons la philosophie du dialogue comme la philosophie qui met dans le centre de son intérêt l'expérience d'une réciprocité relationnelle, Monchanin fait partie de l'un de ses premiers représentants. Tandis que les autres prennent comme point de départ l'expérience personnelle de Dieu et formulent le principe du dialogue sur la base de la relation *Je-Tu*. Monchanin définit sa pensée dialogique sur la base de l'analogie avec le *Je* divin.

Il est probable que la confrontation avec la pensée indienne et son expérience de l'unité de la réalité a influencé considérablement ses propos. Panikkar a continué dans la voie que Monchanin a esquissée, même s'il a exclu définitivement la notion substantielle de la personne de Dieu, de toute la réalité et qu'il s'est finalement opposé aux intuitions les plus profondes de son confrère aîné.

En dernier lieu, il ne faut pas oublier de rappeler, que la vision non-individualiste des choses était suggérée par d'autres courants philosophiques ou religieux. Ces approches comprennent la réalité comme personne et discréditent d'une certaine façon la spéculation métaphysique. L'Être est personnel et pas seulement accidentellement.

⁴⁸⁵ Madinier, *Conscience et amour*, Essai sur le « nous », Paris, 1938

⁴⁸⁶ Voir Jean-Yves Lacoste, L'ipséité chez Monchanin. Élément d'une problématique., dans *Jules Monchanin (1895-1957) regards croisés d'Occident et d'Orient*. Actes des Colloques de Lyon-Fleurie et de Shantivanam-Thannirpalli (Avril-Juillet 1995), PROFAC-CREDIC, Lyon, 1997, pp.143-157

III.A. d) La démarche des personalistes

Celle-ci semble définir la personne non à partir d'une relation avec Dieu, mais d'abord à partir de l'être humain. La personne est ce qui doit se donner à la société sans y perdre son individualité.⁴⁸⁷ Mais surtout elle est consciente d'une orchestration universelle et se situe par rapport au monde, aux autres et à Dieu. La personne en relation avec la société doit établir un ordre plus juste et plus humain. Leur but est plus social et politique. Chez certains personalistes chrétiens tel que Nédoncelle, l'aspect ontologique prend néanmoins de l'importance. Son ontologie personaliste est une réaction contre l'ontologie classique d'un « être mort ». Nous avons déjà constaté ce discrédit de la spéculation métaphysique chez Levinas. Nédoncelle, dans un contexte différent, « dépasse » l'ontologie en subordonnant l'être à l'étant. Il a évolué d'un refus de l'ontologie à la modification de son sens. Elle devient une métaphysique de l'étant au-delà de l'être.⁴⁸⁸ L'être est le principe de relation précédant chaque étant créé. De fait, la relation avec l'autrui est consubstantielle aux étants.

La personne présente effectivement les mêmes caractéristiques que celles établies par la philosophie du dialogue : elle n'est pas objectivable⁴⁸⁹, elle est relation, mais pas au sens panikkarien, car elle reste « une substance individuelle de nature raisonnable, appelée à accomplir une oeuvre qui la dépasse, elle est cocréatrice d'elle-même comme du monde qui se fait »⁴⁹⁰. Elle est relation en tant que porteuse d'un aspect relationnel fondamental, au sein de la société. Elle est effort d'un dépassement, elle est ouverture vers l'extérieur. La personne est un élan au-delà de soi-même et l'amour-de-soi un perpétuel mouvement d'amour vers l'autre. Le Personalisme incite l'homme à devenir une personne, c'est-à-dire faire d'un *moi* individuel un être social, un être de relation aux autres. Leur but principal est alors social et politique.

Panikkar ne cite certains personalistes qu'exceptionnellement et juge leur démarche intéressante mais pas suffisante.

⁴⁸⁷ J. Lacrois, *Le personalisme. Sources-Fondaments. Actualité*, Chronique Sociale, Lyon, 1981, k p.27-28

⁴⁸⁸ Voir parmi d'autres M. Nédoncelle, *La personne humaine et la nature*, 1943 ; *Vers une philosophie de l'amour et de la personne*, 1957 ; *Intersubjectivité et Ontologie. Le défi personaliste*, 1974.

⁴⁸⁹ E. Mounier, *Le personalisme*, p.4

⁴⁹⁰ J. Lacrois, *Le personalisme*, p.39

III. A. e) Panikkar et l'autre

Toutes les considérations panikkariennes sur la personne se résument à la relationalité pure. «*La personne n'est pas un individu, ni une existence indifférenciée, la personne est relation, parce que l'être est relation. Etre est une action communautaire, esse est co-esse, co-esse est actus essendi (acte d'être) [...] Ce Je n'est pas la subjectivité du je individuel. Une personne est non seulement communicable, mais est elle-même communication, donc communion (je-tu)... Le rapport je/tu n'est pas causal, car leur esse est un co-esse [...] Chaque personne est une fin en elle-même.*»⁴⁹¹ nous dit-il. Effectivement l'homme est une personne, un faisceau de relation⁴⁹². Mais si la personne signifie être le propriétaire exclusif de son être propre, il n'y a aucune possibilité d'aller au-delà des frontières individuelles.⁴⁹³ Si l'on peut accepter le terme de la personne, cela ne peut être que dans le sens de la personne divine.

Ainsi nous revenons à la principale caractéristique qui différencie notre auteur des autres penseurs dialogiques. Pour Panikkar, les grandes ouvertures contemporaines sur *l'alter*, opèrent encore dans le cadre du mythe de l'individualisme et sont en majorité des théories dualistes.

A proprement parler, *l'alter n'existe pas dans la pensée panikkarienne*. Dans son non-dualisme, nous devons parler plutôt de la polarité que de l'altérité.⁴⁹⁴ Du fait « l'autre » n'est pas *aliud*. Il n'est pas autre chose, n'est pas un autre moi, n'est pas un autre *Je*, envers lequel j'ai des devoirs, que je dois aimer et respecter. Dans ce courant, représenté entre autres par Levinas, où la métaphysique a peu d'importance et est d'une certaine façon remplacée par l'éthique, l'homme, l'individu a des relations extérieures avec les autres individus et l'altérité mutuelle reste la condition d'une vraie relation. De la même façon « l'autre » n'est pas non plus une personne au sens personnaliste, c'est-à-dire comme un nœud dans un filet de relations. Comme nous l'avons dit, la personne est moins un être de relation que la relation tout court au sens trinitaire. C'est ainsi que Panikkar attribue à l'homme en tant que personne

⁴⁹¹ R.Panikkar, *Plénitude de l'homme*, p. 99

⁴⁹² R.Panikkar, *Inévitable dialogue*, p. 12

⁴⁹³ R.Panikkar, *Plénitude de l'homme*, p.98

⁴⁹⁴ R.Panikkar, *Plénitude de l'homme*, p. 98

« Plutôt je pense qu'il s'agit de polarité, et pas d'altérité. Polarité dans le sens que Tu n'es pas Toi, s'il n'y a pas un Moi qui te reconnaîtrait comme Toi, puisque le premier est constitutif de l'autre.En revanche, l'altérité part d'un Moi séparé et cherche la relation pour surpasser la séparation. Dit en d'autres mots, en une relation advaitica, il n'y a pas Père sans Fils ni Fils sans Père.... » R.Panikkar, *Entrevista amb Raimon Panikkar*, dans I.Boada (éd.), *La filosofia intercultural de Raimon Panikkar*, CETC, Barcelona, pp. 196

la charge de devenir activement conscient des corrélations universelles.⁴⁹⁵ Les personnes (comme relations) peuvent le faire, parce qu'elles constituent la chaîne et la trame première du réel.

Dans cet optique de Panikkar, si la première approche est individualiste en ce qui concerne la personne, la seconde est en rapport à la totalité de la réalité. En définitif, il s'agit de savoir de quelle façon je découvre la réalité, comment je la connais, comment la connaissance de l'autre est possible. Et là, nous retrouvons l'expérience de la non-dualité et la polarité qui lui est sous-jacente.

La relation à l'autre qui n'en est pas vraiment une, Panikkar la considère dans deux perspectives : l'autre comme soi et l'autre comme moi-même, ce qui en définitif dépasse la découverte de l'autre comme un *tu*. Cette notion de l'autre comme un *tu*, dont même Panikkar se sert parfois, porte plutôt à la confusion qu'à éclaircissement de son appréhension de l'autre. Le modèle de la relation à Dieu (à *Je* divin) peut de nouveau servir d'appui, comme il a servi pour Jules Monchanin

Dans la première perspective, nous pouvons dire que l'autre n'existe pas comme « autre » mais comme *soi*. C'est dans cette optique en tout cas qu'il interprète la pensée indienne de l'*atman* qui peut enrichir l'homme contemporain « *parce que brahman est le moi, il y a place pour le tu : « tu est cela », le tu de Moi, le tu de brahman.* »⁴⁹⁶ Nous sommes alors un *tu* et le *tu* n'a de signification que pour le *Je* et ne tire son existence que du *Je*. Panikkar renverse alors la relation dialogique de *je-tu* en considérant le *je* comme un *tu* du *Je* (Dieu, *brahman*, Être suprême)⁴⁹⁷. Dieu n'est pas le *Tu* de l'homme, comme chez Buber entre autres, mais le *Je* et l'homme est son *tu*. Ainsi est assurée la relation constitutive Dieu-l'homme, car le *Je* unique existe parce qu'il a un *tu* qui lui répond.⁴⁹⁸ Ainsi est aussi assurée la vraie non-dualité. Dans la relation *Je-tu (moi)* est aussi assurée la vraie non-dualité, qui dans le cas de la relation je

⁴⁹⁵R.Panikkar, *A Self-Critical Dialogue*, p. 239

⁴⁹⁶R. Panikkar, *Initiation aux Védas*, pp.64-67

⁴⁹⁷ « Il me semble difficile de dire que Dieu est un *tu*, alors que c'est moi qui suis son *tu*. Car c'est lorsque je me découvre comme le TU d'un JE qui m'appelle – « tu es mon fils » - que je m'élève jusqu'à la relation véritable. Le JE, alors, c'est LUI. Il m'appelle en sorte que je me sens appelé à être. Ma liberté c'est la possibilité de répondre à cet appel du JE de Dieu et ma prière consiste à me découvrir comme un TU qui peut dialoguer avec le JE, tout en sachant que l'initiative provient de ce JE et non pas du TU que je suis. « R. Panikkar, *Entre Dieu et le Cosmo*, p. 183 ; ou encore « Lorsque je dis que la prière est plus une réponse qu'une demande, plus une écoute qu'un cri, c'est parce que j'ai cette expérience d'être un TU suscité par un JE. C'est cela l'expérience bouleversante: se découvrir un TU ». *Idem*, p. 182

⁴⁹⁸R.Panikkar, *Initiation aux Védas*, p.66

(moi)-Tu peut facilement tomber dans le dualisme, même relationnel.⁴⁹⁹ La personne humaine est alors un *tu* et non pas le *je*. Et c'est lorsque je me découvre comme un *tu* d'un *je* qui m'appelle, que je réalise et me rends conscient de la vraie relation.

De fait, il ne faut pas chercher à connaître l'autre mais *soi-même* et se découvrir comme un *tu*. Par conséquent, non seulement nous pouvons entrer plus facilement en dialogue avec l'autre, c'est-à-dire le *je* (ou le *Je* (divin)) qui me sollicite, mais nous pouvons aussi découvrir l'autre, lui aussi comme un *tu* du même *Je*. La réponse donnée à cet appel du *Je* constitue l'unicité de l'être de chacun. Nous revenons alors à l'aventure cosmothéandrique de Panikkar, qui nous engage dans une relationalité permanente, sans pour autant perdre l'unicité de chacun et tout en affirmant la relation comme constitutive de l'être.

Dans une perspective chrétienne, Panikkar rejoint cette conception dans son interprétation du commandement - aimer l'autre comme moi-même. .. « *Si je ne me trouve pas moi-même en vous, je ne vous aimerai jamais comme moi-même.* »⁵⁰⁰ Ce qui signifie, en définitive, que lorsque ce « moi-même » se découvre comme un *tu* divin, et par conséquent considère le prochain aussi comme un *tu* de Dieu, donc divin, l'homme puisse aimer l'autre comme un « moi-même »⁵⁰¹, rentrer en dialogue avec lui, et résister aux conflits.

Nous pouvons connaître l'*autre* dans la mesure où nous partageons la même réalité – ici le *tu* de Dieu. Mais parce que la réalité dans la vision trinitaire est irréductible à une unité indistincte, nous ne perdrons jamais notre unicité, notre identité.

Evidemment ce raisonnement s'inscrit dans la réalisation d'un projet harmonieux entre toutes les parties du réel. Mais Panikkar esquisse, de cette façon, les vraies bases d'une ontologie relationnelle sous-jacente à sa pensée dialogique.

Retenons que l'autre n'est pas un objet de la connaissance, pas même de l'amour, du respect, et que le rapport *je-tu* n'est pas non plus dualiste, comme un rapport de deux substances, de

⁴⁹⁹ « La relation Je-tu est non-dualiste, tandis que la relation moi-Tu pourrait tomber dans le dualisme, puisque le Tu (divin) ne dépend pas exclusivement de moi. Il y a d'autres tu (que j'appelle ainsi), tandis qu'il n'y a qu'un moi que je puisse penser comme moi. » R.Panikkar, *Entre Dieu et le Cosmos*, p.181

⁵⁰⁰ R.Panikkar, *Entre Dieu et le Cosmos*, p. 162

⁵⁰¹ R.Panikkar, *Expérience de Dieu*, p.150

deux choses⁵⁰². « *Me découvrir moi-même comme un tu, c'est découvrir mon identité en moi-même, non face à un « autre », ni à l'intérieur d'un miroir. Cela équivaut à découvrir mon ipse dynamique, à être moi-même et ne pas considérer l'Être comme une chose morte, mais plutôt une activité, un acte* ».⁵⁰³

Se découvrir comme un *tu* (personne au sens trinitaire –c'est-à-dire avoir son être uniquement que dans la relation à l'autre) se présente ainsi comme une justification existentielle de tout dialogue et recherche interculturelle.

III.A. f) Conclusion

Nous pouvons considérer les philosophes du dialogue comme précurseurs de la philosophie interculturelle. C'est pour cette raison que nous avons voulu, dans cette partie, étudier Panikkar comme un des philosophe du dialogue. Panikkar ne semble pas être tributaire de la principale ligne de la philosophie dialogique représentée par Buber ou Levinas. Leurs idées viennent plutôt appuyer et conforter ses intuitions. Tout en reconnaissant le mérite de la pensée relationnelle d'un Buber, d'un Ebner ou encore d'un Rosenzweig, il tend à aller plus loin et à dépasser complètement l'individualisme de l'être substantiel, qui maintient une dualité quoique relationnelle. La philosophie du dialogue a fait évoluer la notion de l'être, mais ne l'a pas rendu complètement a-substantiel. Panikkar a voulu franchir ce pas radical.

Panikkar a développé les principes de la philosophie dialogale dans le domaine du dialogue interreligieux et interculturelle.⁵⁰⁴ Sa recherche de la rencontre de l'autre, de l'autre culture ou religion, a abouti à poser les fondements d'une attitude interculturelle dont nous proposons une étude critique dans la partie suivante.

⁵⁰² « Le je-tu sont interdépendants mais aussi inter indépendants.... nous pouvons connaître le tu sans pour autant pénétrer complètement dans une autre consciencecar chacun de nous participe de façon unique de cette conscience même. » R.Panikkar, *Plénitude de l'homme*, p.102

⁵⁰³R.Panikkar, *Plénitude de l'homme*, p. 98 Il est vrai que chez Panikkar tout le problème de l'autre se résume dans le fond au problème de l'Un.

⁵⁰⁴ Nous pouvons mentionner Hans Wandelfels, qui a aussi appliqué quelques principes de la philosophie du dialogue dans le domaine interreligieux. Il considère le dialogue avec des cultures non-européennes comme constitutif d'une renaissance de la pensée occidentale. En faisant des comparaisons de plusieurs conceptions entre bouddhisme et christianisme, le dialogue devient le principe de l'enrichissement et de l'approfondissement mutuel. Cependant ses travaux sont postérieurs aux premiers travaux interreligieux de Panikkar et ne prétendent pas d'intervenir dans le débat ontologique sur la relation Pour les travaux sur le dialogue interreligieux voir par exemple : H.Wandelfels, *Absolute Nichts. Zur Grundlegung des Dialogs zwischen Buddhismus und Christentum*, Freiburg, 1976; *An der Grenze des Denkbaren: Meditation-Ost und West*, Munchen, 1988

III.B La philosophie interculturelle

La découverte de l'autre, telle que nous l'avons présentée précédemment, se déploie d'une façon concrète dans l'attitude interculturelle. Nous avons vu que Panikkar s'oppose autant à la dualité constitutive de l'altérité qu'à l'idée de totalité incluant toute la diversité dans une unité fondamentale. L'exigence interculturelle commence alors chez Panikkar par un dialogue avec soi et la découverte en soi que l'Autre peut y avoir une place. « *Si je ne trouve pas en moi " le différent" je suis incapable de rentrer en dialogue avec les autres, on ne traverserait pas le logos.* » nous dit-il.⁵⁰⁵

Dans une approche interculturelle, nous n'avons pas besoin de l'Autre seulement pour nous « constituer », mais aussi pour vérifier notre propre perspective de la vérité et pour nous délivrer de nos mythes. A côté des raisons métaphysiques, Panikkar propose de rechercher chez l'Autre ce que notre culture n'arrive pas à dire. Comme il l'a affirmé pour les religions, 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. Voilà ce que dit la relativité radicale dans le contexte interculturel.

Ceci nous laisse entrevoir ce que nous allons essayer de définir dans cette partie de notre travail : comment s'articule l'ontologie relationnelle dans la philosophie interculturelle de Panikkar. Car ce nouveau mouvement philosophique aura tôt ou tard recours à une métaphysique. Nous allons donc interroger Panikkar à propos de ce qu'il appelle la *philosophie interculturelle*, en soulignant que ses œuvres anticipent la systématisation du problème interculturel qui apparaît dans la philosophie occidentale à partir des années 80.⁵⁰⁶ Son souhait de rendre intelligible l'intuition de la non-dualité a donc pris la forme de recherches interculturelles, pour imaginer cette « terra nullius » où se retrouve toute l'humanité en harmonie paisible. Le Projet est très ambitieux. Panikkar a introduit lui-même le premier congrès de philosophie interculturelle, tenu à Mexico en mars 1995, ainsi : « *La philosophie interculturelle se situe en terra nullius (« no man's land ») en un lieu vierge que nul encore n'a occupé ; autrement, elle ne serait plus interculturelle mais appartiendrait à*

⁵⁰⁵ R. Panikkar, *Entre Dieu et le cosmos. Entretiens avec Gwendoline Jarczyk*, Albin Michel, Paris, p.161

⁵⁰⁶ La problématique interculturelle apparaît dans les écrits de Panikkar bien avant le mouvement généralisé. Dans le *Christ caché de l'Hindouisme*, sa première œuvre majeure écrit à la fin des années 50, la question est déjà traitée dans le contexte du dialogue interreligieux. Et la méthode d'analogie fonctionnelle, utilisée pour les comparaisons entre la religion chrétienne et hindouiste deviendra plus tard la méthode de « sa philosophie interculturelle ».

une culture déterminée. L'interculturalité est terre de personne, elle est utopie, elle se situe entre deux (ou plusieurs) cultures. Elle doit garder le silence. Or, comme elle devient maintenant à la mode, et que les archétypes historiques se répètent, je crains que nous ne nous trouvions comme Moïse devant une « terre promise », mais sans personne qui nous l'ait promise ; peut-être parce qu'elle n'existe pas – si ce n'est comme utopie. »⁵⁰⁷ Il a, dès le départ, pressenti qu'une telle recherche serait problématique et susciterait plusieurs questions. Est-elle alors réalisable, comment et à quel prix ? Nous allons essayer au fur et mesure de notre étude de répondre à ces questions.

Nous souhaitons - et tel est le principal but de cette partie - voir si - et démontrer que - ses considérations ontologiques, présentées précédemment, sont satisfaisantes et cohérentes avec les résultats de sa recherche interculturelle.

III.B. a) La notion de philosophie interculturelle

En introduction, il faut préciser tout de suite qu'il ne s'agit en aucun cas d'un nouveau type de philosophie, mais d'une nouvelle façon de « philosopher ». Cette philosophie serait un transcendantal formel et non pas une catégorie.⁵⁰⁸ En ce sens, il n'existe pas une philosophie interculturelle, comme il existe une philosophie idéaliste (qui présente certains traits communs) ou une philosophie allemande (sans contenu nécessairement commun, mais cultivée par les Allemands ou en langue allemande).

Cette nouvelle façon de philosopher regroupe plusieurs philosophes mais aussi d'autres intellectuels qui se font connaître dans des forums internationaux ou des instituts qui s'engagent dans le débat interculturel. Parmi les instituts les plus connus en Europe nous pouvons citer **Wiener Gesellschaft für interkulturelle Philosophie** (WIGIP) fondée en 1994 en Autriche dont la figure emblématique est Franz Martin Wimmer et **Gesellschaft für interculturelle Philosophie (GIP)** fondée en 1992 à Koln en Allemagne autour de Ram Adhar Mall. Ces instituts organisent les congrès, éditent des revues, *Polylog. Zeitschrift für interkulturelles Philosophieren* (WIGIP) et *Studien zur interkulturellen Philosophie* (GIP, ed.

⁵⁰⁷ Son discours inaugural avait pour titre « *Filosofia y cultura : una relacion problematica* » premièrement publié dans *ILU Revista de ciencias de las religiones*, n°1, 1996, p.125-148 et republié, avec quelques variations et en traduction française, dans *INTERCULTURE*, n°135, IIM, Montréal, Octobre 1998, p.101-124 (intitulé *Religion, Philosophie et Culture*)

⁵⁰⁸ R.Panikkar, *Religion, Philosophie et Culture*, p. 106

RODOPI, Amsterdam). D'autres instituts comme l'**Institut Interculturel de Montréal** avec la revue *Interculture* et le **Centre per Diàleg Intercultural de Catalunya** à Barcelone ont été créés par les disciples directs de Raimon Panikkar : aussi nous allons clore notre thèse par l'étude de ces centres. Il ne faut pas non plus oublier le philosophe mexicain vivant en Allemagne Raul Fonet Betancourt, éditeur de la revue internationale *Concordia*, d'ailleurs proche de notre auteur.⁵⁰⁹ Panikkar se trouve encore au centre de cette constellation, il est invité régulièrement à des présentations diverses, il est membre du conseil scientifique de Polylog : il semble avoir eu, de ce fait, une certaine influence sur les fondements d'une telle recherche en philosophie.

Panikkar a donné, lors du deuxième congrès des interculturalistes, la définition de ce qu'est la philosophie interculturelle : .. « *la filosofía intercultural es una actitud filosófica, que exige un estilo de vida. Esta actitud consiste en una tesitura intelectual y moral que reconoce de iure y no solo de facto la existencia de otras filosofías, las cuales pueden tener su justificación en el seno de matrices culturales distintas de la propia.* »⁵¹⁰ Et cette définition a été plus ou moins reprise par Ram Adhar Mall, dans un des livres fondateurs de ce courant interculturel en philosophie “*Sie ist eher eine philosophische Grundüberzeugung, eine Einstellung, ja eine Denkrichtung, die alle kulturellen Prägungen der einen philosophia perennis wie ein Schatten begleitet und verhindert, das diese sich verabsolutieren...*”⁵¹¹

Il s'agit donc d'une attitude « nécessaire » afin d'empêcher toute forme culturelle particulière de revendiquer une position absolue. 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. Les représentants de la philosophie interculturelle essaient 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.

⁵⁰⁹ Pour plus d'informations voir les sites de WIGIP (<http://www.univie.ac.at/WIGIP>), GIP (<http://members.aol.com/GIPev/welcome.html>) ou IIM (<http://www.iim.qc.ca>)

⁵¹⁰ Panikkar dans Raul Fonet-Betancourt (Hrsg), *Unterwegs zur interkulturellen Philosophie (Dominanz der Kulturen und Interkulturalität)*, Dokumentationem des II.Internationalen Kongresses für Interkulturelle Philosophie, Frankfurt am Main: IKO-Verlag für Interkulturellen Kommunikation, 1998, p.213

⁵¹¹ Hamid Reza Yousefi, Ram Adhar Mall, *Grundpositionen der Interkulturellen Philosophie*, Traugott Bautz, Nordhausen, 2005, p.127

La tâche essentielle de la philosophie interculturelle est 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. Mais de ce fait là, il n'existe pas non plus pour les interculturalistes un forum qui débattrait sur la validité ou valeur des traditions particulières, mais ils se satisfont de la connaissance et de l'échange avec l'autre !

Dans cette optique, l'interculturalité présuppose que les cultures, philosophies et religions ne sont pas totalement commensurables, ni différentes à outrance. Elle cherche les zones de chevauchement où une communication serait possible. Ainsi nous est présentée l'**idée du polylogue interculturel** qui cherche, au moins dans le discours de Wimmer, les réponses universellement valables aux questions philosophiques à l'intérieur de « la culture globale ». Le « Polylogue » propose alors le troisième chemin à côté de l'eurocentrisme et du tout séparatisme, qui concilie à la fois le conditionnement culturel de ma façon de philosopher avec les diverses orientations culturelles. Il faut souligner que dans le dialogue interculturel il ne s'agit pas de changement de l'autre. Le résultat des comparaisons mènent plutôt vers la transformation de nos catégories et de nous-même. C'est un espace pour deux traditions avec un seul idéal d'objectivité possible qu'est la reconnaissance de l'autre.

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, ainsi pourrait-on résumer la caractéristique principale de ce mouvement. 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. Notons cependant que, dans certains cas et notamment celui de Panikkar, 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.

Ce bref exposé introductif reste évidemment très schématique et n'a pas la prétention d'épuiser le discours des philosophes interculturels. D'autant plus que chaque auteur a ses particularités qu'une étude plus approfondie mettrait en lumière. Cependant, nous avons voulu

donner les principales orientations, qui sont largement reflétées dans la pensée panikkarienne et qui nous permettront d'évaluer les propos spécifiques de notre auteur.

Avant d'aborder Panikkar, nous souhaitons nous intéresser à la réaction très sceptique de certains des confrères philosophes à l'égard de la démarche des interculturalistes. Comme exemple, nous avons pris une étude récente (2002) de R. Brazda consacrée à l'éthique comparative.⁵¹² Il n'est pas étonnant qu'une des réactions très sceptiques vienne d'un spécialiste en éthique car celle-ci est plus ou moins intégrée aujourd'hui au débat interculturel, voire assimilée dans celui-ci.

Etant donné que son livre n'est pas une étude sur la philosophie interculturelle, Brazda ne donne qu'un aperçu des quelques philosophes, qui se sont engagés dans cette voie.⁵¹³ Ce n'est pas le plus important, ce qui nous intéresse ici, c'est son scepticisme et son ironie vis-à-vis de la démarche interculturaliste. Malgré son accord avec le but d'une éthique comparative des interculturalistes qui accepte une pluralité éthique sans vouloir constituer un monomythe universel ou œcuménique, il ne s'accorde pas avec eux sur le moyen d'y parvenir.⁵¹⁴ Il pense qu'une simple politesse, un mutuel respect froid et curieux, peut remplacer l'effort et le désir d'un embrassement commun qui adoucit les conflits.⁵¹⁵ La principale question qu'il pose alors, explicitement est : « pourquoi à tout prix vouloir communiquer avec quelqu'un » ?

Cette méfiance vis-à-vis de la nécessité de s'intéresser à l'autre, s'appuie sur l'impression que la notion de l'altérité reste théorique et limitée. Dans le cas d'une rencontre avec la « vraie » altérité qui pose des problèmes (exemple de l'excision des femmes), l'enthousiasme des interculturalistes ne résiste pas. Et ainsi il montre le côté purement théorique d'une telle démarche qui dans la vie réelle peut provoquer le contraire d'une tolérance éclairée.

⁵¹² R. Brazda, *Srovnavaci etika*, KLP, Praha, 2002

⁵¹³ Ram Adhar Mall, Franz Martin Wimmer, Raimundo Panikkar, Raúl Fornet Betancourt, Dieter Senghaas, Elmar Holenstein et les auteurs d'éthique comparative avec les affinités avec la philosophie interculturelle Wilhelm Halbfass et Thomas A. Lewis.

⁵¹⁴ Pour Brazda, l'éthique comparative donne une version d'éthique pour l'homme qui vit dans le monde multiculturel. Elle se concentre sur la relationalité mutuelle des idées morales. Elle ne dispose pas de mégastucture capable de tout ranger d'une façon systématique dans une théorie. Elle ne cherche pas un consensus dans le monde de la diversité morale, elle n'étudie pas une rationalité morale commune, mais les avantages des pratiques morales des sociétés diverses. *Srovnavaci etika*, p.139

⁵¹⁵ R. Brazda, *Srovnavaci etika*, p.139

Il est vrai que le côté pragmatique des thèses de notre auteur peut susciter quelques questions et nous allons les poser en avançant dans notre travail. Par contre, l'exemple de Panikkar prouve que ces projets ne sont pas le résultat d'un travail académique, mais d'un échange vécu avec l'altérité réelle et d'un dialogue pratiqué dans des conditions peu enviables. L'altérité ne se résume pas non plus aux pratiques sûrement indéfendables et incohérentes avec notre culture ou notre tradition.

De la même façon, il semble trompeur d'imaginer que les interculturalistes essaient de forcer une communication avec l'autre sans besoin réel. Leur démarche est déjà une réaction aux conflits et aux rencontres obligées. Tout homme vivant déjà dans une société multiculturelle, et peu importe quelle en est la cause, est obligé de communiquer avec « l'autre » pour éviter les malentendus ou les conflits intérieurs autant qu'extérieurs. Surtout s'il ne veut pas finir sa vie, enfermé entre quatre murs, mais prendre son destin en main. Il paraît donc tout à fait légitime d'en chercher les moyens. L'autre question est de savoir si ceux-ci sont valables et quel résultat est souhaité. Et là, il faut se demander, comme Brazda, pourquoi il n'est pas plus pertinent de vivre bien et heureux sans connaître tout le détail de moi et encore moins des autres, mais tout simplement en étant poli avec eux. Pourquoi à tout prix, souhaiter rencontrer, s'inspirer et s'enrichir de l'autre ? Cette attitude « interculturelle » est-elle vraiment nécessaire pour parvenir à la paix entre les traditions diverses ?

Je dois avouer que j'avais présente à l'esprit cette question pendant que je m'efforçais de pénétrer la pensée dialogale de Panikkar. En est-il simplement ainsi parce que l'autre est source de la connaissance comme tout objet de la réflexion ou de l'expérience ? Nous avons pu voir, dans la partie précédente, que pour Panikkar le lien à l'autre est existentiellement indispensable car ontologiquement réel et constitutif. La communication se fait alors comme une pleine réalisation et constitution de soi. Mais sur cette base, le respect et la tolérance intellectuelle de l'autre restent un bonus qui est, dans le cas des interculturalistes, proposé comme nécessaire à une vie pacifique des traditions. Et c'est ici que nous pouvons nous poser la question de son utilité. Espérons que la suite nous aidera à y répondre.

Avant d'étudier la notion même de la philosophie interculturelle, nous regarderons comment notre auteur définit les deux termes clef : la philosophie et la culture.

III.B. b) La Philosophie

La première démarche à faire pour témoigner de cette attitude serait effectivement de s'interroger d'abord sur ce que signifie la philosophie dans chaque culture. Cette approche peut paraître nouvelle, en sachant que la philosophie occidentale et avec elle toute la science, a considéré les autres cultures à partir de ses propres catégories de raisonnement. Aujourd'hui même si ce point de vue est critiqué, il reste encore majoritaire.

Panikkar entend la philosophie comme une « *activité par laquelle l'homme participe consciemment et de façon plus ou moins critique à la découverte de la réalité et s'oriente dans celle-ci.* »⁵¹⁶ Pour que la philosophie ait une certaine validité interculturelle, le philosophe doit mettre en question son cadre culturel et essayer de franchir ses limites. Il travaille, dans la plupart des cas, à l'intérieur de son propre cadre culturel qu'il essaie d'élargir et d'approfondir. Ainsi, il prépare le terrain pour une dimension interculturelle. C'est dans ce sens-là que la philosophie a une fonction transformatrice. Elle est forcément tributaire d'une culture particulière. Son concept ne peut pas être universalisé pour d'autres cultures et l'interrogation sur elle-même ne doit se faire qu'à l'intérieur de la philosophie déterminée. Mais en même temps que la philosophie formule les fondements de chaque culture, elle permet de les transformer et de s'ouvrir ainsi à l'interculturalité. Elle représente un effort humain pour sortir de son propre mythe. Faire une « métanoia » et remettre en question les six derniers millénaires de l'expérience humaine : selon Panikkar, la philosophie doit prendre ce chemin là.

Mais l'enjeu est encore plus important chez notre auteur. La philosophie soi-disant interculturelle, en dehors de la conscience qu'elle donne des limites de notre culture, change l'essence même de la philosophie. Affirmer qu'elle est « l'accompagnement conscient et critique du cheminement de l'homme vers son destin »⁵¹⁷ ou « l'activité humaine qui s'interroge sur les fondements mêmes de la vie humaine sous le ciel et sur la terre »⁵¹⁸ paraît relever de la banalité. Mais en premier lieu, Panikkar nous renvoie directement à l'intuition cosmothéandrique de la réalité, qui exprime la relationalité radicale du réel, du tout. Pour être interculturelle, la philosophie doit dépasser la dichotomie entre la théorie et la praxis, intégrer

⁵¹⁶R.Panikkar, *Religion, Philosophie et Culture*, p. 108

⁵¹⁷ R.Panikkar, *Religion, Philosophie et Culture*, p.101

⁵¹⁸ R.Panikkar, *Religion, Philosophie et Culture*, p.103

dans sa conscience les yeux de la foi, de l'esprit et des sens, ne pas se limiter à la rationalité. Il faut «désarmer la raison armée», la lutte n'est pas dialectique mais dialogale ! Telle serait la devise de notre philosophe interculturel.⁵¹⁹ De fait, la philosophie ne sera plus exclusivement rationnelle ni par conséquent, simplement théorique. Elle devient un style de vie, dont témoigne notre auteur.⁵²⁰

En second lieu, Panikkar nous incite à découvrir une mission holistique de la philosophie, qui doit former un « futur humain » plus juste et meilleur. Il parle même de *philosophia pacis*, en indiquant ainsi une philosophie authentique, qui «*surgit de l'âme cultivé et l'esprit harmonieusement formé....., une philosophie qui reflète l'harmonie de la réalité et en même temps y contribue....une philosophie qui est en même temps cause et effet de la paix*».⁵²¹

Dans cette logique, le défi de la philosophie d'aujourd'hui est de réagir aux préoccupations plus immédiatement humaines.⁵²² Panikkar considère la philosophie comme un lien critique entre les disciplines en tant que telle : celle-ci doit créer un langage compréhensible pour chaque situation concrète, une sorte de langage commun et non spécialisé, pour que les gens puissent l'utiliser dans la recherche d'une vie pleinement humaine. Et comme aujourd'hui, nous l'avons dit, la « metanoia » de la philosophie ne saurait venir d'une seule culture, les philosophies doivent collaborer, même si chacune est l'expression d'une culture particulière. Suivant sa logique « trinitaire », la philosophie a une triple dimension : la connaissance, l'amour et l'action, inséparablement liés. « *C'est la fonction de la philosophie de comprendre, d'agir et de contribuer au salut de l'homme* » dit-il⁵²³. Seule la philosophie, par son rôle salutaire, peut faire face aux problèmes de l'homme contemporain.

⁵¹⁹ Voir R.Panikkar, *La dialectique de la raison armée*, dans Concordia-Revue internationale de Philosophie, 12, Frankfurt, 1988, pp. 81-96

⁵²⁰ R.Panikkar, *Philosophie comme un style de vie* est aussi le nom d'un autre article de Panikkar dans A.Mercier-M.Svilar (dir.)*Philosophes critiques d'eux-mêmes/Philosophers on Their Own Work/ Philosophische Selbstbetrachtungen*, 4, Berna, Frankfurt am Main y Las Vegas, Peter lang, 1978, pp. 197-207.

⁵²¹ R.Panikkar, *Paix et désarmement culturel*, Acte Sud, Paris, 2008, p. 39-42. Il s'agit d'une allusion au volume paru en son honneur sous le titre *Philosophia pacis. Homenaje a Raimon Panikkar*, M.Siguan (Ed.), Simbolo Ed., Madrid, 1989

⁵²² R.Panikkar, *Neuf priorités*, dans INTERCULTURE, n°130, IIM, Montréal, Hiver 1996, p.53. Dans cet article Panikkar présente une réflexion dans le cadre d'une conférence intitulée « Philosophie et futur humain » tenu à Cambridge, en 1989, convoquée par le Revisioning Philosophy Program de l'Institut Esalen. Le texte a été d'abord publié sous le titre de « *A nonary of Priorities* » dans Ed. J. Ogilvi, *Revising Philosophy*, Albany, State University of N.Y. Press, 1992, p. 235-246 et traduit ensuite par R.Vachon pour Interculture, n°130, pp.51-62

⁵²³ R.Panikkar, *Neuf priorités*, p.53

Regardons maintenant quelques propositions de Panikkar pour construire une telle philosophie : démonétariser la culture où l'argent est le maître de l'action humaine ; démanteler la construction de la Tour de Babel, c'est à dire la prétention d'être le centre de l'univers ; surmonter l'idéologie de l'Etat-nation, car « *deux sociétés données ne peuvent être ontologiquement reliées que s'il y a un troisième élément qui les coordonne, que si elles sont partie d'un tout qui est plus que leurs parties mais qui requiert le bien-être des « parties » pour être un tout harmonieux* »⁵²⁴, en référence à l'effondrement de la souveraineté absolue des unités partielles ; réduire la science moderne à ses limites propres, car elle ne peut pas à elle seule pénétrer la nature de la Réalité ; remplacer la technocratie par l'art « *L'art est ce qui articule la vie et intégraïse de façon holiste par la création « artistique » de la personne. Le sens de la vie est de faire de chacun de nous une œuvre d'art [...].Chacun de nous devrait être capable de s'exprimer, de se créer lui-même en symbiose avec l'ensemble de la Réalité* »⁵²⁵ ; surmonter la démocratie en faisant l'expérience d'une nouvelle cosmovision qui est consciente que chaque culture a son propre sens du cosmos qui serait adéquat à notre expérience de la Réalité ; recouvrer l'animisme en coexistant avec la nature ; faire la paix avec la terre qui n'est pas l'objet de notre exploitation mais une partie de nous-même ; dévoiler la dimension divine sans faire forcément de référence à un Dieu.⁵²⁶

Ce rôle transformateur que doit assumer la philosophie peut être bien accueilli par certains, beaucoup moins bien par d'autres. Il s'agit en définitive de savoir si la philosophie doit prendre en charge l'éducation de l'homme et risquer ainsi une dérive idéologique. Rien n'est moins sûr. De plus, ce postulat ne peut cacher le caractère utopique d'une telle charge, ce dont notre auteur est d'ailleurs tout à fait conscient.⁵²⁷ Par contre, pourquoi ne pas ouvrir d'autres horizons à la recherche intellectuelle ?

En revenant à la définition de la philosophie interculturelle, il serait donc faux d'imaginer qu'il s'agit d'une philosophie universelle, ou d'un contexte universel qui permettrait

⁵²⁴ R.Panikkar, *Neuf priorités*, p. 56

⁵²⁵ R.Panikkar, *Neuf priorités*, p. 58

⁵²⁶ Il s'agit d'un résumé des thèmes principalement développés dans R.P, *Alternative à la culture dominante*, dans R.Vachon (Ed.) *Alternatives au développement*, I.I.M. Montréal, 1990, p. 232-288 ; R.P, *Cultural Disarmament. The Way to Peace*, Luisville, Kentucky, 1995 et Westminster, John Knox Press ; R.P, *The Mythe of Pluralisme*, dans *Cross-Currents*, l'été 1979, pp. 197-231 ; Aussi dans R.P, *The Cosmotheandric Experience*, N.Y. Orbis, 1993 et *La Nuova Innocencia*, Barcelone, 1991. Pour une liste exhaustive, voir les notes de l'article.

⁵²⁷ Panikkar tente une compréhension de l'utopie comme « ce qu'on ne voit pas encore comment il sera réalisé ou résolu, mais qui l'est effectivement par la praxis ». Mais il nous renvoie ainsi à une nouvelle recherche d'un lien constitutif entre la théorie et la pratique, chère à sa pensée. Voir R.Panikkar, *Neuf priorités*, p.53. Il propose aussi accepter « son utopie » comme l'alternative à la catastrophe humaine et planétaire. Voir dans R.Panikkar, *Paix et désarmement culturel*, p.75

l'élaboration d'une telle philosophie. Nous avons dit que la « philosophie interculturelle » aurait une relation transcendantale et non catégorielle avec ce qui, jusqu'à présent, a été appelé la philosophie⁵²⁸ et se prêterait à l'écoute de l'autre et à la volonté d'entrer en dialogue avec lui.⁵²⁹ En incluant la dimension pratique et existentielle, elle ne se limite pas à une simple opération rationnelle ou mentale, mais elle concerne tout l'être humain en même temps que l'ouverture à l'expérience de la réalité d'autres cultures. En définitif, la philosophie interculturelle libère le philosophe de sa structure conceptuelle car son concept, ne peut pas être identifié à l'intelligibilité de la chose.

⁵²⁸ « Une philosophie interculturelle n'existe qu'en tant que transcendantale aux différentes activités humaines qui correspondent homéomorphiquement à ce que, dans une certaine culture, nous appelons philosophie. » R.Panikkar, *Religion, Philosophie et Culture*, p.106

⁵²⁹ Voir aussi R.Panikkar, *El imperativo intercultural*, dans Raul Fornet-Betancourt (Hrsg), Actes du congrès : *Kulturen der Philosophie*, Concordia (Concordia Reihe Monographien) 19, Aachen 1996, pp. 20-42

III.B. c) La culture

Concernant la notion de la culture, nous en venons à la première considération « interculturelle » ou l'autre prend toute son importance : le rôle essentiel du mythe. Panikkar définit la culture comme « *le mythe englobant d'une collectivité à un moment déterminé dans le temps et dans l'espace ; ce qui rend plausible, c'est-à-dire crédible, le monde dans lequel nous vivons, où nous sommes.* »⁵³⁰ Ce mythe symbolise ce à quoi l'homme croit, de telle manière, qu'il ne se rend même pas compte qu'il y croit. C'est donc **l'horizon d'intelligibilité** où toutes nos perceptions de la réalité prennent sens. Il permet et conditionne toute interprétation. Ainsi, nous ne sommes pas pleinement conscients de notre propre mythe, des croyances sur lesquelles se fonde la construction d'une cosmovision précise. Nous ne devenons conscients de notre propre mythe que lorsqu'un autre nous le montre ou quand nous l'avons déjà abandonné, même partiellement.⁵³¹ Cette vision implique donc aussi la flexibilité et mobilité. Mais une fois identifié, ce mythe est tout de suite remplacé par un autre. L'homme aura toujours besoin d'un mythe, d'un système de références, pour se comprendre. Chaque culture représente alors une cosmovision particulière dans laquelle l'homme fonde ses références et ses critères de vérité. Elle produit sa propre auto-compréhension et « le » monde, c'est-à-dire un univers unique de relations, et non pas seulement de « son » monde.

Cette définition d'ordre philosophique inclut la notion socio-anthropologique classique et en même temps la dépasse. La culture n'est pas simplement du folklore, elle est **la forme spécifique de la nature humaine**. La subtile différence que Panikkar introduit dans son discours nous renvoie à la non-dualité. La nature culturelle de l'homme est constitutivement liée (mais pas identique) à sa nature naturelle. En les séparant ou les identifiant, l'humanum serait détruit.⁵³² Cette relation non-dualiste entre la nature et la culture est la deuxième caractéristique décisive de la notion de l'interculturalité. Tout ce qui est naturel est en même temps aussi culturel. La culture est la manière par laquelle s'exprime la nature humaine.

Du fait de leur unicité intérieure, les cultures sont mutuellement incommensurables et incompatibles. Comme nous faisons tous partie d'une culture au moins, il ne saurait exister

⁵³⁰ R.Panikkar, *Religion, Philosophie et Culture*, p.109 « toute cosmologie est le logos d'un cosmos, qui se montre à nous comme tel, grâce au mythos qui nous le rend visible » *Idem*, p.110

⁵³¹ Voir aussi R.Panikkar, *Culture et dialogue interculturel*, texte préparé par l'auteur pour animer la discussion du Forum Universel des Cultures (2004) et rendu public sur l'internet.

⁵³² R.Panikkar, *Religion, Philosophie et Culture*, p.111

un point de vue extérieur *neutre* à partir duquel l'homme pourrait évaluer ou juger une autre culture. Nous sommes dans tous les cas dépendants du langage et des critères de vérité de notre propre culture. En conséquence, il est impossible d'établir une hiérarchie entre les cultures ou de prétendre que les valeurs d'une culture peuvent s'appliquer toujours aux autres cultures ; c'est dire aussi qu'il est impossible d'absolutiser ou d'universaliser ses propres valeurs.

Il n'y a donc pas « d'universaux culturels » (contenus concrets de signification, valables pour toutes les cultures). Nous pouvons seulement parler « d'invariants humains », c'est-à-dire des réalités propres à toute l'humanité, telles que penser, parler, croire, aimer... que chaque culture interprète et expérimente néanmoins de façon différente et spécifique.⁵³³ Nous pouvons aussi parler de quelques « valeurs transculturelles » à des moments précis de l'histoire telles que, par exemple, des normes éthiques pour la paix, la justice et l'harmonie sociale.

Ce raisonnement pose évidemment la question du relativisme culturel. Le grand débat sur le relativisme culturel que nous avons pu suivre dans les sciences sociales a séparé les camps entre les défenseurs du relativisme absolu et du relativisme relatif. Car l'affirmation du relativisme culturel proclamant que toutes les cultures ont la même valeur, l'idée fondatrice, en quelque sorte, de la recherche anthropologique, a provoqué des questions sur son sens et ses limites.⁵³⁴ Si chaque culture est absolument irréductible aux autres, cela rend impossible tout jugement de valeur dans la mesure où celui-ci est lié à la culture de celui qui le porte. Tout horizon d'universalité autorisant le jugement de valeur à portée universelle serait alors exclu⁵³⁵. Cette perception s'appuie sur la théorie de la connaissance, selon laquelle les critères de la vérité et de la signification relèvent de la convention culturelle. Même si cette théorie reconnaît les universaux formels (système de parenté, perception des couleurs, etc.), ces universaux sont interprétés différemment⁵³⁶.

Les partisans du relativisme relatif encouragent, par contre, l'acculturation à la civilisation moderne occidentale dominante et affirment la possibilité de condamner certaines pratiques

⁵³³ R. Panikkar, *Culture et dialogue interculturel*, p.1

⁵³⁴ D. Schnapper, *La relation à l'autre. Au cœur de la pensée sociologique*, Gallimard, Paris, 1998, p.168

⁵³⁵ Cette orientation majoritairement admise à la fin du 19^e et début du 20^e siècle, était défendue aussi par Claude Lévi-Strauss. Malgré le refus du jugement global ou des valeurs universelles il admettait certains éléments communs de la vie sociale.

⁵³⁶ Radicalisme (ethnologie 60-70): les cultures ne sauraient se féconder car l'échange avec l'Occident signifie la mort au culture traditionnelle en raison de force objective.

au nom d'une idée universelle de la nature humaine.⁵³⁷ Selon eux, la relativité des cultures, elle-même relative, n'exclut ni l'existence des valeurs universelles, ni la possibilité de la communication interculturelle, ni les avantages de l'acculturation. Les critères de la vérité et de la signification ne sont pas entièrement dépendants du contexte culturel et toutes les cultures sont formellement qualifiées pour médiatiser le triple rapport à la nature, à l'homme, à la transcendance. L'inégalité de leur contenu existe du fait. Ainsi une réinterprétation de la modernité à la lumière des exigences de leur propre logique pourrait-elle les sauver.

Panikkar, comme dans la plupart des cas, se situe entre les deux approches. Il approuve la conscience d'irréductibilité culturelle sans pour autant accepter son enfermement qui ne permettrait ni la critique de sa culture ni la communication avec l'autre. Une communion humaine qui transcende l'intelligibilité rationnelle situe la rencontre au niveau existentiel. Elle seule peut dépasser l'incompatibilité foncière des cultures.⁵³⁸ Il refuse en même temps l'idée de la nature humaine commune, qui permettrait un quelconque jugement universel⁵³⁹.

Il est vrai que la notion panikkarienne de la culture est dérangeante pour le débat actuel sur le multiculturalisme et pour la question identitaire qu'il soulève. Reconnaisant la fonction primordiale de chaque culture et son incompatibilité avec une autre, il met en doute le multiculturalisme qui souvent cache une attitude monoculturelle. Une démonstration explicite est celui de la citoyenneté. Dans une tentative de penser la différence au sens de la société démocratique, la culture commune de la citoyenneté suppose proposer cette « *terra nullius* » où tout le monde peut se retrouver. Mais elle oublie qu'il s'agit encore et toujours de l'intégration aux principes issus d'une culture particulière (Canada).⁵⁴⁰ L'expérience lui donne raison. Il semble que rien d'autre n'est envisageable car la culture dominante a pénétré quasi

⁵³⁷ About Selim, *L'identité culturelle, Relation interethnique et problème d'acculturation*, Paris ,Anthropos, 1993, p.354

⁵³⁸ Notons aussi, qu'il ne tombe pas dans le piège du relativisme. La contradiction logique qui se trouve dans l'affirmation même du relativiste – il existe une vérité à savoir la mienne – est réfutée dans sa conviction de la vérité pluraliste. La relativité radicale que défend notre auteur, est une relationalité relative aux divers contextes culturels dans lesquels toute affirmation prend son sens. La relativité radicale n'indique pas seulement que tout est relationnel, mais affirme aussi que le « tout » lui-même est relationnel.

⁵³⁹ Pour RP la nature humaine est seulement le concept, qui est dans la relation transcendantale avec ses incarnations concrètes respectives.

⁵⁴⁰ Nous pouvons citer l'exemple de l'expérience canadienne, qui a nourri le concept de multiculturalisme. Le multiculturalisme est né de la question de savoir jusqu'où peut aller une société démocratique dans la reconnaissance des différences culturelles et de la volonté de donner à cette différence la dignité. Le Canada a valorisé, dans les années 70, la diversité culturelle (mais pas encore la reconnaissance mutuelle) –Point de départ la question du bilinguisme qui propose de remplacer le biculturalisme par la politique du multiculturalisme. (Voir A. Policar, *Multiculturalisme* dans **Dictionnaire de l'altérité et des relations interculturelles** (sous la direction de G. Férreol et G.Jucquois), Armand Colin, Paris, 2004,p.226) Néanmoins l'éducation interculturelle était redéfinie pour intégrer les autres dans une culture des citoyens.

partout. Panikkar imagine encore un certain pluriculturalisme, fondé sur une existence séparée et respectueuse, mais où chacune restera dans son propre monde (USA).

Les débats sur le multiculturalisme sont encore largement dominés par l'approche socio-politique des questions sur le droit individuel ou collectif et sur le droit d'appartenance et de détachement à ses propres déterminations culturelles. Il montre néanmoins que le problème essentiel est de connaître le poids d'identité culturelle dans la conscience individuelle. Nous observons alors, dans le débat entre les « communautariens » et les « libéraux »⁵⁴¹, que ce qui est en jeu, c'est le problème de la dimension constitutive de la communauté.⁵⁴² Le problème n'est pas de reconnaître que je ne domine pas complètement mon identité, mais c'est la remise en question de l'autonomie individuelle.

Partant de là, on se demande quelle est la force réelle de l'appartenance à une culture déterminée ? Par crainte de renfermement identitaire, il est courant d'enlever à la culture son poids essentiel. Mais pourquoi considérer que le poids constitutif de culture porte atteinte sérieusement à la liberté individuelle ?

De plus, les attachements communautaires qui constituent l'homme, font craindre le relativisme et la mise en cause de la science : *« L'importance et le respect de la tradition tendent à relativiser la spécificité de la science moderne, le plus souvent présentée comme une conception du monde parmi d'autre. »* dit Alain Policar dans son article récent sur le multiculturalisme.⁵⁴³ Et il continue : *« L'observateur à partir de sa propre perspective, interprète le réel, mais ne l'explique aucunement. »*... *« N'y a-t-il pas un présupposé culturaliste consistant à essentialiser la culture, à en faire un système clos, l'individu prisonnier ? »* et un peu plus loin *« On voit mal, en effet, comment un attachement quasi naturel à la pureté culturelle pourrait ne pas déboucher, dans les sociétés " mélangées ", sur les violents conflits. »*⁵⁴⁴ Ces craintes sont à prendre au sérieux. Elles témoignent du refus de substantialiser l'identité collective, qui empêcherait une coexistence des différences

⁵⁴¹ Ainsi défini par A. Policar dans *Multiculturalisme*, pp. 226-230

⁵⁴² Voir les travaux du philosophe canadien Will Kymlicka, *Multicultural Citizenship. A Liberal Theory of Minority Rights*, Oxford, Clarendon Press, 1995

⁵⁴³ A. Policar, *Multiculturalisme*, p.229

⁵⁴⁴ A. Policar, *Multiculturalisme*, p. 230

culturelles au sein des sociétés démocratiques. Mais elles témoignent aussi d'une impasse dans laquelle se trouve le débat actuel sur la diversité culturelle face à l'expérience réelle.⁵⁴⁵

Il nous semble que la réflexion de Panikkar sur le sujet peut rendre ces craintes sans objet. Même s'il restera toujours lié à elle, l'homme peut refuser d'appartenir à une culture, remettre en cause certaines choses, certains rôles, enracinés, des valeurs communautaires.⁵⁴⁶ Et même si ce n'est pas en terme de possibilité que l'on pourra parler d'une adhésion à l'identité de sa communauté (droit de refuser d'y appartenir.). A côté de son poids essentiel « *la culture n'est qu'une abstraction sans une incarnation concrète dans des êtres humains qui la cultivent et la vivent, et ainsi la modifient et la transforment sans suivre des lois logiques.* »⁵⁴⁷

A mi-chemin entre l'absolutisation d'une culture et l'incommunicabilité absolue se trouve l'interculturalité. Panikkar tente de nouveau une voie moyenne. Comme le monoculturalisme est meurtrier (il mène à l'oppression) et le multiculturalisme, impossible (il conduit à la guerre ou à l'apartheid culturel), l'interculturalité conduirait alors à la seule issue possible. Car, comme Panikkar va essayer de le prouver, imaginer que ce qui est incompatible est aussi incommunicable présuppose que la seule raison commune peut être l'instrument de la communication humaine.

Mais avant de voir ce qu'apporte Panikkar, de nouveau dans le débat interculturel, voyons comment lui personnellement, se situe dans ce contexte multi-identitaire.

La question identitaire de Panikkar :

Nous avons cité dans l'introduction l'une formule qui a fait sa notoriété : « *Je suis « parti » chrétien, je me suis « trouvé » hindou, et je suis « revenu » bouddhiste sans avoir jamais cessé d'être chrétien* ». ⁵⁴⁸ Voyons donc de plus près ce qu'elle veut dire.

Par rapport à une compréhension classique de l'identité (prise pour signifier ce qui différencie

⁵⁴⁵ Il nous semble important de rappeler, que d'un point de vue métaphysique, le problème se résume à celui de la substance, comprise comme close, se suffisant à elle-même.

⁵⁴⁶ « On peut brûler son propre passeport (une invention romantique) à cause des crimes du pays, mais on reste toujours Allemand, Nord-américain, Japonais ou Espagnol » dit Panikkar dans *A Self-Critical Dialogue*, p. 266

⁵⁴⁷ R.Panikkar, *Religion, Philosophie et Culture*, p.116. Rejoint par P.Ricoeur qui dans *Histoire et vérité* (1^{ère} éd.1955) rappelle que la culture repose sur une loi de fidélité et de création. Elle donne lieu à toute une série de réinterprétation possible qui la consolide et l'actualise ne même temps.

⁵⁴⁸ R.Panikkar, *Entre Dieu et le Cosmos*, p.84 (parmi d'autres)

une chose des autres (sa singularité), ou ce qui identifie une chose avec elle-même, sans compter les différences (son individualité), Panikkar, cohérent avec la relativité radicale, considère l'identité comme quelque chose qui nous met en relation constitutive avec l'autre.

549

En accord avec la définition de la culture établie précédemment, les êtres intellectuels, nés dans une culture particulière dans le temps et l'espace, sont dotés de la langue pour articuler leurs croyances, ils peuvent les purifier, les critiquer et les changer pendant toute leur vie. De ce point de vue Panikkar, s'identifie comme **chrétien**. « *Je me confesse chrétien parce que j'identifie mon identité personnelle comme appartenant à une tradition historique humaine qui s'appelle chrétienne.*⁵⁵⁰ *C'est une appartenance existentielle qui n'exclut pas, mais précisément demande, une assimilation intellectuelle personnelle, une interprétation critique, de cette appartenance* »⁵⁵¹. Il ne nie pas ainsi les données de son conditionnement historique (l'éducation, l'histoire, les archétypes), mais il tâche de surmonter et de dépasser ses limites. S'il se considère comme **hindou** (« *J'accepte ce que je pense être mon karma hindou, et je reconnais mon dharma hindou* »⁵⁵²), ce n'est pas, naturellement, une question de choix pleinier, ou une simple volonté, une sympathie comme si tout était une affaire individualiste. C'est aussi une réalité existentielle qu'il accepte librement, ayant rompu avec ce que l'on peut appeler l'exclusivité chrétienne. Appartenir n'est donc une question ni de choix ni de sympathie ni d'accord intellectuel⁵⁵³. Nos racines nous appartiennent également, et le karma (histoire) fait également partie de notre être.⁵⁵⁴ Appartenir est un fait existentiel qui ne doit pas diviser l'être c'est-à-dire ne pas détruire un centre dimensionnel, une reconnaissance de l'appartenance à un ordre cosmique.⁵⁵⁵

⁵⁴⁹ Voir R.Panikkar, *Singularity and Individuality: The Double Principle of Individuation*, dans *Revue Internationale de Philosophie*, 11/112, 1-2, Bruxelles, pp.141-166

⁵⁵⁰ Sur ce sujet voir aussi R.Panikkar, *On catholic Identity*, dans *Warren Lecture Series in Catholic Studies*, 17, Public Lecture. The University of Tulsa, Octobre, 1991

⁵⁵¹ R. Panikkar, *A Self-Critical Dialogue*, p. 263

⁵⁵² R. Panikkar, *A Self-Critical Dialogue*, p. 264

⁵⁵³ Panikkar parle en plus de deux sous-identités - bouddhiste et séculariste dans le cœur.

« *J'évoque ces sous-identités appartenantes pour des raisons personnelles et philosophiques. Personnellement j'ai découvert la sécularité après avoir éprouvé entièrement, j'oserais dire, la tradition romaine catholique la plus sévère. Et j'ai découvert le bouddhisme aussi après avoir plongé dans l'orthodoxie védantique la plus stricte.* » R. Panikkar, *A Self-Critical Dialogue*, p.265

⁵⁵⁴ En effet il est moins problématique de s'admettre hindou que chrétien, parce que la tradition hindoue souligne l'aspect existentiel d'appartenir, tandis que la tradition chrétienne souligne l'aspect essentiel de l'orthodoxie. Il n'y a aucune doctrine hindoue spécifiquement déclarée.

⁵⁵⁵ Voir R.Panikkar, *Some Notes on Syncretism and Eclecticism Related to the Growth of Human Consciousness*, dans *Religious Syncretism in Antiquity: Essays in Conversation with Geo Widengren*, Ed.B.Pearson.Missoula, Mont. (Scholars Press), pp.47-62

Afin d'éviter la division de la personnalité, il faut avouer qu'une certaine symbiose est indispensable. Cette synthèse, ou plutôt cette harmonie, représente néanmoins un risque existentiel, dont nous avons pu suivre l'évolution avec Henri Le Saux : celui-ci n'est pas parvenu à une synthèse spéculative, il a été obligé de renoncer à une conciliation intellectuelle. Le parcours de Panikkar est quelque peu différent. Ses origines multiculturelles l'ont prédestiné, d'une certaine façon, à entreprendre cette tâche difficile pour laquelle il s'est doté d'une solide culture théologique et philosophique.

Si, au niveau existentiel, cette aventure a été risquée, Panikkar l'a pourtant menée à son terme. Il veut par ailleurs en témoigner, comprenant l'identité religieuse, non comme une adhésion à une communauté, mais comme une fidélité à sa propre authenticité, à l'intégrité de son être, qui est en même temps liée au « Tout ». Cela exige évidemment un niveau spirituel pour harmoniser des attitudes divergentes afin de ne pas tomber dans la schizophrénie, même si pour Panikkar, il s'agit « juste » d'être fidèle à son être plus profond constitué par la relationnalité.⁵⁵⁶

Par contre il avoue, que la tâche est beaucoup plus compliquée au niveau spéculatif. Les cultures et les religions, encore plus les nations, se sont développés habituellement en considérant leur propre identité par différenciation. Une structure commune d'esprit a ainsi accordé tous les droits au principe de la non-contradiction, sur lequel est basé le choix du "soit/ou" entre deux positions contradictoires. Ces restrictions de la pensée, qui restent tout de fois indispensables pour son fonctionnement, se veulent dépassées par le concept panikkarien de la relativité radicale, largement développée dans la partie précédente. Nous en évaluerons la réussite dans la conclusion.

En plus au niveau interculturel, les problèmes sont non seulement de caractère purement intellectuel, mais également de caractère politique et dépendent des facteurs économiques et des réactions psychologiques. La solution postulée par Panikkar s'éclaircit sur la métaphore de la langue. « *Nous pouvons parler plusieurs langues. Nous apprenons la deuxième langue plus ou moins par la traduction mentale de la langue initiale. La première reste une référence obligatoire. Mais nous pouvons aussi acquérir la connaturalité avec plusieurs langues de sorte que nous ne traduisions plus à partir de la langue maternelle. Nous pensons et éprouvons le monde dans cette l'autre langue aussi. La traduction n'est plus nécessaire. Au*

⁵⁵⁶ R. Panikkar, *A Self-Critical Dialogue*, p.266-267

*contraire, nous commençons à critiquer les traductions, précisément parce que nous vivons naturellement dans deux univers de discours. »*⁵⁵⁷

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.⁵⁵⁸ 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.

⁵⁵⁷ R. Panikkar, *A Self-Critical Dialogue*, p. 267

⁵⁵⁸ Voir aussi R. Panikkar, *Le dialogue intrareligieux*, pp.41-46

III.B. d) Interculturalité

L'interculturalité est un terme, qui comme le multiculturalisme ou pluriculturalisme, fait partie du vocabulaire courant des débats sur la société contemporaine. Elle est née d'une inquiétude concernant la capacité d'intégration des sociétés modernes : il n'est donc pas étonnant que ce soit la didactique des langues étrangères qui se soit emparée du concept d'interculturalité (dans les années 80-90), étendue plus tard aux autres disciplines. Ce concept est aujourd'hui l'axe essentiel de toute pédagogie. Le rapport constitutif entre la culture et la langue, affirmé par Panikkar depuis plus de 40 ans, est devenu alors l'élément principal des études interculturelles. Comme l'ont bien montré les récents travaux de Martine Abdallah-Preteille, une formation interculturelle sensibilise l'élève à l'arbitraire de son système de références maternelles, car les faits de sa propre culture apparaissent comme des faits de nature universelle.⁵⁵⁹ 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 ». ⁵⁶⁰ 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. Nous pouvons observer, que l'interculturel est alors dès le début, lié au problème de la communication.

L'interculturalité doit permettre une communication mutuelle entre les cultures différentes. Nous avons dit que la communication est nécessaire si l'on veut éviter les conflits qui résultent des mauvaises compréhensions liées aux rencontres inter-culturelles. Et maintenant regardons chez Panikkar, comment l'interculturalité doit se comprendre et vers quel but.

En cohérence avec ce qui a été dit précédemment il s'agit de quelque chose de plus qu'un simple dialogue avec notre voisin. L'interculturalité ne va pas se dérouler en des termes d'opinion présumant un horizon culturel commun qui permet des accords et propose un

⁵⁵⁹ Abdallah-Preteille Martine, *L'Éducation interculturelle*, Paris, PUF, 1999 ; Abdallah-Preteille Martine, Porcher Luis, *Éducation et communication interculturelle*, Paris, PUF, 1996

⁵⁶⁰ Colles Luc, *La didactique de l'interculturel*, dans **Dictionnaire de l'altérité et des relations interculturelles** (sous la direction de G. Férreol et G. Jucquois), Armand Colin, Paris, 2004, pp.175-180

champ pour un désaccord sur la doctrine. Il ne s'agit donc pas de rester poli et d'une certaine façon respectueux avec notre voisin. Les problèmes que pose l'interculturalité ne peuvent pas être résolus à la base du dialogue dialectique qui présuppose l'acceptation d'une rationalité précise, car elle n'est pas automatiquement partagée par le partenaire. **Elle nécessite, comme nous l'avons déjà signalé, l'appréhension juste de la fonction et du pouvoir du mythe et le rôle indispensable mais non exclusif du logos.**⁵⁶¹ C'est pour ces raisons que Panikkar a senti la nécessité d'introduire le terme du dialogue dialogal. Le dialogue dialectique, tel que connaît la culture occidentale, présuppose déjà le primat d'un logos, inconnu de beaucoup de culture. Par contre, le dialogue dialogal peut être compris dans un autre sens : pas comme confrontation de deux « logoi » mais comme une rencontre de deux « legein » c'est-à-dire deux narrateurs qui essaient d'abord d'écouter ce que l'autre leur dit et encore plus ce qu'il veut dire (faire comprendre)⁵⁶². C'est ainsi que nous pouvons assurer notre aspiration à la totalité. Mais il faut tout de même ajouter que nous ne pouvons pas séparer le dialogue dialectique (avec ses limites horizontales nécessaires) du dialogue dialogal (avec ses limites verticales nécessaires). Les deux en font partie : chaque texte a son contexte et chaque philosophie a sa propre atmosphère et ses propres symboles de la transcendance.

L'interculturalité repose sur deux caractéristiques principales 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).⁵⁶³

⁵⁶¹ C'est ce que Panikkar appelle *la nouvelle innocence* : attitude qui attribue la juste valeur et fonction au mythe et au logos. R.Panikkar, *Religion, Philosophie et Culture*, p.122

⁵⁶² R.Panikkar, *Crossing the Borders*, p. 4

⁵⁶³ Voir Panikkar et sa notion de la philosophie « imparative » - pas comparer mais imparer = apprendre la sagesse des autres. La philo « imparativa », celle qui de sa propre perspective s'ouvre à l'autre. L'autre ne se comprend pas comme « autre ». Voir parmi d'autres R.Panikkar, *La experiencia filosofica de la India*, Ed.Trotta, Madrid, 1997, pp. 58-59

L'interculturalité est ce « no man's land » dont l'homme peut profiter pour s'harmoniser avec l'autre. Mais comment cette communication, qui transcende ce que nous appelons la rationalité, se fait-il ? Quelle est sa méthode ?

III.B. e) Méthodologie

La philosophie interculturelle demande évidemment une méthode particulière.⁵⁶⁴ Après tout ce que nous venons de dire, il devrait être clair que la méthode de la philosophie interculturelle ne peut pas être réduite à des limites franchies par une espèce d'interdisciplinarité ou de transdisciplinarité. En fait, 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. Non seulement, elle ne peut s'appliquer qu'aux disciplines homogènes, mais elle opère dans le contexte des disciplines appartenant à la même culture.⁵⁶⁵

Nous pouvions faire la même remarque concernant la transdisciplinarité, même si celle-ci va un peu plus loin. Elle 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.⁵⁶⁶

Cette conscience, que les disciplines peuvent être complémentaires, ne suffit pas pour arriver à une attitude interculturelle, souhaitée par notre auteur. D'autant plus que les cultures ne sont pas des disciplines, mais, comme nous avons accepté de le voir dès le départ, des galaxies qui vivent de leurs propres mythes dans lesquelles prend valeur ce qu'est la vérité ou la réalité. Cette constatation nous protège alors du risque du « multiculturalisme », qui tend à penser qu'il existe une supraculture qui est supérieure à toutes et qui est capable d'accueillir toutes les cultures, ce qui cache souvent une attitude monoculturelle. D'autant plus que Panikkar cherche à rendre possible une communication humaine, sans la réduire au commun

⁵⁶⁴ Notre auteur lui-même relève un défi à la philosophie interculturelle. S'il analyse, définit et argumente comme un philosophe occidental, il n'est plus considéré comme un véritable représentant de sa culture indienne. S'il ne le fait pas, il n'est plus un philosophe. Cette polémique apparaît dans toutes les discussions que Panikkar, encore en théologien, pouvait avoir avec ses collègues.

⁵⁶⁵ R.Panikkar, *Religion, Philosophie et Culture*, pp. 118-120

⁵⁶⁶ Voir sur le mouvement de la transdisciplinarité B.Nicoulescu, *La transdisciplinarité*, Rocher, Monaco, 1996

dénominateur d'une raison unique et tout en acceptant l'incompatibilité foncière de chaque culture. Il est donc évident aussi que la méthode ne sera pas dialectique.

Cette méthode s'appelle donc le dialogue dialogique ou dialogal.⁵⁶⁷ Le dialogue dialogique postule en premier lieu que l'autre est une source de vérité. De ce fait, il commence par une remise en question sincère de toutes nos certitudes.⁵⁶⁸ Evidemment, la question de la vérité est en jeu. Il faut accepter son caractère profondément relationnel et imaginer que personne ne peut incarner la mesure absolue de vérité. Car « *le dialogue est une expression de cette polarité, inhérente à l'homme et à la réalité en tant que telle.* »⁵⁶⁹ Sur ce présupposé, le dialogue dialogal se déroule sur plusieurs étapes que l'on développera en parlant de l'herméneutique *diatopique*. Anticipant sur la suite, chacun doit d'abord s'approprier consciemment et d'une façon critique sa propre tradition et vouloir comprendre et découvrir le monde symbolique de son partenaire. C'est-à-dire mettre de côté tous les *a priori* ou préjugés acquis individuellement. Dit autrement, le dialogue dialogal doit commencer à l'intérieur de nous même. Ensuite, par l'expérience dialogale même, se crée un espace de compréhension, un nouveau mythe qui permet de découvrir - et ainsi de participer à - l'autocompréhension de l'autre, car comme dit Panikkar, « *on ne peut pas vraiment comprendre les vues des autres, si on ne les partage pas.* »⁵⁷⁰ Ce dynamisme d'échange met en route une fécondation mutuelle des traditions réciproques qui tout en étant irréductibles peuvent évoluer par la pratique dialogale. Le but de celle-ci n'est pas donc la disparition de la diversité des opinions, ce qui peut d'ailleurs arriver, mais pas comme un présupposé. Il s'agit de la « *convergence des cœurs et non une simple convalescence des âmes.* »⁵⁷¹

Nous pouvons dire alors que le dialogue dialogique a ses exigences. Il demande à ses interlocuteurs une honnêteté humaine et intellectuelle, plus qu'une certaine confiance en « l'autre », une sorte « de confiance cosmique » du déploiement de la réalité même.⁵⁷² Il compte aussi avec une capacité de communiquer ses expériences et ses compréhensions uniques.⁵⁷³

⁵⁶⁷ Panikkar mélange dans ses travaux les termes dialogique et dialogal qui veulent dire exactement la même chose, le dialogique ayant une connotation plus académique, dialogal étant plus personnel. Le mot dialectique doit cependant être compris dans le contexte de la philosophie grecque, comme l'aspect ambivalent du monde.

⁵⁶⁸ R.Panikkar, *L'inévitable dialogue*, p.31

⁵⁶⁹ R.Panikkar, *L'inévitable dialogue*, p.26

⁵⁷⁰ R.Panikkar, *Christ inconnu de l'hindouisme*, p. 43

⁵⁷¹ R.Panikkar, *Invisible Harmony*, p.173

⁵⁷² R.Panikkar, *Invisible Harmony*, p.174

⁵⁷³ R.Panikkar, *The Cosmotheandric Experience*, p. 60

Panikkar nous dirait : « *Le dialogue cherche la vérité en faisant confiance à l'autre, juste comme la dialectique poursuit la vérité en faisant confiance à l'ordre des choses, à la valeur de la raison et des arguments importants. La dialectique est l'optimiste de la raison ; le dialogue est l'optimiste du cœur. La dialectique croit qu'elle peut approcher la vérité en comptant sur l'uniformité objective des idées. Le dialogue croit qu'il peut avancer à la vérité en comptant sur l'uniformité subjective des associés dialogiques. Le dialogue ne cherche pas principalement à être le duo-logue, un duet du logoi deux, qui était toujours dialectal ; mais diamètre-logos, une perforation des logos pour atteindre une vérité qui la dépasse.* »⁵⁷⁴

Si nous devons résumer, le dialogue dialogal, à l'encontre du dialogue dialectique, doit permettre de s'harmoniser au-delà d'une opposition contradictoire. Panikkar s'oppose alors à la primauté de la Pensée sur l'Être, qu'il considère comme un dogme de la pensée occidentale même en intégrant les nuances apportées en particulier par l'existentialisme⁵⁷⁵. Le but n'est pas de savoir qui a raison et qui a tort, il admet l'idée d'une « relativisation » du vrai et ne cherche pas à convaincre le partenaire. Il inclut une vision totale de l'homme car des informations ne sont pas déconnectées du reste de l'être humain, y compris dans sa dimension amoureuse. Le résultat est par ailleurs aléatoire car dans une confiance mutuelle en une aventure commune vers l'inconnu, nous pouvons finalement arriver à ne pas nous comprendre. A tout prendre « *le vrai dialogue, en réalité, est un acte foncièrement religieux, car il implique une mutuelle confiance en une réalité supérieure à soi-même et à l'autre, une réalité qui est nous-même et en même temps se tient face à nous, et qui va nous mener à trouver la lumière ensemble.* »⁵⁷⁶ Cette « lumière », remarquons-le, correspond plus au désir d'harmonie et de concordance qu'à celui de vérité.

Nous ne pouvons pas cacher un certain malaise en présentant cette méthode « dialogale ». Elle semble généreuse, mais aussi difficilement réalisable. Panikkar en vient lui même à dire : « *Un dialogue véritable, en profondeur, avec l'autre n'est pas toujours possible. Il faut que les interlocuteurs partagent le même mythe et partiellement tout au moins, le même horizon d'intelligibilité. Assurément, ce mythe commun doit émerger lentement dans la rencontre elle-même, mais tant qu'il n'est pas partagé, la communication religieuse ne sera pas*

⁵⁷⁴ R.Panikkar, *Myth, Faith, Hermeneutics*, p.243

⁵⁷⁵ Ce « principe de Parménides » affirme l'identification de la Pensée et de l'Être, mais cette identification est promue par la pensée.

⁵⁷⁶ R.Panikkar, *Entre Dieu et le cosmos*, p.150

possible. »⁵⁷⁷ Déjà, au départ, ce dialogue **concerne un nombre limité de personnes**. Il suppose alors que nous pouvons et voulons y pénétrer, éprouver le monde symbolique de l'autre et, sur la base d'une telle expérience, l'intégrer dans sa propre tradition. Ce dialogue n'est donc valable que pour des individus qui ont certaines capacités intellectuelles, une certaine humilité et, de ce fait, un certain respect de l'autre, donné par leur culture ou par leur morale personnelle. **En conséquence en ont-ils besoin, car par ailleurs le dialogue dialogale ne cherche pas à enlever les différences mutuelles ?** Dans le dialogue dialogal, nous n'essayons pas de convaincre l'autre car nous ne partageons pas le même cadre de référence. Mais cela suffit-il à éviter le conflit ? Il semble que le dialogue dialogique reste impuissant dans une situation conflictuelle qui vient d'une incohérence existentielle entre deux « mythes ». Les mythes respectifs peuvent évidemment évoluer et s'accorder sur un certain nombre de principes, mais ceux-ci, en définitif, sont recherchés dans le cadre du dialogue dialectique qui ne se réduit pas forcément à une rencontre de la rationalité froide comme semble le prétendre Panikkar. Par contre, il est vrai que la dialectique a son utilité pour la reconstruction du sens dans un mythe particulier, mais déjà beaucoup moins dans une rencontre interculturelle.

Le dialogue dialectique prend tout son sens, quand il s'inscrit dans un cadre de référence partagé, quand l'objet, les questionnements, la problématique sont donnés (que ce soit de manière explicite ou implicite) et de fait, il est intéressant de débattre pour dégager les incohérences, les failles du raisonnement à l'intérieur de ce cadre. La pluralité de vue à l'intérieur d'une même culture n'empêche pas que les gens peuvent s'apprécier et vivre ensemble. Dans une rencontre interculturelle, il n'y a pas un cadre de référence partagé. Et Panikkar renonce à vouloir en créer un. Un autre cadre commun, en dehors d'une conscience pluraliste, n'est pas souhaitable pour lui. Il se distingue alors, ce qui est tout à son honneur me semble-t-il, d'autres tentatives interculturelles qui essaient d'instaurer, voire d'imposer un projet global pour toute l'humanité. Nous pouvons ainsi citer comme exemple son ancien confrère Hans Kung, qui partant de la conviction qu'il n'y aura pas la paix entre les nations sans la paix religieuse, propose un projet d'une éthique globale qui peut l'assurer.⁵⁷⁸

Il est donc probable que le dialogue dialogal soit plus adapté dans un contexte où il n'y a pas

⁵⁷⁷ R.Panikkar, *L'inévitable dialogue*, p.66

⁵⁷⁸ Son nom est lié à plusieurs projets notamment celui qui est garanti par UNESCO- *Universal Ethics Project* (voir www.unesco.org/philosophy). Voir aussi H.Kung, *Global Ethics for a New Global Order*.

de cadre de référence commune, davantage comme une source de connaissance que comme le moyen de la paix. Il permet effectivement, à travers l'échange de nos témoignages, un dévoilement progressif des différents "mythes" dans lesquels nous sommes enracinés. Mais comprendre l'autre (c'est-à-dire voir l'incompatibilité de nos cultures respectives) ne permet pas encore d'éviter les conflits. D'autant plus que les situations conflictuelles ne résultent pas d'une simple confrontation rationnelle comme le prouve dans la plupart des cas l'expérience actuelle. Nous allons y revenir en parlant de la vérité. Regardons maintenant l'argumentaire de Panikkar pour montrer que la pratique du dialogue dialogique peut mener vers une paix interculturelle.

Beaucoup des discussions que Panikkar a eu avec ses collègues se terminent fréquemment par un constat d'incompatibilité réelle du principe méthodologique. Entre une pensée qui respecte le principe de « non contradiction » ou du « tiers exclu » et celle qui ne le respecte pas où au moins essaie de le dépasser, l'échange dans la discussion ne sera que difficilement possible. Il deviendrait possible à un autre niveau qui pourrait être effectivement le respect de l'être humain, l'amour de l'autre. Mais nous l'avons déjà dit, cette attitude devrait être moins le résultat du dialogue dialogal que son point de départ.

III.B. e) 1. Equivalences homéomorphiques

Dans une rencontre interculturelle, l'homme apprend à penser et à comprendre sur la base de systèmes de symboles en plus d'une tradition. Des symboles 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. Comment une personne peut-elle penser différents symboles en même temps ? Panikkar propose une méthode de l'équivalence homéomorphique.

Ce terme a été introduit par Panikkar pour la comparaison doctrinale de deux religions. L'équivalent homéomorphique (littéralement *formes semblables*) représente le premier pas vers l'interculturalité. Cette méthode ne cherche pas de simples traductions, ni des correspondances de concepts. Elle ne recherche pas non plus seulement les éventuelles notions équivalentes dans d'autres cultures, mais aussi les symboles exprimant les équivalents homéomorphiques. Celles-ci visent une fonction équivalente, analogue dans d'autres cultures, un équivalent fonctionnel dans la vision du monde correspondant. Il inclut aussi la possibilité

que la corrélation n'est pas bi-univoque (c'est-à-dire quand il y a plusieurs fonctions possibles).

L'équivalence homéomorphique suggère donc qu'il puisse y avoir une « corrélation des fonctions » entre la croyance spécifique dans des traditions religieuses distinctes.⁵⁷⁹ Si oui, et c'est le plus important, la corrélation ne peut pas être imposée de l'extérieur, mais elle a besoin d'être découverte de l'intérieur au travers de ce qu'il appelle « une transformation topologique »⁵⁸⁰. Celle-ci présuppose l'existence d'un invariant topologique, pas forcément unique, c'est-à-dire une forme primordiale et originale, en l'occurrence ici de la religion, pouvant revêtir de multiples transformations à travers l'histoire.

C'est la méthode que Panikkar suit dans son ouvrage, *Christ inconnu de l'hindouisme*, pour établir une parallèle entre la croyance chrétienne en Christ et la compréhension hindoue d'Isvara de Vedanta et finalement affirmer la présence cachée du Christ en dehors de la religion chrétienne.⁵⁸¹ Et même si les résultats de sa recherche seront plus tard considérés comme dépassés, car dépendant encore d'une vision trop « mono » religieuse, la méthode de l'équivalence homéomorphique, utilisée pour approcher le Christ et l'Isvara, a permis de garder les différences entre les traditions tout en laissant apparaître également des points de rencontre.

Rejoignant sa conception de l'interconnexion primordiale, la relativité radicale, de toutes les traditions humaines, cette méthode présuppose que même si les religions et les cultures sont profondément uniques, elles peuvent représenter les transformations d'une expérience plus primordiale qui fait de chaque tradition une dimension de l'autre.⁵⁸² En admettant qu'un tel point de vue puisse sembler trop optimiste, Panikkar fournit une hypothèse qui permet de faire de telles corrélations homologues « *Chaque religion représente un tout pour un groupe humain particulier et elle constitue, d'une certaine façon, « la » religion d'un autre groupe*

⁵⁷⁹ A ne pas confondre avec l'analogie (des notions en partie semblable, en partie différente), qui suppose un *primum analogatum*, comme point de référence. Ex. Brahman et Dieu sont des noms homéomorphiques, car chacun représente une fonction équivalente dans leurs systèmes respectifs. Voir R. Panikkar, *Le Dialogue intrareligieux*, Ed. Aubier Montaigne, Paris, 1985, p. 39 ; déjà anticipé dans *Christ inconnu de l'hindouisme*, p. 139, 144, 147. Sur l'équivalence homéomorphique voir aussi dans R. Panikkar, *Religion, Philosophie et Culture*, p. 104 ; *La experiencia filosofica de la India*, pp. 106-112

⁵⁸⁰ R. Panikkar, *Le Dialogue intrareligieux*, pp. 38-39

⁵⁸¹ Ils sont notamment distincts, nous pourrions dire incomparables. Néanmoins certaines corrélations émergent une fois que le Christ et Isvara sont interprétés selon leurs fonctions respectives dans leurs propres traditions : Le rôle du Christ en tant que seul médiateur entre Dieu et le monde n'est pas sans signifier pour l'hindou de Vedanta ce qu'il appellerait Isvara. Mais il le comprend différemment, selon sa propre conception de Dieu. R. Panikkar, *Christ inconnu de l'hindouisme*, p. 152-165

⁵⁸² R. Panikkar, *Le Dialogue intrareligieux*, p. 39-40

*bien que sous une forme topologique différente*⁵⁸³. Si c'est le cas, le participant du dialogue dialogique peut non seulement découvrir des significations cachées d'un autre système religieux ; il découvre également des significations cachées ou réprimées du sien. En conséquence, la notion de l'équivalence homéomorphe non seulement identifie des points de rencontre, mais encore elle suggère un processus de fécondation mutuelle.

Notons cependant que la découverte des similitudes fonctionnelles entre les religions peut, selon Panikkar, seulement résulter de la pratique du dialogue dialogique. Dans son cadre, il peut se produire des « transformations topologiques » et nous pouvons examiner les exactitudes d'interprétation dans chaque tradition. De telles interprétations ne réclament pas l'objectivité universelle⁵⁸⁴, mais ni l'un ni l'autre ne sont à écarter comme l'expression de la polarisation subjective.⁵⁸⁵

III.B. e) 2. Herméneutique diatopique

Est-il possible de demander une compréhension critique et fidèle de sa propre tradition et d'acquérir une compréhension semblable d'une autre tradition de telle manière que l'autre puisse « se trouver » dans l'interprétation ? Ces questions ont hantés la méthodologie de la science des religions depuis toujours. Nous abordons ici le problème de l'herméneutique que soutient tout dialogue dialogique. Dans une étude sur sa méthodologie, D.J. Krieger indique très précisément les sept étapes de la méthode panikkarienne⁵⁸⁶ :

1. Une compréhension fidèle et critique de sa propre tradition, acquise par les méthodes historico-critiques, philosophiques et phénoménologiques.
2. La même compréhension d'une autre tradition.
3. Cette compréhension devient conviction, une conversion à la vérité de l'autre religion
4. Le dialogue intra-religieux s'instaure entre les deux convictions.
5. Le dialogue intra-religieux devient le dialogue inter-religieux, chacun présente la nouvelle interprétation à des représentants de l'autre tradition.

⁵⁸³ R.Panikkar, *Le Dialogue intrareligieux*, p. 40

⁵⁸⁴ R.Panikkar, *Invisible Harmony*, p.113. Aucune culture, tradition, idéologie ou religion ne peuvent aujourd'hui parler pour la totalité de l'humanité selon Panikkar.

⁵⁸⁵ Voir G. Hall, *Multi-Faith Dialogue in Conversation with Raimon Panikkar*

⁵⁸⁶ D.J.Krieger, *Methodological Foundations for Interreligious Dialogue*, dans Joseph Prabhu (ed.) *The intercultural Challenge of Raimon Panikkar*, Orbis Books, Maryknoll, New York, 1996, pp. 201-223; traduit par A.Moreau pour *Interculture*, n° 135, sous le titre *Fondements méthodologiques pour le dialogue interreligieux*, pp. 76-100

6. Toutes les étapes sont présupposées pour tous les partenaires du dialogue.
7. Les nouvelles interprétations sont testées pour leur « orthodoxie » dans les deux traditions.

Regardons maintenant en détail ce processus. Selon Panikkar, la compréhension interculturelle peut être appréhendée par trois qualificatifs de l'herméneutique : morphologique, diachronique et diatopique.⁵⁸⁷ Ils représentent trois niveaux de discours, sur lesquels la communication humaine peut avoir lieu.

Au sein d'une culture, la communication est atteinte au moyen d'un premier niveau de discours que Panikkar appelle herméneutique *morphologique* - méthode d'argumentation se référant aux critères communément admis. C'est une forme de compréhension à l'intérieur d'un même contexte culturel et historique. S'il s'agit d'une culture éloignée dans le temps, le contexte a changé et un autre discours doit exprimer les critères. Panikkar parle alors d'herméneutique « diachronique » qui doit surmonter l'aliénation causée par la distance temporelle.

Mais ces deux méthodes ne suffisent pas pour surmonter les différences radicales des cultures. Panikkar propose alors un troisième type de discours, l'herméneutique diatopique, qui ouvre un horizon de rencontre, de vérité, un nouveau « mythe » par lequel la vraie compréhension interculturelle devient possible. Citons notre auteur : « *Il y a ...un troisième moment dans tout processus herméneutique complet.... Je l'appelle herméneutique diatopique, parce que la distance à surmonter n'est pas simplement temporelle, au sein d'une large tradition, mais elle est le fondé existant entre les deux « topoi » humains, « lieux » de compréhension et d'auto-compréhension, entre deux-ou-plusieurs-cultures qui n'ont pas développé leurs thèmes d'intelligibilité ou leurs hypothèses fondamentales à partir d'une tradition historique commune ou par influence mutuelle.... L'herméneutique diatopique représente l'examen thématique de la compréhension de l'autre, sans supposer que l'autre a la même auto-compréhension et la même compréhension fondamentale que moi-même. Ce qui est ici en jeu, c'est l'horizon humain ultime, et non pas seulement des contextes différents.* »⁵⁸⁸

Il ne s'agit donc pas d'une acquisition de nouvelles informations qui se réalise au niveau

⁵⁸⁷ R.Panikkar, *Myth, Faith and Hermeneutics*, pp. 8-9

⁵⁸⁸ R.Panikkar, *Myth, Faith and Hermeneutics*, p.144, cité par Krieger, *Fondements méthodologiques pour le dialogue interreligieux*, p. 81

argumentatif. L'herméneutique diatopique intègre l'incompatibilité et la discontinuité radicales entre des traditions religieuses différentes. Panikkar a longuement expliqué pourquoi les méthodes de la phénoménologie ou de la philosophie de la religion ne sont pas suffisantes,⁵⁸⁹ notamment parce qu'elles limitent l'interprétation par leur effort d'établir des critères de sens et de la vérité. Elles ne peuvent pas, en utilisant deux premières herméneutiques, s'approprier d'une façon constructive le moment de la métanoïa, de la conviction de vérité de l'autre vision et sa possibilité de l'intégrer dans sa propre vie.⁵⁹⁰ Pour la découverte de l'autre, cette conviction est nécessaire. **Il faut effectivement s'approprier le moment de devenir convaincu de la vérité de l'autre religion.** C'est dans ce sens que nous avons pu parler du dialogue dialogique comme d'un événement *religieux*. De là provient alors l'importance de l'herméneutique diatopique : je peux effectivement acquérir une compréhension d'une autre tradition au moyen des deux autres discours mais je ne peux pas inclure la conviction de la vérité de l'autre, ou dit autrement, la vraie compréhension de l'autre devient la reconnaissance de sa vérité⁵⁹¹. De ce fait, les autres méthodes, y compris scientifiques, sont limitées justement parce que la compréhension d'autrui dépend de l'intelligence de l'homme, de la vérité de son affirmation. En plus, elles ne reconnaissent pas d'autres formes de pensée, également valables, comme des moyens de connaître et elles ne produisent pas une interprétation dans laquelle l'autre peut se trouver.

En affirmant que toute compréhension est alors accompagnée de *conversion*⁵⁹², voyons maintenant comment Panikkar rend, ou plutôt tend à rendre, cette conversion méthodologique concevable d'un point de vue théologique. Notons déjà qu'il paraît, dès lors, plus cohérent d'imaginer que comprendre l'autre (être convaincu qu'il dit relativement vrai) pourrait effectivement éviter certains conflits. Mais cette conversion, au moins dans le cadre du dialogue interreligieux, est-elle possible voire souhaitable ?

⁵⁸⁹ R.Panikkar, *Le Dialogue intrareligieux*, pp. 93-111

⁵⁹⁰ Krieger rappelle que cette expérience de conversion est nécessaire aussi pour le deuxième niveau, mais elle reste limitée à une identité culturelle exclusive. Les sciences empiriques sont méthodologiquement privées de jugement de valeur ; les sciences dialectiques ou herméneutiques sont obligées à l'exclusivité de l'horizon de sens et conduisent inévitablement à la conviction. *Idem*, p. 83

⁵⁹¹ Panikkar développe cette thèse dans *Verstehen als Uberzeugtsein*, Neue Anthropologie, Ed.Gadamer, série Philos.Anthropologie, Stuttgart, 1975.

⁵⁹² Panikkar définit la conversion ainsi : « Du point de vue du christianisme, conversion ne signifie pas passage « à » une autre culture, « à » une autre tradition, ou même « à » une « autre » religion ; conversion veut dire changement : changement « en » une vie nouvelle, une existence nouvelle, une création nouvelle, qui est exactement l'ancienne et non une autre mais l'ancienne transformée, exaltée, ressuscitée. » *Christ inconnu de l'hindouisme*, p.42

Dans le contexte religieux Panikkar répond à cette question à partir d'une distinction entre la foi - transcendante, indicible et ouverte - et la croyance « *une incorporation intellectuelle, émotionnelle et culturelle de cette foi à l'intérieur des structures d'une tradition particulière qui requiert sa loyauté, mais non qu'il trahisse le reste de l'espèce humaine* »⁵⁹³. Cette distinction permet à l'homme une expérience multireligieuse.⁵⁹⁴ Inséparable, la foi, qui renvoie à un fondement relationnel de l'homme, serait néanmoins une ouverture indéfinie et un horizon de rencontre. Autrement dit, la croyance est à relativiser, tandis que la foi qui la fonde, est une dimension humaine universelle, l'élément qui unit fondamentalement l'humanité.⁵⁹⁵ Ainsi la croyance peut subir une transformation sans que soit perdue la foi qui sauve. A partir de cette distinction, il paraît évident qu'il peut exister, voire qu'il doit exister, des similitudes fonctionnelles entre les religions.⁵⁹⁶ Ainsi la conversion qui caractérise le dialogue interreligieux serait selon Panikkar acceptable d'un point de vue théologique.

Ainsi prend naissance ce que Panikkar appelle « le dialogue intrareligieux »⁵⁹⁷. C'est dans ce dialogue que commence vraiment l'herméneutique diatopique.⁵⁹⁸ En nous trouvant entre deux « topoi », et donc grâce à l'autre, nous prenons conscience de nos propres limites, nous approfondissons notre propre vision du monde, nous réalisons « la foi ». Nous trouvons les similitudes fonctionnelles entre les deux visions et, en présentant nos conclusions préliminaires à l'autre, le dialogue interreligieux peut enfin commencer. Le même parcours doit être suivi des deux côtés.

Et si mon interprétation n'est pas acceptée par le représentant de l'autre religion, je dois chercher une nouvelle compréhension à l'intérieur de moi. Il s'agit alors d'une méthode circulaire. Les interprétations sont ensuite testées pour leur orthodoxie.

⁵⁹³ R.Panikkar, *Le Dialogue intrareligieux*, p.63

⁵⁹⁴ Il est intéressant de constater, que Panikkar nomme cette expérience multireligieuse et non interreligieuse suivant le modèle de l'expérience multiculturelle – interculturelle en laissant ainsi croire à une plus grande irréductibilité des religions que des cultures.

⁵⁹⁵ Nous voulons quand même signaler que sa notion de foi a été ajustée sous la critique de ses confrères. Panikkar a ajusté la foi comme une dimension anthropologique, qui est la base de toute foi. Elle lui procure ainsi son universalité encore plus convaincante. Il ne s'agit pas d'un simple élément immanent « à » et « de » l'homme, mais d'une ouverture existentielle à la transcendance, par laquelle l'homme est en relation avec un Principe qui le dépasse. Voir la discussion dans R.Panikkar, *L'homme qui devient Dieu. La foi dimension constitutive de l'homme*, pp. 98-113

⁵⁹⁶ A noter « Je ne prétends pas ici que toutes les croyances sont égales et interchangeable. Je veux dire que, jusqu'à un certain point, elles présentent la même nature qui rend possible le dialogue et même la dialectique. Plus encore, je soutiens qu'elles sont généralement équivalentes du fait que chaque croyance a une fonction similaire, c'est-à-dire qu'elle exprime la foi de l'Homme, cette foi qui est la dimension anthropologique à travers laquelle l'Homme atteint son but – en langage chrétien, son salut. » R.Panikkar, *Le Dialogue intrareligieux*, p. 75

⁵⁹⁷ R.Panikkar, *Le Dialogue intrareligieux*, p.93

⁵⁹⁸ R.Panikkar, *Myth, Faith and Hermeneutics*, p.242-43

III.B. e) 3. Critique

Sans vouloir rentrer dans un débat théologique, du point de vue orthodoxe le malaise persiste. Déjà la définition de la foi, en tant que dimension anthropologique ou ouverture existentielle, ne correspond pas à la compréhension classique de la théologie catholique. La foi chrétienne est un événement qui vient à la rencontre de l'homme de l'extérieure. Elle n'est pas un produit des expériences intérieures mais elle repose sur quelque chose que notre expérience ne peut atteindre par elle-même. L'ouverture à l'autre et la rencontre des cultures sont possibles parce que l'homme malgré toutes les disparités de son histoire et de la genèse de sa communauté, est toujours un seul et même être. Si nous nous référons à J. Ratzinger : « *Cet unique être « homme », dans les profondeurs de son existence, est touché par la vérité elle-même. L'ouverture de principe de chaque culture face aux autres et les concordances essentielles qui existent même entre les cultures les plus éloignées s'expliquent seulement par le fait que nos âmes ont été en secret touchées par la vérité... dans toutes les cultures il y a l'être unique-homme qui agit, c'est pour ça qu'elles sont capables de rentrer en communion* »⁵⁹⁹, l'ouverture spécifique de l'homme à la transcendance consiste dans l'universalité de l'esprit humain et non pas dans la foi. Celle-ci est un don de Dieu.

Dans le même sens, la foi chrétienne marque, au moins sur le plan phénoménologique, ses caractéristiques propres par rapport à la foi décrite par les autres religions. Elle est exclusive parce que le Salut en Jésus est le seul singulier.

Ce point du vue semble donc rester problématique, car il relativise le caractère absolu et universel de l'évènement christique. Par conséquent, l'enthousiasme accordé par Krieger à la méthode panikkarienne du dialogue interreligieux n'est pas partagé par tout le monde. Il salue cette ouverture au problème de la rencontre interreligieuse, car elle empêche « des déformations typiques de la pensée », exprimées par des attitudes exclusivistes (qui rejettent tous les autres symboles), inclusivistes (qui les intègrent dans leur système de pensée ou de la croyance) ou indifférentes (qui soutiennent que toutes les religions sont vraies et donc ne peuvent pas se rencontrer).⁶⁰⁰

Effectivement, la conversion pose des problèmes. Essayons de voir comment la rencontre avec une autre vision du monde a été traitée dans le premier grand ouvrage de Panikkar,

⁵⁹⁹ Voir J.Ratzinger, *Foi, Vérité, Tolérance*, Parole et Silence, 2005, p.65 Voir aussi Jean paul II, *Fides et ratio*

⁶⁰⁰ J.Krieger, *Fondements méthodologiques pour le dialogue interreligieux*, p. 90

Christ inconnu de l'hindouisme. Il nous dit : « C'est dans mon cœur que je peux embrasser les deux religions en une synthèse personnelle, qui peut être plus au moins parfaite intellectuellement. Et c'est aussi dans mon cœur que je peux absorber une des deux religions en l'autre. En réalité des religions ne peuvent sincèrement coexister, ni même continuer comme religions vivantes, à moins qu'elles ne « co-insistent », c'est-à-dire qu'elles ne pénètrent dans le cœur l'une de l'autre. »⁶⁰¹ De fait, non seulement la rencontre mais la conversion même doit avoir lieu dans le cœur. La conversion à la vérité de l'autre peut alors signifier le respect de la vérité de sa conviction dans le contexte relatif et la possibilité de les dépasser dans le cœur malgré leurs différences irréductibles. De fait, le vrai but du dialogue est une meilleure compréhension réciproque, la fécondation mutuelle et l'amour de l'autre. Nous sommes ainsi de nouveau en doute sur la nécessité de « la conversion » de l'herméneutique diatopique dans le dialogue. Car ce but peut être atteint aussi à un autre niveau du discours. L'expérience dialogique de Monchanin et de Le Saux, aussi différente soit-elle, peut en témoigner.

La « conversion à la vérité de l'autre » me semble par contre beaucoup moins problématique dans la rencontre culturelle. Les limites de la condition humaine laissent tout naturellement supposer de multiples approches possibles du réel. Cependant pour permettre l'implication de la *conversion* dans le processus d'interprétation, dans le contexte de la religion, Panikkar s'appuie sur la distinction foi-religion. Quelle serait alors, dans le contexte interculturel, cette dimension commune « universelle » pour appréhender la diversité des cultures ? La réponse n'est pas très claire chez notre auteur. Il laisse supposer effectivement que la conversation avec l'autre ou avec la réalité est une ouverture à la transcendance et représente une base commune, ou plutôt un horizon, ou encore un invariant topologique polyvalent, sur lequel se construit le dialogue interculturel. Tout en n'oubliant pas que la Transcendance est un symbole, reliée au discours.

Nous pouvons reconnaître à la méthodologie de Panikkar une originalité dans la mise en place du « principe dialogale » découverte par la philosophie du dialogue. Il n'y a pas moi en face de l'autre, mais un Je et un Tu dans une rencontre constitutive. Ainsi pour qu'un résultat de recherche soit positive, valable, voire réel (ici : notre tradition critique), l'autre (ici : une autre forme de pensée) m'est indispensable. Non seulement, ontologiquement, pour mon existence,

⁶⁰¹ R.Panikkar, *Christ inconnu de l'hindouisme*, p.12

mais aussi pour une meilleure connaissance et de moi et de l'autre. Elle se situe en même temps dans le domaine entre deux traditions et dépasse ainsi les limites de l'herméneutique qui demeure dans sa propre tradition de référence .

En même temps l'herméneutique diatopique n'est pas une méthode objective. Elle limite, voir même supprime, la possibilité d'une connaissance objective, car les équivalences fonctionnelles qu'il faut trouver ne sont pas des concepts définis dans des diverses religions, mais des symboles, des révélations appartenant au domaine de l'expérience personnelle de la foi, dimension commune de toutes les religions⁶⁰². Mais cela touche déjà un autre problème, celui du pluralisme.

⁶⁰²R.Panikkar, *Le Dialogue intrareligieux*, p.75

III.B. f) Pluralisme

La *terra nullis* que cherche notre auteur se présente sous la forme d'une attitude interculturelle, que nous pouvons assimiler à ce qu'il appelle le pluralisme.⁶⁰³

La définition et l'usage du pluralisme dans le langage panikkarien résume sa position en matière de connaissance de la réalité. En utilisant la parabole de la « fenêtre », la pluralité de vue est affirmée : « *Nous pouvons poursuivre un peu plus la métaphore de la fenêtre..... Nous ne voyons pas nos fenêtres, nos mythes. Mais il y a plus. Nous nous rendons compte qu'il y a d'autres personnes regardant par différentes fenêtres..... Le pluralisme ne prétend pas voir par toutes les fenêtres ou contrôler toutes (ou quelques-unes d'entre elles). Le pluralisme reconnaît simplement l'existence d'autres fenêtres. Il entend simplement et respecte la parole des autres, entre dans le dialogue avec eux..... Maintenant, afin de comprendre la langue de l'autre nous avons besoin d "être-sous" (understand) le même mythe. Nous devons jeter un coup d'œil dans une ouverture de 'autre fenêtre. »*⁶⁰⁴ Il faut néanmoins ajouter qu'il ne s'agit pas d'une « simple » reconnaissance d'autres points de vue, mais d'une transformation radicale de la conscience.

Comme pour d'autres expressions, Panikkar utilise le terme de *pluralisme* pour désigner une attitude qui diffère de ce qui s'entend couramment aujourd'hui sous ce nom quand les gens parlent de la "société pluraliste", "pluralisme théologique," ou beaucoup d'autres pluralismes de toute sorte. S'il est vrai que le pluralisme signifie, pour la plupart du temps, un *le* attitude tolérante, ouverte et plus ou moins sophistiquée qui accepte ou trouve un endroit pour une diversité des styles de vie, des doctrines ou des religions, Panikkar, tout en trouvant cette attitude indispensable et positive, comprend par pluralisme quelque chose de plus fondamental.⁶⁰⁵ Il s'agit, comme pour la philosophie interculturelle, d'une attitude humaine fondamentale, ou encore mieux **d'une aptitude** :

« En somme, je comprends par le pluralisme cette attitude humaine fondamentale qui se rend compte d'une façon critique d'irréductibilités effectives (soit des incompatibilités) des différents systèmes humains prétendant rendre la réalité intelligible, et de la non-nécessité radicale de ramener la réalité à un centre unique d'intelligibilité, faisant de ce fait inutile une

⁶⁰³ Il est sans rappeler que les mots que Panikkar utilise dans le contexte d'interculturalité méritent une explication spécifique, car ils diffèrent de leurs compréhension classique. Il en était de même, d'ailleurs, pour l'advaita ou la Trinité.

⁶⁰⁴ R. Panikkar, *A Self-Critical Dialogue*, p. 247

⁶⁰⁵ Voir R. Panikkar, *Pluralismus, Toleranz und Christenheit* dans « Pluralismus, Toleranz und Christenheit », Abendlandische Akademie, Nurnberg, pp. 117-142

*décision absolue en faveur d'un système humain particulier de validité universelle - ou même d'un Être Suprême. »*⁶⁰⁶

Et il souligne : « *le pluralisme n'est pas un super-système, un métalangage, un arbitre dans des conflits humains, une panacée intellectuelle. Le pluralisme est une attitude humaine ouverte, qui nécessite donc une dimension intellectuelle qui surmonte n'importe quel genre de solipsisme, comme si nous - n'importe qui - étions seuls dans l'univers, ses maîtres, les teneurs de l'Absolu. »*⁶⁰⁷

Autrement dit, selon Panikkar, l'attitude pluraliste accepte la position, que la réalité peut être d'une telle nature, que personne, aucun groupe humain seul, ne peut réclamer avec cohérence posséder la gamme universelle de l'expérience humaine. Elle admet qu'il peut y avoir plusieurs centres de l'intelligibilité. Et ceci, parce que la réalité ne peut pas être totalement rendue objective. L'homme, faisant également partie d'elle, en tant que sujet ne peut pas être coopté dans des objets, encore moins dans des concepts, sans cesser d'être sujet. Par conséquent, en tant qu'une attitude fondamentale, le pluralisme n'a pas besoin d'appartenir à une construction conceptuelle particulière. Au contraire, comme une attitude de respect mutuel, il a une espèce de valeur indépendante qui le rend utile en tant que **méthode**, même souscrite à d'autres prépositions métaphysiques. Dans ce sens là, il n'offre pas une alternative aux systèmes existants.⁶⁰⁸

Cela signifie que par rapport à une compréhension classique, la notion panikkarienne du pluralisme n'a rien à faire avec « une identité fondamentale à la diversité religieuse », il n'y a aucune perspicacité pluraliste *fondamentale*. Son pluralisme n'admet pas non plus qu'il y ait quelques principes fondamentaux qui soient communs à tous parce qu'ils appartiennent à la nature humaine.⁶⁰⁹ Nous l'avons déjà signalé, selon Panikkar, n'importe quel système de référence est valide seulement dans un mythe particulier, sachant que le mythe n'est pas universel et que les « invariants humains » ne devraient pas être confondus avec « les universaux culturels. »⁶¹⁰ En d'autres termes, l'universalité des « invariants humains » est un

⁶⁰⁶ R. Panikkar, *A Self-Critical Dialogue*, p. 252-253

⁶⁰⁷ R. Panikkar, *A Self-Critical Dialogue*, p. 256

⁶⁰⁸ Sur la notion panikkarienne de l'attitude pluraliste voir R. Panikkar, *The Myth of Pluralisme : The Tower of Babel – A Meditation on Non-Violence* ; Cross Currents : Panikkar in Santa Barbara, XXIX, 2, New York, pp. 197-230

⁶⁰⁹ Celle ci est toujours corrélative au contexte. R. Panikkar, *A Self-Critical Dialogue*, p. 256

⁶¹⁰ Rappelons seulement que « les invariants humains » existent (tout le monde parle, mange, dort, se réjouit. . .) tandis que « les universaux culturels » non (chaque culture parle une langue et a une compréhension spécifique de la signification de manger, dormir, se réjouir. . .). Voir R. Panikkar, *Religion, Philosophie et Culture*, p.110

concept formel, significatif seulement dans un contexte matériel particulier, appartenant déjà à une culture données (ou à un groupe de cultures).

Cette aptitude se comprend donc donc à la fois comme la conscience du perspectivisme et de la relativité.

1. **Le perspectivisme** : « *Les systèmes respectifs - chacun de l'autre point de vue - ne peuvent pas être vrais tous les deux. Nous devons adhérer à l'un et juger l'autre en dernier recours faux - bien que nous nous rendions compte que nos deux options métaphysiques soient dues à une perspective différente sur ces questions premières. Nous examinerions alors la base sur laquelle une perspective semble être plus plausible que l'autre et même nous déplacerions la discussion à cette base ou admettrions la relative validité de l'autre perspective.* »⁶¹¹ Ce qui revient à reconnaître que chacun voit des choses de différentes perspectives.

2. **La relativité** « *Imaginons trois vues mutuellement irréductibles de réalité : A, B, et C. A partir de la perspective du système B, nous pouvons voir non seulement la fausseté des systèmes A et C, mais également leurs mauvaises conséquences. Nous allons réfuter ces systèmes et, si nous le pouvons, nous les combattons également avec les moyens, qui, selon notre système, seraient véridiques, moraux, et efficaces. Jusque là, il n'y a pas encore de pluralisme. Le pluralisme apparaît quand nous réalisons que notre point de vue et notre système ne peuvent pas prétendre être si absolus qu'ils puissent juger les autres comme absolument faux ou mauvais. Le pluralisme lutte contre l'absolutisme non pas par un anti-absolutisme (également absolu), mais en relativisant tous les absolutismes marqués par leur contexte.* »⁶¹²

Comment le pluralisme construit-il et déconstruit-il la notion de la vérité ?

Nous avons dit que Panikkar ne considère pas le pluralisme comme une théorie, mais comme une attitude. De fait, le pluralisme n'a pas besoin d'appartenir à aucune construction conceptuelle particulière. Reste que Panikkar postule quand même une argumentation philosophique en sa faveur. Dans ce cas là, la recherche de la vérité suppose de s'investir dans la stabilité de la tradition établie (ici occidentale) et dans la résistance critique.

Pour être plus précis, il y a une "relationalité transcendante" entre les invariants humains et les universels culturels. Ceci signifie que nous ne pouvons pas parler du premier sans la langue du dernier, c.-à-d., en dehors d'une langue particulière.

⁶¹¹ R. Panikkar, *A Self-Critical Dialogue*, p. 253

⁶¹² R. Panikkar, *A Self-Critical Dialogue*, p. 253. Voir aussi *La experiencia filosofica de la India*, pp. 60-61

Le pluralisme de Panikkar adopte une attitude « non-duelle » (ni une, ni plusieurs) et défend le pluralisme de la vérité. La formulation philosophique la plus courte serait que la nature première de la vérité est pluraliste.⁶¹³ Effectivement, le pluralisme prend une attitude critique qui ne voit pas la nécessité absolue - et éventuellement la convenance - de réduire tout à une seule vérité, sans pour autant tenir compte d'une prolifération des vérités - puisque chaque vérité a son propre champ et sa frontière propre.⁶¹⁴ Panikkar nous dit alors que la vérité est pluraliste, parce que la réalité elle-même est pluraliste c'est-à-dire incommensurable avec une quelconque unité ou pluralité. Cela nous renvoie de nouveau à la critique panikkarienne de la rationalité occidentale. Quel sens lui donner en terme de théorie de la connaissance ?

L'Être ne doit pas être réduit à la conscience c'est-à-dire que tout l'être n'est pas pensable⁶¹⁵. Si l'être a une dimension non-pensée, la pensée ne peut pas nous le dire, car cette face occulte est impensable.⁶¹⁶

Comme l'a déjà souligné P.Prabhu, le fondement ontologique du pluralisme de Panikkar, au moins dans le domaine épistémologique, semble alors correspondre à l'expression de Gadamer, selon lequel nous sommes « toujours plus d'Être que de Conscience »⁶¹⁷.

Mais cela signifie-t-il que Panikkar laisse une partie du réel impensable ? Rappelons-nous l'intuition cosmothéandrique, selon laquelle les trois façons de saisir la réalité – d'abord par les sens, ensuite par la raison et finalement par une vision « mystique » - sont inséparables et indispensables pour appréhender la totalité de la réalité. Pourquoi alors exclure une dimension de la réalité du possible approche réflexive, aussi imparfaite ou partielle qu'elle puisse être, alors qu'elle conditionne les deux autres modes de connaissance ?

⁶¹³ R. Panikkar, *The Pluralisme of Truth*, dans *Word Faiths Insight*, 26, New York and London, 1990, pp.7-16

⁶¹⁴ R. Panikkar, *A Self-Critical Dialogue*, p. 260

⁶¹⁵ « The traditional position will defend that truth is one because this infinite intellect cannot change. This line of argument already implies the identification of Being with Consciousness. But this is a gratuitous assumption not warranted by the acceptance of an infinite Consciousness. The divine Consciousness, in fact, should know All, Le., all that is knowable, but not all that is not all (o f) Being, unless we identify previously Being with Consciousness. An infinite intelligence has no limits in its proper field: nothing is unintelligible to it, but this field does not need to be totally identical with reality. In short, it might well be that Reality has an opaque face impervious to Intelligibility. » R. Panikkar, *The pluralisme of Truth*, p.15

⁶¹⁶ R.Panikkar, *La dialectique de la raison armée*, pp. 83-96

⁶¹⁷ J. Prabhu, *El pluralisme advaitic de Panikkar*, dans I. Boada (éd.), *La filosofia intercultural de Raimon Panikkar*, Portic, Barcelona, p. 117

Effectivement, par moments, Panikkar introduit des nuances et sa critique de la raison occidentale renvoie plutôt à une prévention contre certaines tendances et introduit une correction pour les rationalistes radicaux (ce qui ne peut pas être connu par la raison, n'existe pas). Mais 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.

Comme nous l'avons signalé, nous sommes très loin de la version classique de la philosophie qui a le devoir de donner à l'homme la vérité dans l'ordre de la raison métaphysique, c'est-à-dire au-delà de la vérité scientifique et en deçà de la vérité révélée. Le philosophe doit se donner d'abord une doctrine vraie et supra-subjective, puis il peut ensuite chercher une sagesse vécue.⁶¹⁸ Pour Panikkar, il en va autrement, d'autant plus que sa notion de la philosophie n'est pas limitée à la recherche rationnelle. Elle est avant tout une spiritualité, un style de vie personnel, une méthode individualisée d'appropriation subjective de la vérité et donc elle est pluraliste de droit. Et il en est de même pour la vérité, elle aussi pluraliste de droit.

Panikkar s'inscrit dans le mouvement intellectuel qui, depuis Kant, situe la vérité dans le rapport du sujet à son acte ; elle se fait, elle n'est pas. Nous ne sommes pas contraints alors à une vérité absolue, la vérité est reliée à quelque chose ou quelqu'un. Mais nous pouvons souligner l'adéquation vitale de l'intelligence à un objet extra-mental. Quand nous admettons la pluralité *de fait* de philosophie, c'est-à-dire qu'elle dépend de l'état existentiel d'un esprit en condition humaine, nous arriverons à communiquer ensemble dans tout ce qui est fondé en vérité et peut-être nous arriverons une unité plus haute. Mais si nous admettons la pluralité de philosophie et de vérité *de droit*, les divergences deviendront irréductibles dans des systèmes clos et le dialogue sera seulement une confrontation parce qu'il n'y a de vérité une et contraignante que sur un plan nouménal, c'est-à-dire inaccessible. Panikkar nous mène alors à **une sorte de relativisme philosophique** qui rend effectivement les divergences irréductibles et qui essaie de dépasser cet isolement de systèmes de pensée par une expérience, ou par une conscience de polarité constitutive du réel.

⁶¹⁸ Lire sur le sujet L.Gardet, *Études de philosophie et de mystique comparées*, J. Vrin, Paris, 1972

Si nous affirmons l'aspiration de l'intelligence humaine à transcender les conditionnements empiriques, nous nous trouvons ainsi dans une obligation de reconsidérer le statut de la vérité, de la connaissance et le problème de repères objectifs extra-mentaux. La réponse chrétienne propose l'unité s'opérant par les affirmations de la foi. Certains penseurs proposent de reconnaître la haute valeur de la subjectivité dans la philosophie, tout en la soumettant aux critères d'une objectivité extra-mentale⁶¹⁹. Mais pour Panikkar celle-ci est exclue. Son argumentation part du postulat que la vérité ne peut pas être conceptualisée. Elle n'existe pas comme objet. Elle n'est, non plus, jamais purement objective, absolue. Elle est toujours apparentée. La vérité d'une chose est toujours inséparable des interlocuteurs.⁶²⁰

« *La vérité est avant tout une réalité qui nous permet de vivre* », commente Panikkar. C'est une participation au dynamisme de la réalité.⁶²¹ Chacun participe à la vérité, par sa façon à lui. Cette non-absolutisation de « ma » vérité est liée à la découverte de la valeur des mythes. De ce fait, dans le dialogue dialogal, l'homme ne cherche pas à rendre une vérité triomphante, mais il cherche et l'approfondir avec les autres. « *Je me tiens sur ma vérité, mais je me rends compte que je n'ai pas un monopole sur la vérité.* » ajoute encore Panikkar. Sa notion du dialogue a subi une altération de la signification qu'elle avait acquise à travers la tradition platonicienne et chrétienne, car le processus de recherche de la vérité qui se fait à travers la confrontation des interprétations incompatibles les unes avec les autres, appliquée à l'exégèse, à la méthode scientifique qui procède par induction et déduction, peut mener à l'absolutisation.

La vérité, comme la réalité d'ailleurs, connote pour Panikkar toujours une relation. Et il est vrai, que cela qui reste commune à toutes les définitions de la vérité est la relation. Pour notre auteur, l'un des termes de cette relation est l'homme, c'est-à-dire qu'il y a toujours un élément subjectif en jeu⁶²². Elle est en rapport constitutif avec moi-même et quand elle cesse d'être personnelle, subjective autant qu'objective, elle cesse d'être vérité.⁶²³ La vérité panikkarienne

⁶¹⁹ L.Gardet, *Études de philosophie et de mystique comparées*, p.231

⁶²⁰ Ne pas interchanger la vérité avec une affirmation formelle : $2+2=4$ ne constitue pas une vérité, mais une affirmation correcte qui n'est que formelle, une proposition exacte. Il s'agit d'une affirmation formelle de l'ordre de cette « vérité » dont Panikkar affirme qu'elle n'est pas propre à engager le sujet comme tel. R.Panikkar, *Entre Dieu et le cosmos*, p.157

⁶²¹ « La vérité est première du tout une réalité qui nous permet de vivre, une vérité existentielle qui nous rend libres....Je suis convaincu que chacun de nous participe à la vérité....() mais j'ai besoin de l'autre afin de savoir et vérifier ma propre perspective de la vérité. La vérité est une participation véritable et authentique au dynamisme de la réalité. » R.Panikkar dans le dialogue avec Henri Tincq dans *Le Monde*, 2 avril 1996

⁶²² R.Panikkar, *The pluralisme of Truth*, p. 14

⁶²³ R.Panikkar, *Entre Dieu et le cosmos*, pp.32-33

est pluraliste au sens de relationnel, de sorte que le sujet de la relation ne puisse jamais être laissé pour compte. Elle n'est ni dans l'objet ni dans le sujet, mais dans leur relation.

Mais l'objection de Prahbu est très démonstrative. Non seulement l'élément subjectif n'invalide pas la possibilité de l'objectivité, mais la pensée a la capacité de surpasser sa subjectivité et peut offrir une perspective plus objective.⁶²⁴ Effectivement, cette possibilité permet ensuite aux autres de mettre en question notre affirmation de validité universelle en présentant d'autres raisons et preuves qui pourront éventuellement démontrer que ce que nous croyions être général paraît simplement particulier. Mais ce qui, pour Panikkar, pourrait effectivement être vrai d'un point de vue occidental où la philosophie est comprise comme « opus rationis », ne l'est pas dans le cadre interculturel.

Sa définition la plus explicite est peut-être celle de l'auto-identité : " *je viendrai au résumé suivant : la vérité est auto-identité. Ceci prétend être, naturellement, une position phénoménologique. La position ontologique serait : la vérité est la manifestation de cette auto-identité. Et la position épistémologique affirmerait que la vérité est la formulation intellectuelle de cette même auto-identité. [...] Cela peut être seulement le lien d'une chose avec elle-même, son auto-identité* »⁶²⁵. Il affirmera aussi, concernant la vérité religieuse, que : « *La vérité implique une certaine corrélation entre nos facultés d'appréhension et ce qu'elles appréhendent. La question de vérité est la question de l'intellect et pour l'intellect. La vérité de la religion n'est pas ses symboles, mythes et pratiques, mais leur contenu intellectuel, leur interprétation.* »⁶²⁶ Cette définition laisse alors une place pour l'erreur, qui apparaît quand l'auto-identité est niée, déformée ou rompue, que ce soit de façon existentielle, ou qu'elle soit empêchée dans sa manifestation ou formulation.

En définitif cela implique deux conséquences :

Premièrement : elle est pluraliste, mais en aucun cas plurielle, ce qui veut dire que l'auto-identité de chaque être est précisément auto-identité parce qu'elle est irréductible à une altérité quelconque. La vérité n'est pas un *aliud* de la chose mais son propre *idipsum*. La vérité de chaque être fait son unicité, et ainsi sa dignité. Elle ne peut être remplacée par rien, elle ne peut pas être traitée comme un moyen pour quelque chose d'étranger. En bref, il n'y a pas plusieurs vérités. De même, la vérité n'est pas une seule non plus.

⁶²⁴ J. Prahbu, *El pluralisme advaitic de Panikkar*, p. 117

⁶²⁵ R. Panikkar, *A Self-Critical Dialogue*, p. 260

⁶²⁶ R. Panikkar, *Religious Pluralisme*, p.98

Deuxièmement : La vérité ne peut pas être un aspect simplement *essentiel* de réalité. Elle a un caractère existentiel aussi.⁶²⁷ La question de la vérité ne cesse de surplomber notre conscience de la contextualité de toute vérité. Panikkar croit que tout concept doit être compris comme relatif à un cadre théorique, à un paradigme, à une société particulière et qu'il existe une pluralité irréductible à de tels schémas conceptuels. Il n'est pas possible d'établir un point de vue dominant le tout.

Mais que tout sens soit relatif n'implique point que tout discours manque de prise cognitive sur le réel.

Critique

La notion panikkarienne du pluralisme a reçu une brillante critique de G.J. Larson dans son article *Contra Pluralisme*.⁶²⁸ Larson lui fait deux principaux reproches. Son pluralisme devient inintelligible dans la logique de la valeur « vérité – mensonge » jusqu'à la violation du principe « tiers exclu ». Il est auto-défectueux, comme toutes les formulations du relativisme et se réfère à l'auto-référentialité comme toutes les formulations d'universalisme ou d'absolutisme.⁶²⁹

Pour le premier reproche, Larson a sûrement raison, même si Panikkar reste cohérent avec sa conception de la réalité relationnelle. Elle-même discutable, elle reste néanmoins l'expression de son expérience personnelle, qui n'opère pas toujours selon les règles de la logique rationalisante,⁶³⁰ d'où aussi, son souhait de mettre une opposition la plus stricte à la « monarchie » de la raison.⁶³¹

Pour le deuxième reproche, Panikkar répond lui-même en indiquant qu'il ne s'agit pas d'une théorie, encore moins d'une idéologie : « *Le pluralisme est une attitude ultime et ainsi, ce*

⁶²⁷ R. Panikkar, *Die existelle Phanomenologie der Wahrheit*, dans *Philosophisches Jahrbuch der Gorresgesellschaft*, 64, Munchen, pp. 27-54

⁶²⁸ Publié dans Joseph Prabhu (ed.) *The intercultural Challenge of Raimon Panikkar*, Orbis Books, Maryknoll, New York, 1996, pp. 71-87.

⁶²⁹ G.J. Larson, *Contra Pluralisme*, p. 72

⁶³⁰ Panikkar se réfère à la pensée indienne : « L'expression en sanskrit pour la vérité (si nous la traduisons de cette façon, dit clairement que la vérité est le „être premier“ "very beingness" de la chose : *satyam*, réel, actuel, vrai. La non-vérité, d'autre part, n'est pas "unbeing" ou "unbeingness," mais le désordre : *anrtam* (fausseté), qui est *anrtu* (hors de la saison). La non-vérité est quelque chose de contraire à l'ordre cosmique (*rta*), dérangeant l'harmonie de la réalité. » *A Self-Critical Dialogue*, p. 261

⁶³¹ D'ailleurs il répètera à plusieurs reprises, que le principe de la non-contradiction n'est pas non plus un critère absolu de la vérité, qu'elle n'est pas mesurée par ce principe, en lui accordant néanmoins la validité dans le domaine de la langue.

*n'est pas auto-défaisant comme n'importe quelle formulation du relativisme (qui ne doit pas être égalisée avec la relativité), mais certainement auto-référentiel, relativement auto-référentiel, comme le sont toutes les issues ultimes : être est être, A est A, raison est raisonnable etc. »*⁶³²

Notre auteur se défend autant de l'absolutisme que du relativisme, en soulignant que la relativité n'est pas du relativisme. Autant le refus de l'absolutisme fait évidence, autant la différence entre relativisme et la relativité radicale est plus subtile et n'est pas forcément perceptible à première vue. Sans rapporter le pluralisme à l'advaita, la tentation de le juger comme représentant du relativisme viendrait en force⁶³³. Car le relativisme, l'un des principaux courants intellectuels de notre époque, apparaît sous plusieurs formes.⁶³⁴

La question que soulève Larson est alors très pertinente. **Son pluralisme mène-t-il au relativisme**? Nous allons essayer de répondre à cette question en commençant par une petite parenthèse concernant le problème de l'herméneutique.

L'une des versions du relativisme actuel est l'herméneutique d'orientation heideggerro-gadamérienne. A partir de Heidegger, la connaissance de ce qui est objectif (ce qui « se trouve ») est d'une certaine façon dépendante de l'auto-compréhension qui la précède (pas le sens objectif pensé par l'auteur, indépendant de l'interprète mais donné par lui). Développé par Gadamer en 1961 – l'interprète est l'être historique -, il n'existe pas de vérités atemporelles, parce que le sujet connaissant saisit seulement ce qui est pour lui dans son contexte accessible. Il n'existe pas de point de vue en dehors de nos conditions, le seul espace où la vérité se déploie. La vérité est toujours dépendante de l'homme et temporellement relative. En effet, selon Gadamer, l'interprétation s'enracine toujours dans une tradition interprétative et culturelle.⁶³⁵ La relation entre le sujet et sa tradition culturelle et historique

⁶³² R. Panikkar, *A Self-Critical Dialogue*, p. 160-161 Voir aussi R. Panikkar, *Le fondement du pluralisme herméneutique dans l'hindouisme, dans Demitizzazione e immagine*, Ed. E. Castelli, Padova, pp. 243-269

⁶³³ Panikkar rapporte lui-même le mot pluralisme à l'advaita : « L'esprit indien introduisant le mot advaita accentue la négation de la dualité (et la tentation est ekatva, monisme). L'équivalent occidental homéomorphique pourrait utiliser le pluralisme mondial pour souligner l'irréductibilité des vues du monde ultime - par lequel ce qui est ultime est encore sujet de discussion (pluraliste). Si l'advaita est qualifiée en tant que monisme, le pluralisme est qualifié comme pluralité. Mais l'advaita a pu aussi bien être qualifiée en tant que dualisme et le pluralisme qualifié comme unité. C'est à cette profondeur ultime que nous mène le problème du pluralisme. » *A Self-Critical Dialogue*, p. 250 Pluralisme suggère alors que ni la réalité, ni la vérité n'est une, ni non plus plusieurs.

⁶³⁴ Le terme « relativisme » signifie qu' aucune affirmation n'est pas simplement vraie. On peut la considérer comme vraie seulement en relation avec quelqu'un ou quelque chose. Par conséquent, il peut y avoir plusieurs vérités sur quelque chose. Le relativisme établit ses racines dans ce que Panikkar lui-même critique à savoir la domination de la raison comme le seul arbitre de « la réalité ».

⁶³⁵ Gadamer, H.-G., *Vérité et méthode*, Seuil, 1996; *La Philosophie herméneutique*, PUF, 1996; *Les Chemins de Heidegger*, Vrin, 2002; *Esquisses herméneutiques*, Vrin, 2004. Cependant, il convient de souligner que Gadamer

est essentielle pour la compréhension et l'interprétation du monde. Donc aussi la question de la vérité relève d'abord du contexte culturel.⁶³⁶

Dans l'univers philosophique actuel donc, la prise de conscience de la relativité de toutes les conceptions du monde et de l'historicité de tout le présent, n'est pas nouvelle.⁶³⁷ Panikkar s'inscrit dans cette orientation, dans laquelle l'interprétation cesse d'être un phénomène exclusivement épistémique et devient la structure fondamentale de notre être, toujours conditionné, sans aucun point de vue neutre. Par conséquent, on ne peut pas justifier une connaissance objective et la vérité est toujours dépendante de l'homme et historiquement relative.

De même en ce qui concerne la saisie de la réalité, il semble s'inscrire dans le cadre du relativisme sortant de l'idéalisme (dans la ligne de Descarte et de Kant). Panikkar en effet est aussi convaincu que la réalité objective, extérieure, « en soi » (même si pour lui toujours en relation) dépasse toutes les possibilités de compréhension conceptuelle et que tous nos modèles de saisie sont relatifs à l'histoire, à la perspective à partir de laquelle nous l'appréhendons. La raison est une catégorie de processus et la rationalité change dans l'évolution socioculturelle. Panikkar semble ainsi reprendre les mêmes présupposés philosophiques établis par Kant que ses collègues théologiens pluralistes : nous ne pouvons pas voir en elle-même la réalité ultime, mais seulement percevoir ses manifestations à travers nos modes d'appréhension ; nous ne percevons pas la réalité en elle-même, mais ses reflets selon nos critères.⁶³⁸

reste lié au subjectivisme (pour lequel croire qu'il existe un au-delà de la pensée n'est qu'une vaine illusion), à l'historicisme, au relativisme de la philosophie post-kantienne. L'ascèse du connaître ne peut pas engager le sujet (Gadamer, *Kleine Schriften*, I). Croire qu'au-delà de la pensée existe un objet relèverait de la banale illusion (ibid., p. 12). Il n'existe pas de neutralité objective (Vom Zirkel, *Kleine Schriften*, trad. ital., Milan, p. 84).

⁶³⁶ Il s'en distingue quant à la prétention de qualifier l'herméneutique de savoir universel, d'anthropocentrisme radical, à la réduction de la connaissance à une pure expérience linguistique et bien d'autres. Sur la question herméneutique de Gadamer voir Voir Dario COMPOSTA, s.d.b, *Gadamer et son herméneutique universelle*, dans *Catholica*, N°95, 2006

⁶³⁷ Mais il existe d'autres types d'herméneutique comme par exemple l'herméneutique réaliste de E.Betti. Son herméneutique n'est pas une philosophie, mais une méthode qui s'oblige à la lecture des textes législatifs en tant que réalités objectives distinctes de l'interprète (Gadamer lui oppose le fait que l'interprète n'accède pas à l'examen des textes à l'état neutre. Il possède des pré-jugés, qui conditionnent son interprétation.) Cette méthode refuse en conséquence le " cercle herméneutique ", la " précompréhension " et accède au concept d'histoire au sens objectif de Dilthey. Le sens objectif est donné par l'auteur. L'interprète peut saisir essentiellement ce sens d'une façon indépendante de lui.

⁶³⁸ Voir Kant, *La religion dans la limite de la simple raison*. Pour Hick il n'existe pas d'Absolu dans l'histoire. Le « Tout Autre » en tant que tel ne peut pas être appréhendé dans l'histoire. Hick assure que Kant a prouvé que l'absolu ne peut être reconnu dans l'histoire, ou y être admis comme tel. A partir de la structure de notre connaissance, le message de la foi chrétienne ne saurait exister.

Si nous comprenons alors par le relativisme toute conception philosophique qui n'admet pas de vérité absolue ou de principes immuables en morale, c'est-à-dire qu'ils n'existent pas des valeurs absolues, ni des choses bonnes ou mauvaises en elles-mêmes, indépendamment du reste, alors il en est l'un des plus fervents partisans.

Cependant nous pouvons apporter quelques nuances :

1) La vérité n'est pas comprise par Panikkar d'une façon subjectiviste, c'est-à-dire dépendante du sujet. La vérité n'est jamais « ma » vérité. La vérité est toujours une relation dans laquelle le sujet est impliqué, mais dont le sujet n'est pas le maître. Elle est donc ni simplement objective ni purement subjective.

2) Panikkar considère toutes les valeurs, principes ou vérités comme relatives, mais ceci n'implique pas forcément le relativisme, qui détruit toute possibilité de croire en quelque chose. La relativité de Panikkar permet de donner à chaque cosmovision et à chaque affirmation qui est relative à leur contexte, une valeur irremplaçable. Personne ne possède une vision complète et absolue de la réalité qui, loin de ne pas avoir de valeur, est constituée par la trame indivisible des dimensions cosmiques, divines et humaines. Mais chaque être humain, et de façon analogue chaque culture, est un nœud de cette trame ou, si l'on préfère, un centre de la réalité ayant une valeur intrinsèque tout à fait unique. Mise en place dans le contexte de la philosophie interculturelle, cette relativité culturelle nous enseigne l'importance cruciale de chaque culture et de chaque être. En même temps, elle rend évidente l'impossibilité de les absolutiser.

3) La méthode de sa méditation sur la réalité n'est pas une démarche dialectique. La raison seule n'est pas le moyen le plus approprié pour connaître la réalité.

Toute la première partie de notre travail a été consacrée au cadre théologico-philosophique, dans lequel Panikkar développe ses idées. Nous avons essayé d'analyser le contexte et les raisons, qui ont amené Panikkar à adjuger à la réalité son caractère « absolument » relationnel. Nous avons appris à considérer les choses uniquement comme les termes de la relation, qui seuls procurent leur être ainsi qu'à accepter la *via media* de *ni un, ni plusieurs*.

Il en est de même pour sa notion du pluralisme. Effectivement, sans réduire le pluralisme à cette *forma mentis* qu'il nomme *advaita*, nous arriverons au même constat que ses adversaires : il est hors la logique et relativiste. Et nous l'avons signalé, sa vision de la réalité permet de donner une certaine cohérence à ses propos. Mais quelques points d'interrogation

suscitent l'attitude pluraliste au niveau éthique. Citons un exemple de notre auteur :

« Supposons que je considère le système capitaliste théoriquement faux et moralement mauvais. Je tiens à un système de croyance qui justifie la position anti-capitaliste. Je dirigerai tous mes efforts pour démanteler l'idéologie de capitaliste, et j'emploierai les moyens qui sont conformes à ma vue du monde. Je peux croire en puissance des idées ou en efficacité de la pression politique ou en force de rupture ou quoi d'autre.

Une attitude non-pluraliste essaiera de découvrir les racines anthropologiques et métaphysiques du capitalisme et d'arriver par la suite à la conclusion, si elle réussit, que la notion de l'homme et de la réalité implicite dans le capitalisme est absolument erronée, même si elle est masquée (camouflée) par de nombreuses couches de médiations. Le combat arrivera à des fins amères - seulement un découragement par des stratégies comment atteindre les meilleurs résultats en éliminant le capitalisme.

Une attitude pluraliste va également combattre le capitalisme, mais elle considérera le fait qu'un groupe important de gens ne partage pas une opinion si négative - bien que notre "héros" dénonce les motifs nocifs cachés derrière l'idéologie capitaliste. Néanmoins, notre anti-capitaliste dévoué admettra le fait que certains, non seulement dans la bonne conscience, mais avec la bonne raison pour eux, continuent à défendre le capitalisme. Le résultat l'amènera à relativiser sa propre position mais à continuer à combattre le capitalisme. Le dialogue dialogique et également dialectique est appelé ici, aussi bien qu'une pratique changeant les structures indélogeables du capitalisme. Mais le pluraliste se rend également compte que la totale destruction du capitalisme peut également nuire à sa propre position anti-capitaliste. La lutte continuera ; elle pourrait peut-être mener à une certaine guerilla de maquis, non pas à une véritable guerra (guerre) et certainement pas à une croisade absolue pour écraser le "mal." Le pluraliste sera forcé de reconnaître (j'ai parlé du rôle de la pratique) que le système capitaliste est également une option "légitime" aux yeux de ses défenseurs. Ceci mènera à une relativisation des deux positions - la sienne et celle des autres, faisant alors de la place à une arène agonistique commune. Cela peut mener à un décalage d'une ou l'autre position ou peut-être pas pratiquement, mais théoriquement, les possibilités restent ouvertes. Par la suite, les tensions destructives peuvent se transformer en polarités créatrices. On peut ne pas voir comment c'est faisable, mais la possibilité n'est pas exclue à

*priori. Le pluralisme ne résout pas le dilemme, mais il empêche la réduction de réalité aux lemmes. »*⁶³⁹

Nous en venons ainsi au problème assez délicat, à savoir la relativisation du mal. Quelle est le critère du faux, quel est le critère du mal ?

Il est vrai que l'attitude pluraliste prend une position relativiste, concernant les critères pour distinguer la vérité du mensonge, contre d'autres positions qui acceptent un certain genre de normes ou de critères absolus.⁶⁴⁰ Dans tout système de pensée, culture, religion, philosophie, il y a des convictions définies qui permettent à l'homme de stigmatiser quelque chose comme erreur et/ou mal. Mais le pluralisme ne veut absolutiser aucune position, même si à un certain moment donné, nous pouvons partager un certain mythe commun avec quelques critères communs.

Une première question surgit alors. Quand les critères ne fusionnent pas, Panikkar nous invite à les relativiser, à nuancer la validité de leur contenu. Mais en même temps, il juge justifiée une lutte contre ce que je considère nocif, inhumain, faux, mal, selon mes critères, voire positif, car constitutif de mon système référentiel et vital. Pourquoi alors, une fois admises les limites de ma conviction, aller combattre ce qu'elle m'indique comme faux ? Ne nous a-t-il pas dit que la connaissance mutuelle permet d'éviter le conflit ?

Deuxièmement, en prenant l'exemple cité, imaginer que je ne voudrais pas finalement combattre le capitalisme, car sa destruction nuirait à ma conviction, est plus que douteux. Vouloir explicitement l'existence de quelque chose, que j'estime mauvais, voir dangereux, parce que cela me permettrait de me rendre compte de mes limites paraît douteux et difficilement soutenable, par exemple, dans le contexte religieux.

Nous sommes, là, très proche de l'idée que le mal est un côté de l'ensemble dont nous avons besoin. Le bien aurait alors besoin du mal et le mal ne serait point quelque chose de mauvais, mais une part nécessaire de la dialectique du monde, de l'être.⁶⁴¹ Ceci correspond aussi à

⁶³⁹ R. Panikkar, *A Self-Critical Dialogue*, p. 254

⁶⁴⁰ Nous avons déjà signalé le refus de Panikkar d'accepter comme critère de vérité même les lois logiques comme le principe de la non-contradiction ou du « tiers exclu » qui indiquent seulement que ce qui va contre ces principes, ne peut pas être correct.

⁶⁴¹ A ce sujet voir J.Ratzinger, *Foi, vérité, tolérance*, Ed. Parole et Silence, 2005. Il développe l'idée selon laquelle la réponse au problème du mal varie selon la conception de l'être, selon le choix fondamental qui fait

l'idée d'une interconnexion essentielle des choses qui s'oppose à la séparation, comme par exemple, dans le bouddhisme où tout se trouve en interdépendance originelle.

Comment se profile alors la notion du mal dans la pensée de Panikkar ?

Il est clair que Panikkar ne peut pas donner en cohérence avec son idée de relativité constitutive une définition du mal. Il confirme seulement son statut inintelligible : « *Le mal n'est ni rationnel ni irrationnel ; les véritables méchants sont d'habitude intelligents. Le mal est a-rationnel. Le mal n'a pas de solution théorique parce que ce n'est pas un problème théorique. Le mal, comme mal, n'est pas intelligible : c'est simplement un fait. Un mal expliqué rationnellement arrête d'être mal et il se convertit en une erreur. Mais le problème se complique parce que je peux ne pas reconnaître l'erreur que les autres m'imputent ou par mauvaise volonté ou parce que je ne le vois pas sincèrement. Dans ce deuxième cas, je ne refuserai pas le dialogue. Dans le premier cas, nous rencontrons pleinement le problème du mal. En d'autres endroits, j'ai écrit sur le caractère révélateur du mal : il nous révèle tellement que la contingence humaine comme la conscience intellectuelle ne peut pas se séparer de la conscience de morale (que je distingue en en supprimant le s).* »⁶⁴²

En précisant qu'il ne peut pas être expliqué, encore moins résolu uniquement avec la rationalité, sa définition se fait dans le processus du dialogue, à l'intérieur d'un consensus commun.

Et allant au bout du raisonnement pluraliste, nous arrivons au constat, d'ailleurs affirmé par notre auteur, qu'aucune religion, ni aucune philosophie en tant que telle ne peut être pluraliste. La religion a un ensemble de croyances, pratiques, règles qui peuvent être différentes et même contradictoires aux dispositifs correspondants d'une autre religion. Et en philosophie, à partir du moment où nous formulons quoi que se soit, nous le rendons vérité réclamante, dans une langue et dans un cadre qui est notre contexte. Comme si une certaine « absolutisation » était quand même nécessaire pour notre propre construction. Et cela, même si nous sommes conscients que l'universalité réclamée dans nos propos n'est pas identique avec une universalité réelle.

façade à deux voies : la « mystique de l'identité » et l' « acception de Dieu comme être personnel ». La distinction entre vrai et faux est alors indissociablement liée à la distinction entre Dieu et le monde. *Idem*, p.231

⁶⁴² R. Panikkar, *Epilog. Diàleg a diverses veus*, dans I.Boada (éd.), *La filosofia intercultural de Raimon Panikkar*, p. 162

La question reste toujours problématique, comme nous l'avons signalé, dans **le domaine religieux**.⁶⁴³

L'attitude pluraliste ne nous fait à priori pas renoncer au combat, mais nous détourne de l'envie de faire un jugement de valeur normatif pour tout le monde. Malgré toutes les nuances apportées par Panikkar aux définitions de la religion et de la foi, le pluralisme panikkarien s'accorde difficilement avec la notion de Dieu de la religion chrétienne, qui n'est pas relatif ni temporellement ni spatialement.⁶⁴⁴ En tant que Seigneur de tout temps et tout lieu, il demande à l'homme un témoignage pouvant aller jusqu'au martyr. Il s'agit d'un appel unique par le Christ, demandant l'obéissance et la conversion. Une revendication absolue. Du fait la question de la vérité d'une religion joue un rôle et présuppose que la vérité est pour chacun un don et qu'elle ne rend personne étranger à lui-même⁶⁴⁵

De plus le christianisme, comme synthèse de deux « universalismes » (de la tradition religieuse judéo-chrétienne avec la perspective du salut universel et de la pensée grecque avec la découverte d'une nouvelle structure de la réalité objective, structure qui est accessible par la connaissance conceptuelle et qui a une portée universellement valable) a élaboré un modèle théologique de la pensée, dont la validité n'est pas temporellement relative.⁶⁴⁶ Il part du postulat qu'il est donné à l'homme de reconnaître la vérité même de Dieu et de ses manifestations. Le christianisme lui-même perçoit sa relation avec l'ensemble des religions. Il se perçoit non comme une religion spécifique, mais comme la vérité. Il opère alors une synthèse entre la raison, la foi et la vie, ce qui lui a permis de prétendre à être une religion universelle, même si aujourd'hui une rupture entre le rationalisme et la foi, allant d'un Descartes, Spinoza et Kant, semble consommée. A partir de là, nous pouvons comprendre le

⁶⁴³ Il est cependant intéressant de voir que Panikkar adjoint une certaine attitude pluraliste à l'Eglise « *Le christianisme romain pendant le Moyen-âge européen a tenu à ce que l'Islam était une religion fausse, et que les hérétiques ont été plus nocifs aux gens que des "terroristes" aujourd'hui. L'église surveillait l'intimité de la conscience humaine, c.-à-d. qu'une bona fide musulmane ou un hérétique condamné pourraient toujours aller directement au ciel (de internis non iudicat ecclesia), mais le » bonum commune » exigeait qu'ils devaient être persécutés ou punis - comme le système pénitentiaire moderne. L'Eglise Romaine, à cause de sa croyance en la transcendance divine insondable (impénétrable), ne prononce pas un jugement absolu. Dans ce sens, elle a tenu un certain pluralisme transcendant, mais politiquement et au niveau de la doctrine, elle n'était pas pluraliste. » R. Panikkar, *A Self-Critical Dialogue*, p. 253-254*

⁶⁴⁴ La théologie pluraliste des religions s'est propagée à partir des années 1950. Ses principaux représentants sont J.Hich et P.F.Knitter. Pour un exposé détaillé voir J.Dupuis, *Vers une théologie chrétienne du pluralisme religieux*, Le Cerf, Paris, 1997

⁶⁴⁵ De nouveau nous nous référons à J. Ratzinger, *Foi, vérité, tolérance*, p. 111

⁶⁴⁶ Cette thématique est résumée par le pape Benoît XVI dans son discours controversé qu'il a présenté à l'Université de Ratisbonne en 2006. Il engage une polémique plutôt théologique au sujet du relativisme, en rappelant que la révélation chrétienne se tourne vers l'homme avec une exigence absolue. Voir aussi S.Sousedik, *K rezenské prednasce papeze Benedikta XVI*. dans *Universum, Revue České křestanské Akadellie*, 2/2007, Praha, pp. 36-41

combat du nouveau pape Benoît XVI pour redonner à la connaissance métaphysique son poids rationnel.

III. B. g) Conclusion

Pour conclure sur notre auteur, nous devons rappeler que Panikkar lui-même a défini le sens de sa démarche philosophique. « Rendre l'advaita intelligible » ! Si nous supposons que la notion d'intelligibilité est conforme à son intuition non-dualiste, mieux **a-dualiste**⁶⁴⁷, l'intelligibilité de l'advaita doit être constitutivement liée à la compréhension ou au moins à l'appréhension rationnelle. A-t-il réussi ? Nous avons encore à l'esprit l'échec avoué de Henri Le Saux. Nous avons déjà répété qu'il n'a pas pu concilier l'intuition advaitine avec une saisie intellectuelle, malgré tous ses efforts. Il savait que le réel ne peut pas être contradictoire. Panikkar a-t-il surmonté ce problème et dans l'affirmative, comment ? Il a rendu les contradictions surmontables d'un point de vue dialogal, c'est-à-dire dans le cœur et cela même au-delà de la saisie intellectuelle incompatible.

Toute tentative de Panikkar repose sur deux prémices : la réalité n'est pas la rationalité (l'Être n'est pas la Pensée) et Dieu n'est pas l'Être, au moins dans le sens classique de la compréhension du terme. Ces deux réalités sont sous-jacentes à tout son œuvre des dernières décennies.

Dans la plupart des critiques faites à la pensée de Panikkar, l'ambiguïté du discours et la difficile compatibilité avec la pensée occidentale, ont été souvent soulignées.⁶⁴⁸ Nous en citerons quelques-unes qui nous paraissent les plus significatives :

A partir des années 1961, le Centre international d'Etudes humanistes et l'Institut d'Etudes philosophiques de Rome ont organisé une série de colloques internationaux sur la *démythisation*. Invité à plusieurs reprises, comme représentant de l'hindouisme et du christianisme, Panikkar a prononcé en 1966, le discours sur la foi, plus tard édité sous le nom *L'homme qui devient Dieu. La foi dimension constitutive de l'homme*.⁶⁴⁹ Dans la discussion qui a suivi son intervention, plusieurs contradictions étaient énumérées par ses interlocuteurs. Parmi eux, **Stanislav Breton** a souligné une ambiguïté entre foi-substance (comme visée d'un

⁶⁴⁷ Effectivement suite à plusieurs remarques Panikkar a préféré de parler d' a-dualité, car advaita ne peut pas s'interpréter dialectiquement. Elle n'est pas la négation de la dualité, mais la conscience de son absence. Voir R.Panikkar, *Epileg.Dialeg a diverses veus*, p. 156 . Sur l'explication de la différence entre advaita et la dualité relationnelle voir *Entre Dieu et le Cosmos*, pp. 182-183

⁶⁴⁸ Voir surtout dans les deux recueils en son honneur déjà cités : J.Prabhu (éd.), *The Intercultural Challenge of Raimon Panikkar*, Orbis Book, Maryknoll, New York, 1996 et plus récent I.Boada (éd.), *La filosofia intercultural de Raimon Panikkar*, Centre d'Estudis de Temes Contemporanis, Portic, Barcelona, 2004

⁶⁴⁹ Ed. Montaigne, Aubier, Foi Vivante 106, 1969

Transcendant) et foi-fonction (comme acte de transcendance) qui au titre du principe du tiers-exclu nous oblige à choisir.⁶⁵⁰

Nous avons déjà signalé, en parlant du pluralisme panikkarien, les remarques de **Larson** qui a démontré son inintelligibilité dans la logique de valeurs vérité – mensonge jusqu'à la violation du principe du « tiers exclu ».⁶⁵¹

Quant à Prahbu, qui est auteur et éditeur de deux volumes sur la pensée de Panikkar, il qualifie son confrère d'universaliste ontologique quand il traite des questions dernières et de pluraliste linguistico-culturel vigoureux, quand il aborde des questions communes.⁶⁵² Ces affirmations, comme remarque Prahbu, sur la réalité ultime sont soutenues alors que dans d'autres questions Panikkar se montre ambigu en défendant le perspectivisme et la multilatéralité de la vérité.

Citons en dernier lieu Jorgi Pigem qui remarque, lui aussi, une tension entre une vision plus traditionnelle qui apparaît aussi dans le discours de Panikkar et son intuition non-dualiste.⁶⁵³ Pigem remarque, par exemple, que ni la structure triadique, ni la hiérarchie dans la pleine interdépendance de l'intuition cosmothéandrique ne sont pas tout à fait non-duelles. Il en conclut même que, pour entrer pleinement dans la non-dualité, l'homme doit dépasser sa structure triadique. Dans le même sens il note que la formulation cosmothéandrique veut porter quelques signes d'universalité, alors qu'elle reste relative au sujet.

Cette interprétation de tension entre l'intuition cosmothéandrique et la non-dualité ressort effectivement de la pensée panikkarienne, même si Pigem juge finalement ces contradictions apparentes. Car en considérant l'intuition panikkarienne de l'interdépendance de toutes les choses appartenant à la vérité dernière, une instance apophatique, et la structure triadique de la réalité appartenant à la vérité conventionnelle (la première est effacée en la mettant en catégorie linguistique), les contradictions disparaissent. Pigem propose alors de faire une distinction entre deux niveaux du discours, entre deux niveaux de compréhension, qui ne sont

⁶⁵⁰ Voir la discussion dans R.Panikkar, *L'homme qui devient Dieu. La foi dimension constitutive de l'homme*, pp. 84 –89

⁶⁵¹ G.J. Larson, *Contra Pluralisme*, p. 72

⁶⁵² J. Prahbu, *Lost in Translation. Panikkar's Intercultural Odyssey*, dans J.Prahbu (éd.), *The Intercultural Challenge of Raimon Panikkar*, p.11, repris dans *El pluralisme advaitic de Panikkar*, p. 117

⁶⁵³ J. Pigem, *L'estructura trinitària de la realitat i la intuicio cosmoteandrica*, dans I. Boada (éd.), *La filosofia intercultural de Raimon Panikkar*, p. 62-63

en réalité ni deux ni un.⁶⁵⁴ Le principe d'intégration qui permettrait à Panikkar de conjuguer les contradictions et de sauver la cohérence serait alors la distinction du langage. Et même si cette distinction n'est pas explicitement incorporée dans la philosophie de Panikkar, elle est selon lui, présente implicitement dans sa pensée et d'une certaine façon, rend les critiques des autres sans objet. Mais celle-ci nous met, de nouveau, dans l'obligation d'approfondir la relation entre les deux niveaux du discours.

Il est vrai néanmoins que pour exprimer des notions métaphysiques, Panikkar se sert parfois de mots qui sont du domaine de la religion (ex. une théorie de la connaissance de Dieu n'est pas possible).⁶⁵⁵ Il crée ainsi des incompréhensions qui peuvent disparaître en faisant la part des choses.

Voilà ce qui amène Panikkar à postuler la relativité du principe de non-contradiction. Ce qui est vrai du point de vue occidental où la philosophie est comprise comme « opus rationis », devient relatif dans une perspective interculturelle, qui prend en compte différentes formes de pensée. L'exercice de la pensée ne peut pas se passer du principe de la non-contradiction. Mais, si nous procédons à une **distinction entre l'Être et la Pensée**⁶⁵⁶ nous pouvons effectivement défier ce principe ou l'impasse logique dans lequel amènent certaines des notions de Panikkar. Voilà ce qui pousse notre auteur à dérationnaliser l'Être et à proposer d'autres axiomes, ainsi que de transformer les contradictions en oppositions (tension de la diversité) et les rendre dépendantes les unes des autres !

De la même façon **la désontologisation du concept de Dieu** renvoie à son effort incessant de concilier diverses cultures religieuses avec leurs traditions respectives et s'adapte bien à la mentalité contemporaine. Il y a deux raisons pour lesquelles Panikkar met en doute l'identification de Dieu à l'Être. La première est le caractère conditionné d'un tel axiome, qui

⁶⁵⁴ Cette distinction est jugée nécessaire par Pigem pour toute philosophie qui veut accepter la totalité de la réalité et en même temps être capable d'être critique et pratique. En référence à Nagarjuna et Nishitani, représentant des philosophes non-dualistes dans le bouddhisme. *Idem*, p.64 Ce qui est d'une certaine façon approuvé par Panikkar lui-même dans le commentaire final.

⁶⁵⁵ Voir Castelli dans la discussion avec Panikkar qui a suivi l'intervention de notre auteur sur le thème de la liberté religieuse. Dans Actes du Colloque international « L'Herméneutique de la liberté religieuse », Ed. Montaigne, Aubier, 1968, p.101

⁶⁵⁶ La différence fondamentale entre l'opposition et la contradiction était mise en lumière par Guardini. Les oppositions sont complémentaires, elles forment toute la richesse de la réalité. Dans son ouvrage philosophique le plus important, il a fait de l'opposition, le principe de sa perception de la réalité. A ses yeux, la richesse de l'être surgit de la tension de la diversité du vivant. Les deux membres de l'opposition renvoient l'un à l'autre, ont besoin l'un de l'autre et seulement ainsi jaillit la symphonie de l'ensemble. Par contre, la contradiction s'évade de cette symphonie et la détruit.

n'est pas universellement reconnu (ex. l'athéisme et les autres religions). Et la deuxième, malgré les avancées intellectuelles et le « progrès » que cette équation semble donner à l'Occident chrétien, elle pose, selon Panikkar, quelques problèmes pour le monde actuel, notamment celui du mal.

Voilà la raison pour laquelle notre auteur va jouer sur le dilemme de désontologiser Dieu, comme il a déjà essayé de dérationnaliser l'Être et de nous proposer son concept de la relativité radicale.⁶⁵⁷ En appliquant la relativité⁶⁵⁸ à Dieu, celui-ci devient une pure relation. Il n'est pas l'être, car en définitif, il n'est pas une chose, il n'est, ni n'a pas de substance. Nous avons déjà dit, qu'il en est de même pour les choses, qui ne sont rien de plus que ce qu'elles sont en vertu de leur relation. Cependant aucune relation biunivoque n'épuise aucun étant. L'exemple de la mère est très explicite : « *C'est pourquoi nous ne pouvons penser seulement "mère", parce que la "mère" seule n'existe pas ; elle est beaucoup d'autres choses en plus. Nous cristallisons cet ensemble de relations dans la substance "mère" qui est aussi tout le reste. La substantialisation de la "mère" vient de notre précipitation à penser. La vraie mère est pure relation* »⁶⁵⁹

Nous en venons aussi à découvrir l'universalisme ontologique de Panikkar. Nous sommes amenés à reconnaître l'*universalité* de l'expérience de la relativité radicale. Elle relève de l'expérience commune de la contingence humaine où l'homme découvre en lui un *fond* qui est ce qui est fondamentalement et qui est identique à ce dont un autre peut faire aussi l'expérience. Il fait ainsi en même temps, l'expérience de la relativité divine, qui peut revêtir plusieurs formes mais qui reste une expérience de la relativité ultime et constitutive de tout être. Ne nous dit-il pas que « *La relativité radicale nous dit que les choses ne peuvent être constitutivement relations mutuelles que s'il existe une relation toujours plus profonde permettant de transcender la dualité. La relativité est radicale et aucune relation biunivoque ne suffit à l'épuiser, c'est-à-dire à expliquer aucun être. Un simple regard sur le monde nous fait découvrir que la relation entre les êtres est non seulement polyédrique mais radicale, de telle sorte qu'aucun « être » n'est totalement expliqué par un nombre limité de relations. Il reste toujours un « espace ouvert » au-dessus de toute dualité. La relativité radicale est*

⁶⁵⁷ Panikkar n'est pas évidemment le premier à contester cette identification. Sur la question voir Ird Travaux du C.E.R.I.T (dir.par D.Bourg), *L'Être et Dieu*, , Ed. du Cerf, Paris, 1986. L'influence de Heidegger sur Panikkar est indiscutable et mériterait une étude approfondie des deux auteurs et leurs pensées métaphysiques respectives.

⁶⁵⁸ Panikkar préfère parler de la relativité plutôt que de la relation pour souligner qu'il ne s'agit pas d'une entité relationnelle mais d'une relativité constitutive, qui ne se limite pas seulement à la Divinité, mais concerne tout le réel. (d'où radicale), *Le silence du Bouddha*, p.251

⁶⁵⁹ R.Panikkar, *Le silence du Bouddha*, p.256

*ouverture constitutive de tout l'univers dans toutes ses relations. »*⁶⁶⁰

Par le même biais, il peut ainsi conclure que la relativité radicale se présente comme une idée qui ne s'oppose ni à l'athéisme ni à l'apophatisme et accepte toutes les propositions sur Dieu comme les attitudes fondamentales pour exprimer le mystère de l'ultime.

Malgré le refus dont fait l'objet le principe d'universalisme dans la pensée de Panikkar, celui-ci accompagne alors ses notions ontologiques. Et cela même si elles relèvent d'une perspective anthropologique (ex.universalité de la foi au-dessus de la particularité des croyances, dimension anthropologique qui est la base de toute foi). Il le confirme d'ailleurs en parlant de la communication possible grâce à une communalité plus originaire entre tous les êtres. « *Bref, nous pouvons nous comprendre parce que nous avons quelque chose en commun. Nous pouvons l'appeler Être, Nature ou Nature Humaine, Matière, le Corps Mystique du Christ, de Bouddha ou quoi que ce soit. Il y a une situation originaire qui est commune ; cette communalité est la matrice hors de laquelle la communication a lieu, qui crée quelque chose de nouveau, précédemment inexistant. »*⁶⁶¹

.....

La thèse centrale de la philosophie de Panikkar est la nécessité d'une nouvelle métaphysique de l'être comme condition de possibilité du discours interculturel. A l'encontre des tendances relativistes modernes, sa philosophie refuse l'idée de l'absolu (c'est-à-dire existant en soi, indépendamment) et donne la primauté au relatif (c'est-à-dire ce qui se rapporte à autre chose, en dépend en quelque sorte). Sur cette base, Panikkar présente une critique et une réinterprétation de la pensée ontologique européenne, à l'école des courants métaphysiques indiens.

Il faut reconnaître que son concept de la relativité radicale, résumant sa position ontologique, ne manque pas d'originalité et qu'il mérite d'être envisagé comme principe constructif pour le débat interculturel. Mais je me demande, si la notion de la substance n'est pas plus riche que

⁶⁶⁰ R.Panikkar, *Le silence du Bouddha*, p.256

⁶⁶¹ R. Panikkar, *A Self-Critical Dialogue*, p. 237

ne le dit R.Panikkar⁶⁶² et si le double aspect constitutif de la relation n'est pas véritablement capable de rendre compte de la dynamique, de la tension et du mouvement dans la constitution même de la substance, ce que Panikkar cherche à exprimer par son concept de relativité radicale.⁶⁶³

Il nous paraît que la relation réelle constitutive de la substance, remarquée d'ailleurs par Panikkar lui-même⁶⁶⁴, intégrée dans une pleine métaphysique de la participation, pourrait être mieux capable de rendre compte de l'être dans son rapport à la réalité et cela sans enlever son poids substantiel. Une piste à explorer dans le sillage de J.Monchanin.

Dans le même sens, je me demande si une certaine substantialité n'est pas nécessaire pour rendre mieux compte de l'interculturalité panikkarienne ? Il nous semble que pour que sa relativité ne signifie pas le relativisme, une certaine substantialité reste nécessaire. Nous avons à l'esprit sa définition de la culture. C'est un centre de la réalité ayant une valeur intrinsèque tout à fait unique. N'y a-t-il pas quelque chose de substantiel dans cette incommensurabilité culturelle ? Et plus généralement dans l'unicité de chaque être ? Panikkar nous dit par rapport à la relativité radicale : « *Il s'agit de la découverte que chaque étant est précisément ce qu'il est, parce qu'il dit une relation intime et constitutive aux autres étants, de sorte qu'il y a au fond une unité radicale qui n'uniformise pas les choses mais qui permet justement qu'elles soient uniques* »⁶⁶⁵. N'y a-t-il pas ici encore quelque chose de substantiel dans la relationalité même qui constitue chaque être ?

Luis Gardet réagissait aux propos d'un groupe de prêtres indiens qui ne voulait pas d'une philosophie occidentale : « *Comme on les comprend, si l'esprit de l'homme est si bien "en condition" que la vérité par lui atteinte est toujours d'un temps ou d'un lieu. Mais comme cette crainte devient sans objet, s'il s'agit d'une œuvre de l'intelligence en tant qu'intelligence dont le mode d'expression et la problématique varieront, devront varier selon les temps et les lieux, mais dont les intuitions vitales qui l'animent, valables pour tous les*

⁶⁶² Pour le développement de cette hypothèse voir l'étude de A.Krempel, *La Doctrine de la relation chez saint Thomas*, Vrin, Paris, 1952. En sachant aussi que la substance dans la métaphysique chrétienne n'est pas un être complètement isolé, mais toujours en relation au moins à sa *cause efficiente*.

⁶⁶³ Voir aussi ce que l'on appelle l'ontologie trinitaire : K. Hemmerle, *Theses pour une ontologie trinitaire*, Johannesverlag, Einsiedeln, 1976 ; les travaux de C.Yannaras et de J. Zizioulas.

⁶⁶⁴ « La sub-stance » est ce que l'on postule comme sous-jacent à l'ensemble des attributs d'une chose, c'est-à-dire que la substance n'est telle qu'en relation avec ce qu'elle soutient » R.Panikkar, *Le silence du Bouddha*, p. 255

⁶⁶⁵ R.Panikkar, *Le silence du Bouddha*, p. 261-262

*temps et tous les lieux, témoignent de l'unité de la nature humaine..... »*⁶⁶⁶ Défenseur de la pluralité d'expression d'autant plus libérale qu'elle est au service, à son tour, du transcendantal « vrai » qui requiert la foncière unité d'une saisie intelligible mesurée par le réel.

Et s'il avait raison, et si la vraie rencontre des cultures était possible parce que l'homme malgré tout est toujours l'unique être « homme » qui dans les profondeurs de son existence est touché par la vérité elle-même ? L'ouverture de principe de chaque culture aux autres et les concordances essentielles qui existent même entre les cultures les plus éloignées pourraient s'expliquer par le fait que dans toutes les cultures il y a l'être unique-homme qui agit et qui est capable, effectivement par sa nature relationnelle, de rentrer en communion !! Le pluralisme, ne nie-t-il en définitif l'unité du genre humain ?

Pour un critique du subjectivisme et du rationalisme moderne, nous attendions avec Prahbu que les idées de « vérité objective » (dans le sens d'un consentement intersubjectif idéalisé, rationnel) et de « validité universelle » (adéquatement qualifié pour indiquer leur caractère ouvert, faillible et révisable) trouvent plus d'écho chez Panikkar.⁶⁶⁷

La « validité universelle » pourrait ne pas être interprétée comme une tentative colonialiste de parler pour les autres. Elle peut être une tentative de présenter un point de vue que nous croyons sûr, par l'apport des arguments et preuves les plus convaincants dont nous disposons.⁶⁶⁸ Mais cette « dialectique de la vérité » n'a pas convaincu Panikkar de reconsidérer une possible objectivité (dans le sens d'un consentement intersubjectif idéalisé, rationnel) de la vérité dans le cadre d'un mythe commun. Et cela même si le pluralisme de Panikkar semble postuler de devenir le mythe contemporain de l'époque de la globalisation.

En tout cas, l'unité qui transforme le pluralisme en pluralité n'est pas la direction qu'a prise la pensée de Raimon Panikkar. Lui est l'homme du « troisième chemin ». Ainsi nous pouvons maintenant répondre à la question posée tout au début de notre travail. Une rencontre féconde incite-t-elle toujours à la relativisation des « vérités » ? Non, cela ne semble pas être une fatalité. Finalement, même une conscience pluraliste, avec la relativisation de la vérité et les contradictions rationnelles dépassées, ne résout rien de l'incompatibilité essentielle qui existe

⁶⁶⁶ L.Gardet, *Etudes de philosophie et de mystique comparé*, p.41

⁶⁶⁷ J.Prahbu, *El pluralisme advaitic de Panikkar*, p.117

⁶⁶⁸ J.Prahbu, *El pluralisme advaitic de Panikkar*, p.117

entre les hommes et leurs cultures respectives. Elle peut seulement aider à améliorer d'une façon conséquente le regard sur l'autre. Mais ne revenons-nous pas alors par un détour curieux à la notion de « l'amour du prochain » bien connu de la culture chrétienne ?

La réponse de Panikkar souhaite dépasser ce choix occidental entre le relativisme absolu et celle de l'unicité de la nature humaine. Il propose un troisième chemin qui doit encore cheminer pour se mettre en compatibilité avec la pensée occidentale. Reste que ceci ne doit pas représenter un obstacle, car l'irréductibilité des uns et des autres fait partie essentielle du pluralisme panikkarien.

Paradoxe qui subsiste

Panikkar souhaitait rendre l'*advaita* intelligible. Cette intuition, qui n'étant pas strictement rationnelle mais ni pour autant totalement inintelligible et inaccessible pour la raison, serait capable de comprendre la vérité des affirmations qui sont en contradiction pour la raison humaine. Cette relativité radicale qui répondrait à la recherche du lien entre l'homme et Dieu et dans un contexte plus large entre les religions. Cette *forma mentis* rendrait évidente la constitution relationnelle de l'homme et de toute la réalité.

Cette *advaita* nous renvoie au même paradoxe ultime, au même silence, que toute la spéculation chrétienne. Car « aucune pensée chosifiante, aucune activité intellectuelle ne pourront jamais déchiffrer le mystère de ce de des relations. (...Les choses sont parce qu'elles sont de Dieu, mais Dieu à son tour n'est pas plus que ce de des choses [...]). De ce fait le de est ineffable », nous dit Panikkar.⁶⁶⁹ Et cela reste l'ambiguïté ultime de son discours.⁶⁷⁰ Le Dieu des chrétiens en son rapport à l'homme est voué à rester dans le paradoxe. Et les mystiques l'ont bien démontré comme en témoigne J. Morel dans son étude magistrale sur Jean de la Croix : « Il est contradictoire que le fini puisse conduire en tant que tel à l'Infini : d'où l'erreur de ceux qui prétendent s'en tenir à cette contradiction. Il est impossible cependant qu'une telle contradiction soit radiée de l'exister humain : elle est sa condition même. Mais l'aveu efficace, l'expérience radicale, d'une telle contradiction est son renversement, l'accès à l'origine. La situation contradictoire de l'homme est alors à la fois supprimée et maintenue, et dans cette activité de suppression et de maintien saisie dans la

⁶⁶⁹ R.Panikkar, *Le silence du Bouddha*, p.252-253

⁶⁷⁰ Panikkar reconnaît que les réponses traditionnelles concernant Dieu ne sont plus satisfaisantes aujourd'hui tout en avouant qu'une ligne relativiste et apophatique s'est maintenue d'une façon ininterrompue dans la tradition chrétienne et a donné naissance à la Trinité, concept de la relativité radicale par excellence.

vérité : la contradiction devient paradoxe. »⁶⁷¹ Il semble alors que, autant dans de la non-dualité que dans la dualité relationnelle, Dieu restera toujours un mystère, car sa révélation en a décidé ainsi. Et cela rend aussi sans objet la crainte exprimée par Panikkar, que dès que l'on fait de Dieu l'objet de la réflexion philosophique, cet objet ne peut que se chosifier, perdant ainsi le caractère du Dieu vivant des religions .⁶⁷²

Mais le discours dialogal de Panikkar, et cela est sûrement le plus important, est en définitif un appel au dépassement de la pensée et de l'expérience dichotomique qui n'a que trop fragmenté l'homme occidental. Et pour cela, il nous a montré, que les intuitions religieuses autant orientales qu'occidentales peuvent apporter le moyen nécessaire à ce dépassement.

⁶⁷¹ J. Morel, p.348

⁶⁷² R. Panikkar, *Le silence du Bouddha Silence*, p.231

III. C Les disciples de Panikkar

A côté des influences incontestables que Panikkar a eu sur l'évolution de la théologie hindou-chrétienne et sur les premiers essais interculturels, sa pensée est à l'initiative de plusieurs activités concrètes. 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*⁶⁷³. 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, qui ont mis en œuvre dès le début la pensée de Raimon Panikkar.⁶⁷⁴ L'institut a commencé à fonctionner comme un centre organisant des séminaires de rencontre entre les jeunes de toute orientation religieuse. De 1967 à 1972, il a continué avec un secteur public organisant des séminaires incluant des expériences d'immersion totale dans d'autres religions que la religion chrétienne (en pratiquant même certains rituels interreligieux) et un secteur étudiant (majoritairement des jeunes chrétiens) qui a continué ses séminaires de rencontre. Mais progressivement, les fondateurs ont fait disparaître celui-ci, par souci de ne pas imposer un caractère prédominant chrétien au centre, ce qui affecterait, selon eux, le climat d'ouverture.⁶⁷⁵ Il est significatif que l'Institut a longtemps porté le nom de Monchanin. Il l'a abandonné probablement à la suite des critiques portées à l'Institut par des amis proches et collaborateurs de Monchanin, comme le père Henri de Lubac.⁶⁷⁶ Il est aussi significatif que les réactions positives sont venues par exemple de Henri Le Saux.⁶⁷⁷

L'Institut Interculturel de Montréal se voulait, dès le début, comme une alternative (parmi d'autres) au centre interculturel et interreligieux conventionnel, fondée sur une attitude humaine fondamentale, ayant pour base une conscience pluraliste de la Vérité et de la Réalité

⁶⁷³ D'abord appelé Monchanin Information (de 1968-1977), ensuite Revue Monchanin Journal (du 1977-1980) et finalement Interculture (depuis 1981), elle a toujours été locale, nationale et internationale. Publiée depuis 1984 en 2 éditions, elle a le même contenu en français et en anglais. A partir de 1999, elle est semestrielle (de 1981 à 1997 trimestrielle). Elle est présente dans 30 pays du monde.

⁶⁷⁴ J.Langlais (*1922) directeur du 1963-1970 et R.Vachon (*1930) directeur du 1970-1979 étaient des prêtres catholiques, Kapana Das (*1947) la directrice en 1979, hindoue bengali. Pour l'historique plus précis ainsi que la liste des collaborateurs au moins de ceux qui ont contribué par des articles à la revue Interculture voir Interculture, cahier n° 135, Annexe 2

⁶⁷⁵ Par exemple, ils ont refusé l'habitude de célébrer la messe de séminaire collective et de la remplacer par une célébration où tout le monde pouvait s'exprimer.

⁶⁷⁶ Voir la correspondance entre P.De Lubac et J. Langlais, dans Monchanin, cahier n° 33, janvier-fevrier 1972, couvrant la période 1969-1971, pp. 2-10.

⁶⁷⁷ Monchanin, cahier n° 33, p.12

et commandée par ce que Panikkar appelle le dialogue dialogique. Dans le même sens, l'Institut essaie de s'approprier la philosophie interculturelle comme un style de vie⁶⁷⁸ et d'exprimer d'une façon concrète la prophétie de Panikkar : « *A moins de prendre une attitude pluraliste, alors que nous analysons intellectuellement les problèmes de notre société et du monde, nous risquons de devenir, soit de simples laquais du monde actuel, soit des contestataires en colère, calmés seulement par l'impuissance absolue d'y changer quoi que ce soit.* »⁶⁷⁹

Il faut distinguer leur activité d'une quelconque recherche multiculturelle. L'Institut reprend directement le langage panikkarien et sa théorie de l'interculturalité, soit en définissant le concept de la culture ou du dialogue, soit en refusant la pensée occidentale dans son aspect dominateur. En admettant que l'esprit humain puisse fonctionner sans le présupposé de l'intelligibilité totale de la réalité, leur attitude donne beaucoup plus d'importance au non-intelligible et au mythe. La notion du mythe joue alors, comme pour notre auteur, un rôle essentiel et change en profondeur le regard sur l'*autre* comme nous l'avons développé plus haut. L'*autre* n'est plus abordé comme un objet de recherche, un sujet, mais comme une source d'intelligibilité et de vraie connaissance.

La première mission qu'il s'est donné est de développer la conscience d'un mythe commun.⁶⁸⁰ Ce mythe commun, nous l'avons compris, est le mythe du pluralisme et de l'interculturalisme de la réalité (synonyme de l'interculturalité). C'est le mythe du pluralisme de la vérité (et de la réalité)⁶⁸¹, de la relativité radicale (le déficit de l'interculturalité étant la relativisation de tout a priori, le refus de l'absolutisation), de l'interconnexion, de l'harmonie invisible. C'est l'expérience trinitaire, cosmothéandrique de la Réalité, c'est la nouvelle innocence, pour reprendre les titres des principaux livres de Panikkar. Et parce que cela passe par la conscience humaine, nous sommes devant le mythe de l'interculturalité de toute chose.

⁶⁷⁸ Pour l'histoire, le but et les activités de l'Institut voir R.Vachon, Cahier spécial : *L'IIM et sa revue*, Interculture, Cahier n°135, pp. 4-76

⁶⁷⁹ Voir R. Panikkar, A self-critical dialogue, dans Prabhu (Ed.) *The Intercultural Challenge of R.Panikkar*, Orbis, NY, 1996, p.236

⁶⁸⁰ « On ne s'entend l'un l'autre que si l'on se situe ensemble sous la même « chose » p. Nous sommes alors d'accord sur ce que nous prenons pour donné, sur ce que nous n'exprimons pas, n'objectivons pas – caractéristique du mythe », R.Vachon, *Idem*, p. 28

⁶⁸¹ Entendons par ce pluralisme ce que nous avons déjà défini plus haut : comme une alternative pour la pluralité. Car la pluralité est un fait du logos (en tant qu'approche objective de la réalité), tandis que le pluralisme est un mythe, pour ceux qui croient en lui.

Dans cet esprit l'IIM propose des formations interculturelles, organise des rencontres et des colloques. Mais son instrument principal de promotion reste la revue *Interculture*.

Il est utile de préciser qu'il ne s'agit pas d'un institut classique mais plutôt d'une sorte de forum libre, avec une approche interpersonnelle c'est-à-dire une écoute et un partage des expériences des uns et des autres en rapport avec leurs cultures et leurs religions respectives. L'IIM, dès le départ, voulait mettre en place la pratique du « dialogue dialogique » suivant ainsi l'investigation de notre auteur. Robert Vachon commente cette approche d'une façon explicite : *« C'est ce qui fait aussi que l'IIM (et sa revue) avait une approche de « dialogue dialogique », distincte de l'approche de « dialogue dialectique du monde scientifique moderne (même interdisciplinaire et transdisciplinaire) sans être antagonique à cette dernière sauf lorsque celle-ci se présentait comme étant et devant être l'approche unique et supérieure. Au début, l'approche de l'IIM se disait complémentaire de l'approche « scientifique », mais sans subordination à cette dernière. Avec le temps, elle visa de plus en plus à combattre le colonialisme du savoir dominant, à déconstruire le modèle de stratification du savoir scientifique et occidental, lui-même construit sur la base de supériorité-infériorité par rapport aux savoirs communautaires et aux savoirs de cultures autres qu'occidentales. Elle visait un véritable partenariat, sur un pied d'égalité d'une part entre le savoir scientifique et le savoir communautaire, d'autre part entre le savoir occidental et les savoirs des autres cultures du monde, mais aussi entre savoir dit moderne et savoir dit traditionnel. Elle cherchait moins à faire la « synthèse » (l'unité formelle) que la « symbiose » des savoirs. »*⁶⁸²

Même si l'institut est né dans un contexte chrétien, les deux fondateurs-directeurs étant des prêtres catholiques, leur communion avec l'Eglise a bientôt pris fin. Progressivement la notion de religion a évolué selon le principe de Panikkar. Par rapport à la compréhension classique du terme religion - ce qui fait référence à un Dieu suprême et à sa relation avec l'homme, ici la notion de Dieu peut en être complètement exclue pour ne pas réduire la réalité à un seul principe et pour ne pas soutenir que le salut vient exclusivement de Dieu. *« Pour nous, la religion et la culture passent par l'humain, la personne, la conscience humaine et personnelle. C'est comme s'il s'agissait d'une religion et d'une culture nouvelle : celle de l'Homme et de la personne. Nous parlons des rencontres des religions et des cultures, mais il*

⁶⁸² R.Vachon, *L'IIM et sa revue*, p. 8

*s'agissait de rencontre et de dialogue des humanismes du monde entier, même si, à l'époque nous n'utilisions pas encore ces termes. »*⁶⁸³

Ainsi tous ce que l'on peut homéomorphiquement appeler religion, sont pour eux des voies ultimes de salut. Le défi du pluralisme religieux devient alors le défi du pluralisme de la vérité et de la réalité. « *A l'origine de la religion est dans cette optique une expérience fondamentale de la réalité, souvent spontanée et non critique, qui s'exprime dans un ensemble de symboles, de mythes et de pratiques. Cette expérience conditionne les convictions ultimes. Il s'agit d'un existentiel [...] inhérent à l'être humain, et par conséquence concomitant à toutes ses activités et non d'une simple catégorie ou classe d'êtres ou d'actions de l'Homme. »*⁶⁸⁴

Nous avons dit qu'une relativisation radicale de la notion de Dieu tient dans l'affirmation que la croyance en Dieu n'est pas la seule forme de religion et que pour être religieux, nous n'avons pas à être théiste. « *Dieu ne peut faire l'objet de quelque connaissance ou croyance que ce soit. Dieu n'est pas intelligible, non seulement par rapport à notre pensée, mais en lui-même. Il n'y a pas de discours valable sur Dieu. Seul Dieu peut parler de lui-même. »*⁶⁸⁵ commente R. Vachon. L'Institut établit donc sa notion de Dieu dans l'optique cosmothéandrique expliquée dans notre travail. Il est un pôle de la réalité, ineffable en lui-même, mais s'exprimant partout, immanent et transcendant à la fois. Il n'existe pas en lui-même, mais seulement en tant que pôle d'une relation. Il est la dimension du Réel. Le divin est impensable et inexprimable, mais la source de toute pensée, de toute parole. Le divin est juste un élément de la réalité, mais sûrement pas le centre. De fait, l'homme ne saurait trouver les solutions aux problèmes du monde seulement ou prioritairement en Dieu ou dans la dimension religieuse au sens conventionnel. L'IIM s'oppose alors explicitement à toute prétention universelle des religions, y compris de la religion chrétienne.

Même si pour ses dirigeants, la rencontre des cultures est toujours une rencontre religieuse, nous devons dans ce sens parler plutôt d'une sorte d'humanisme religieux. La religion dans cet esprit doit être au service de l'homme, mais comme pour Dieu, celui-ci ne doit pas devenir le centre de la Réalité pour ne pas dégénérer en une idéologie anthropocentriste. La religion ne doit pas seulement relier l'Homme à Dieu (divin) mais aussi au Cosmos. C'est le lien,

⁶⁸³ R. Vachon, *L'IIM et sa revue*, p.55

⁶⁸⁴ R. Vachon, *L'IIM et sa revue*, p. 60

⁶⁸⁵ R. Vachon, *L'IIM et sa revue*, p. 61. Pepris de Panikkar dans *The Silence of God. The Answer of the Buddha*, NY, Orbis, 1985, p.300; *Nine ways not to speak about God* dans Cross-curents, 1998

c'est l'Esprit, c'est l'advaita, c'est le silence, c'est la relativité radicale. Une fois encore, l'expérience cosmothéandrique se présente comme une nouvelle religiosité de notre temps ⁶⁸⁶ dont l'IIM est son porte-parole.

Intéressons à la façon concrète dont se déploie la philosophie de l'IIM. Par des prises de positions vis-à-vis de certains problèmes contemporains, l'Institut propose de cultiver une vision alternative radicale à la modernité et à la culture occidentale, à ses axiomes et ses convictions. En prenant ses orientations dans un horizon plus large, il relativise radicalement le mythe de la modernité et du développement (le pan-économisme) de la science moderne, de la culture politique occidentale, moderne (réduire la politique soit à l'état-nation, soit au système démocratique, soit à la citoyenneté), de la culture juridique occidentale (l'ordre social basé sur les droits humains), de la culture économique occidentale, moderne. Ces mythes là sont très ancrés dans la culture euro-américaine. L'institut montre d'autres paradigmes valables pour formuler le bien-être des peuples, la plupart du temps par l'intermédiaire des études publiées dans *Interculture*.

Une démonstration plus concrète encore est apportée par les récentes propositions « pour une diversité culturelle et interculturelle à l'époque de la globalisation » de Augusti Nicolau Coll, cofondateur du Centre pel Diàleg Intercultural de Catalunya à Barcelone en 1999 et directeur adjoint de l'IIM depuis 2003. Ces propositions font partie des contributions à l'Assemblée Mondiale de l'Alliance pour un Monde Responsable, Pluriel et Solidaire qui s'est réunie à Lille (France) en décembre 2001. ⁶⁸⁷

Après une clarification des notions fondamentales comme la culture ou le pluralisme, que nous ne développerons pas, car ils correspondent à la lettre aux définitions de Panikkar, Coll esquisse les propositions pour le dialogue interculturel dans différents domaines.

Il est clair que le grand défi d'une telle perspective est la définition de certaines valeurs universelles en relation avec la diversité culturelle. Le problème de l'universalisme revient alors au centre de l'approche interculturelle.

⁶⁸⁶ Voir Panikkar, *The cosmothéandric Experience*, Orbis, NY, 1993, p. Interculture n°107, pp. 22-23

⁶⁸⁷ Sur ce mouvement voir www.alliance21.org

Nous avons démontré que Panikkar, en reconnaissant l'incommensurabilité effective des systèmes rationnels, est devenu un contestataire virulent de l'universalisme. Nous avons aussi souligné que, d'un point de vue ontologique, sa relativité radicale n'en porte pas moins la marque de l'universalité. Elle n'a pas une « validité universelle » mais elle est une « réalité universelle » c'est-à-dire embrassant la totalité des êtres et des choses. Dans le contexte interculturel, Panikkar affirme un relativisme subtil. « *Il n'y a pas de valeurs qui soient transcendantes à la pluralité des cultures, pour la simple raison qu'une valeur n'existe comme telle que dans un contexte culturel donné* » écrit-il.⁶⁸⁸ Mais il donne quand même une certaine universalité au symbole, parce que celui-ci est par nature polyvalent et polysémique. Panikkar a pointé ce problème notamment sur la notion des Droits de l'Homme⁶⁸⁹ : fondés sur les croyances particulières, c'est-à-dire étant culturellement conditionnés et donc non universels, ils représentent un symbole de la dignité humaine dans le monde occidental.⁶⁹⁰

C'est dans ce contexte que nous pouvons souligner le grand intérêt de la méthode panikkarienne des équivalences homéomorphiques. Celle-ci montre d'autres manières d'articuler la dignité humaine et de fait, elle met en cause la volonté d'imposer pour tous un seul modèle du bien-être de l'humanité. Panikkar n'exclut pas l'existence des valeurs transculturelles, c'est-à-dire partagées, des valeurs de consentement universel, mais il refuse de les extrapoler et de penser qu'elles seront valides pour tout le monde et d'une façon définitive. Même si des valeurs qui transcendent les cultures peuvent avoir une certaine universalité, elle reflètent en définitive la domination intellectuelle, politique, économique du monde occidental.⁶⁹¹

Cet exemple est précieux. Il démontre effectivement une attitude dualiste de beaucoup d'occidentaux, car le non respect des Droits de l'Homme est quasi unanimement assimilé à la barbarie. Le dialogue dialogique peut, à ce niveau, éviter des malentendus. Il peut aider à

⁶⁸⁸ R.Panikkar, *La notion de droit de l'homme est-elle un concept occidental ?*, dans Diogène, n°120, 1982, pp.87-115

⁶⁸⁹ Mais Panikkar a bien démontré le problème de l'universalité aussi pour d'autres « mythes », comme celui de la démocratie ou du progrès etc. Voir R.Panikkar, *Les fondements de la démocratie*, Interculture, n°136, Avril 1999, pp.4-23 ; *Alternative à la culture moderne*, Interculture, n°77, 1982, pp.5-25. L'Institut de Montréal a repris ce combat dans son programme.

⁶⁹⁰ Selon Panikkar, aucun des présupposés sur lesquels les Droits de l'Homme se fondent n'est universel, ni le présupposé d'une nature humaine universelle cognoscible à travers la raison et séparée du reste de la réalité, ni la conception d'autonomie individuelle de la personne basée sur sa séparation avec la société. Dialogue avec Panikkar, p. 146

⁶⁹¹ Cela évidemment n'enlève pas leur mérite notamment dans une humanisation des relations humaines.

trouver des valeurs partagées au lieu de consacrer certaines prétentions universalistes des cultures dominantes.

Ce qui nous conduit à identifier d'autres disciples de Panikkar, qui sont engagés dans le débat interculturel. Nous pensons, en France, aux anthropologues du Laboratoire d'anthropologie juridique de l'Université de Paris I. Leurs porte-parole Christoph Eberhard et Etienne Le Roy⁶⁹² revisitent les droits de l'homme dans cette optique dialogique et pluraliste.⁶⁹³ En reprenant la logique des « équivalences homéomorphiques », ils tentent une voie médiane entre l'universalisme et le particularisme.⁶⁹⁴

Coll dans sa présentation reprend les argumentations de son maître, à l'appui justement des travaux d'Eberhard et de son groupe.⁶⁹⁵ Il pointe l'enracinement de la Déclaration des droits de l'homme dans une culture sociale particulière (issue dans ce cas d'une tradition judéo-chrétienne) et présente d'autres logiques sociales, homéomorphiquement équivalentes, comme la notion du *dharma* indienne.⁶⁹⁶ *Dharma*, comme principe de cohésion et comme force cosmique, ne se fonde pas sur l'individu, mais sur la totalité du cosmos. De fait, la société « dharmique » n'accentue pas alors les droits de l'individu, mais elle se préoccupe d'établir le caractère dharmique d'une chose ou d'une action, au sens de l'ensemble de la réalité théo-anthropocentrique.

En soulignant le mérite de cette démarche, nous voulons attirer l'attention vers son explication des fondements philosophiques des Droits de l'Homme : « *Concernant les fondements philosophiques, il faut tenir compte de l'importance croissante que le monde occidental octroie à la notion d'individu qui, selon Marcel Mauss et l'anthropologue Louis Dumont, proviendrait dans sa formulation juridique du monde classique romain, reprise plus tard par le christianisme. Cet accent donné à la dimension individuelle de l'être humain fait qu'en dernière instance il peut être conçu comme une réalité séparée du reste du monde. Dans l'univers chrétien, cette séparation permet l'établissement d'une relation directe entre*

⁶⁹² Aussi les travaux de Michel Alliot et Norbert Rouland.

⁶⁹³ Pour les œuvres principales voir la bibliographie.

⁶⁹⁴ D'ailleurs ces tendances trouvent un certain écho positive dans la revue MAUSS (Mouvement Anti-utilitariste dans les Sciences Sociales). Voir par exp. n°13 (1999) intitulé « *Le retour à ethnocentrisme. Purification ethnique versus universalisme canibal* »

⁶⁹⁵ Coll cite Christoph Eberhard, *Droits de l'homme et dialogue interculturel. Vers un désarmement culturel pour un droit de paix* (Thèse de doctorat, Uni Paris I., Déc. 2000) pp. 150-200

⁶⁹⁶ Coll, *Idem*, p. 23-24

l'individu et Dieu. Dans un occident sécularisé, s'établit une relation avec soi-même, en tant que principe et fin de chaque chose.

*Quant à l'ordre social dans le monde occidental, il est conçu fondamentalement comme imposé de l'extérieur à l'individu. Il s'agit de l'influence de l'univers culturel d'Abraham, dans lequel Dieu, en tant que fondement distinct du monde qu'il a créé, est l'instance suprême à laquelle il faut se soumettre. La sécularisation du monde occidental dans le contexte de la modernité mène à la substitution de Dieu par un système de règles, de normes et de lois qui définissent ce qui est bon et juste. Cette conception se base sur l'idée qu'il existe un droit qui est assigné à chaque individu par une réalité extérieure à lui, qu'il s'agisse de Dieu ou de l'Etat, et qui est homogène et similaire pour tous les individus ».*⁶⁹⁷

Nous retrouvons ainsi la principale critique panikkarienne de « la dualité » de la pensée occidentale, basée sur la notion d'individu « isolé ». Selon Coll reprenant Panikkar, l'accentuation de l'individualité humaine sépare l'homme du reste de l'univers et dans sa version sécularisée, l'enferme dans son isolement.⁶⁹⁸

Autant nous pouvons simplement considérer le dualisme très réducteur, autant il est plus compliqué de trouver ses racines dans la pensée chrétienne. Dans le jugement de Coll, le principe relationnel entre Dieu et l'homme ne semble pas être pris en compte d'une façon significative. Nous l'avons déjà constaté chez Panikkar. Dieu est le fondement distinct du créé, mais en même temps, la cause de son être. La réalité extérieure et intérieure est ainsi en cohabitation de principe et donc empêche une séparation entre l'individu et Dieu, tout en restant distinct. Chercher dans le christianisme la cause du dualisme radical est quelque peu étonnant. De la même façon n'est pas prise en compte, chez Coll, l'évolution de la pensée occidentale dialogique. Elle a sorti l'homme de l'isolement et elle a instauré la relation à autrui comme son fondement. Une critique « interculturelle » de la réduction de la personne humaine à l'individu n'est donc pas nouvelle.

Même si cela ne paraît pas très important, cet « oubli » renvoie à une vision simpliste des choses. La réalité n'est que rarement noire ou blanche. Les attitudes diverses, comme universalisme/particularisme, dualisme/monisme, absolutisme/relativisme, sont souvent plus complexes que ce qui transparaît chez nos auteurs. D'un côté ce dualisme est critiqué, mais

⁶⁹⁷ Coll, *Idem*, p. 19

⁶⁹⁸ Coll cite ici un texte de Panikkar des années 80

en même temps, sans lui, leurs propositions perdraient du sens. Il devient quasi indispensable pour justifier la position interculturelle. Aussi dans toutes les propositions, le choix de l'interculturalité se fait contre un extrême, sur lequel est réduite la problématique du « choc culturel ». C'est une chose de démontrer les abus d'une autonomie individuelle trop prononcée de la technoscience qui s'est appropriée la notion même de science, de la réduction de l'éducation à l'éducation scolaire formelle ou encore de la volonté d'instaurer un système économique unique à l'échelle mondiale censé être bénéfique pour tout le monde. C'en est une autre de réduire tout aux simples prétentions colonialistes et impérialistes. Néanmoins la mise en garde est tout à l'honneur de nos interculturalistes.

Revenons en maintenant à notre première question. Les propositions de Coll laissent quand même entendre une possibilité de définir des valeurs universelles. Effectivement, ce ne sera pas par l'imposition d'une même logique sociale ou à partir d'un code de valeurs particulières qui incorporerait plus ou moins des particularités d'autres cultures, mais en se basant sur un dialogue interculturel dans lequel aucun système de valeurs n'établira unilatéralement les règles et le champ du dialogue. En plus, comme dit Coll, « *parallèlement à leur définition* (..des valeurs universelles), *il serait convenable, nécessaire et hautement instructif, de faire connaître les systèmes de valeurs des autres logiques et cultures sociales, avec leurs lumières et leurs ombres, afin de nous sensibiliser au caractère profondément pluraliste des différents systèmes de valeurs de l'humanité.* »⁶⁹⁹

Panikkar a établi d'une façon convaincante qu'aucune proposition faite par un sujet fini ne peut faire une telle réclamation a priori. Par contre, par le biais du dialogue interculturel, l'homme peut effectivement formuler certaines valeurs, qui ensuite peuvent faire l'objet d'un consentement mutuel. Mais nous ne pouvons pas parler, comme nous l'avons prouvé, de valeurs universelles.

Dans la deuxième partie de ses propositions, Coll présente des suggestions concrètes pour un dialogue interculturel dans différents contextes. Comment éviter les conflits qui se produisent dans les sociétés multiculturelles ? La réponse paraît simple : en changeant le regard sur l'autre !

L'une des principales causes de conflit est, selon Coll, la vision dominante selon laquelle la diversité culturelle d'une société serait en soi problématique et source de conflits. Il faut donc changer le regard sur l'autre notamment en assumant la présence des immigrants comme un

⁶⁹⁹ Coll, *Idem*, p.25

facteur de transformation positive de nos sociétés. Cette critique aussi peut étonner, en sachant que l'incompatibilité foncière des cultures fait partie des vérités essentielles du pluralisme.

En quoi consiste ce changement de regard sur l'autre ? Il faut voir la relativité de ma vérité autant que de la sienne. Mais même si je reconnais que l'autre a raison de son point de vue et moi du mien, cela ne nous empêchera pas d'être obligés de trouver un compromis pour pouvoir vivre sous le même toit. Le problème pratique d'incompatibilité fondamentale des cultures reste non résolu dans les propositions de Coll. Il est vrai que Panikkar croit à la capacité d'autocorrection de l'homme. A ce niveau, concluons donc, que toute la pratique du dialogue interculturel semble être, au moins d'un point de vue pragmatique, au même niveau que n'importe quel dialogue respectueux entre deux avis ou expériences opposées. En définitive, les incompatibilités auront besoin d'être cadrées, peu importe que ce soit juridiquement ou géographiquement sous une idée commune convenue. Par contre il est vrai, que celle-ci ne pourra être révélée que par la pratique dialogale. Seulement, dans ce cas, le dialogue dialogal dépasse le simple respect et curiosité intellectuelle, dont a parlé Brazda dans son étude comparative.

Concluons ce chapitre en indiquant , qu'à côté de l'Institut Interculturel de Montréal où la paternité intellectuelle du maître est la plus évidente, Panikkar a créé son propre centre : Fundacio Vivarium – Centre d'Estudis Interculturals à Tavertet, où il habite. Panikkar y organise des rencontres et des séminaires pour tout ceux qui sont à la recherche non seulement des réponses intellectuelles, mais aussi spirituelles. Le Centre Vivarium collabore souvent avec le Centre Unesco de Catalunya qui semble très engagé dans la promotion du dialogue interculturel.

Conclusion

En 2002, le Centre UNESCO de Catalunya a organisé un grand symposium en hommage à Raimon Panikkar pour ses efforts continuels à répondre aux défis de notre temps, non à partir d'une perspective monoculturelle exclusive, mais en mettant ensemble des réflexions issues de cultures et de civilisations différentes. Il est vrai que malgré de multiples traductions, son travail continue d'être peu connu des intellectuels académiques que ce soit dans son pays natal ou ailleurs en Europe.⁷⁰⁰

L'élément novateur qu'apporte Panikkar, dans l'univers intellectuel, est la réflexion philosophique à dimension interculturelle. Il a mis en rapport une attitude philosophique avec l'émergence de problèmes sociaux et politiques liés notamment à la rencontre interculturelle. Panikkar ne nous présente pas un système philosophique complet, pas même hypothétique, de la philosophie 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 continents.

Malgré le ton négatif qu'il n'utilise que trop souvent en parlant de la pensée et de la culture occidentale (Désarmez la raison (occidentale) armée !...désarmez la culture (occidentale) moderne ! ...), il nous semble que ses contributions fondamentales dans le domaine de la réflexion philosophique reflètent, pour beaucoup, les plus profondes intuitions chrétiennes : les relations intimes entre le temps et l'éternité, le sacré et le profane, la foi et la raison, le lien intime qui existe entre le Créateur et les créatures, l'amour du prochain, etc. Panikkar a proposé un « troisième chemin » pour transcender ce qu'il a pointé comme la pensée dualiste de l'Occident. La dimension a-dualiste de la réalité et le pluralisme conséquent de la vérité qui illustrent les relations d'interdépendance de toute réalité en sont l'expression. D'un autre côté, dans le dialogue dialogal et l'herméneutique diatopique, l'altérité, c'est-à-dire l'unicité de chaque culture, joue finalement un rôle essentiel et rend ambiguë la non-dualité elle-même.

⁷⁰⁰ Son travail bénéficie d'une certaine notoriété en Allemagne, autour des cercles universitaires qui développent la philosophie interculturelle.

Après plusieurs années d'études passées à étudier la pensée dialogique de Raimon Panikkar, je la considère comme une source importante de réflexion pour tous ceux qui s'intéressent aux questions au dialogue entre les cultures et les civilisations car il a approché ce problème autant d'un point de vue académique qu'existential, à partir d'une expérience vécue dans toute son authenticité. Panikkar, autant sa pensée que par sa personne, reste un grand inspirateur d'idées , même pour ceux qui n'y adhèrent pas complètement.

Ecole Pratique des Hautes Etudes, Paris
Section des Sciences Religieuses

Univerzita Karlova, Praha
Filozofická fakulta – Ústav Filozofie et Religionistiky

Studijní obor : Filozofie
Studijní program: Filozofie

Marie Kopecká-Verhoeven

**Raimon Panikkar et l'Interculturel. Racines théologiques et environnement
philosophique d'une ontologie relationnelle.**

**Raimon Panikkar and Interculture. Theological basis and Philosophical environment of
one ontology of relation.**

Disertační práce - Doktorát Co-tutelle

Školitelé:

Prof. Claude Langlois, EPHE

Prof. Tomáš Halík, FFUK

2008

**ECOLE PRATIQUE DES HAUTES ETUDES
SECTION DES SCIENCES RELIGIEUSES**

**UNIVERSITE CHARLES DE PRAGUE
FACULTE DE PHILOSOPHIE ET DES LETTRES**

**DOCTORAT EN COTUTELLE
MENTION PHILOSOPHIE**

Marie Kopecka-Verhoeven

**Raimon Panikkar et l'Interculturel. Racines théologiques et environnement
philosophique d'une ontologie relationnelle.**

BIBLIOGRAPHIE

Directeurs de thèse :

Prof. Claude Langlois, EPHE

Prof. Tomas Halik, FFUK

Soutenu le 17 décembre 2008

Membres du Jury :

François Bousquet, Professeur à la Faculté de Théologie et de Sciences Religieuses, Institut catholique de Paris

Tomas Halik, Professeur de l'Université Charles de Prague, Faculté de Philosophie

Yves Labbé, Professeur des Universités, Faculté de Théologie catholique de Strasbourg 2

Claude Langlois, Directeur d'études émérite de l'Ecole pratique des Hautes études.

Pour les références biographiques et bibliographiques, nous avons tout d'abord puisé dans les archives personnelles de Raimon Panikkar. La plupart des références étaient néanmoins récemment publiées et actualisées dans Boada I.(éd.), *La filosofia intercultural de Raimon Panikar*, Barcelona, CETC/Partic, 2004. L'autre source précieuse est le n. 53-54 de la revue *Anthropos* (1985), dédié à Raimon Panikkar.

Eléments biographiques

ETUDES UNIVERSITAIRES

Chimie

1935 : Baccalauréat de Sciences, Université de Barcelone

1941 : Licence de Sciences, Université de Barcelone (cinq cursus dont trois à l'Université de Bonn)

1958 : Doctorat en Sciences, Université de Madrid (deux cursus et thèses doctorales). Thèse doctorale : *Ontonomie de la science. Sur le sens de la science et ses relations avec la philosophie.*

Philosophie

1935 : Baccalauréat de Lettres, Université de Barcelone.

1942 : Licence de Lettres, Université de Madrid (cinq cursus, dont trois à l'Université de Bonn).

1946 : Doctorat en Lettres, Université de Madrid. Thèse doctorale : *Le concept de la nature. Analyse historique et métaphysique d'un concept.*

Théologie

1954 : Licence de Théologie, Université du Latran , Rome (Etudes aussi au séminaire de Madrid)

1961 : Docteur en Théologie, Université Latran, Rome. Thèse doctorale : *Le Christ inconnu de l'hindouisme.*

RECHERCHE

1942-57 : Sur la philosophie de la science.

Directeur de recherche de l'Institut « Luis Vives » de philosophie (CSIC), Madrid

1955-60 : Sur la philosophie de l'Inde.

Universités de Mysore et Varanasi (Chercheur pour le gouvernement de l'Inde)

1964-66 : Continue sa recherche sur la philosophie de l'Inde.

1966-85 : Département de la philosophie comparative de la religion. Harvard et ensuite Université de Californie.

PRIX

- 1935 : « Prix d'Excellence » du Baccalauréat en Sciences et Lettres, Université de Barcelone.
1942 : « Prix d'Excellence » de Licence en Lettres, Université de Madrid.
1946 : « Prix « Menéndez Pelayo » des Humanités pour le livre *Le concept de la nature. Analyse historique et métaphysique d'un concept*, CSIC, Madrid.
1946 : « Prix d'Excellence » du Doctorat en Lettres,
1954 : « Summa cum laude » de Licence en Théologie, Université Latran, Rome
1961 : « Magna cum laude » du Doctorat en Théologie, Université latran, Rome.
« Prix espagnol de littérature 1961 » pour le livre *L'Inde. Gens. Culture. Croyances*.

NOMINATIONS ET CHARGES

- 1944-52 : Vice-directeur et un des trois membres fondateurs de *l'Arbor* (Revue générale de la culture, science et philosophie) CSIC, Madrid.
1947-50 : Secrétaire général du Congrès de philosophie, Barcelone, 1948.
1948-83 : Professeur invité dans plus de 100 universités de pays différents.
1965 : Professeur de la philosophie, culture et religion de l'Inde en différents pays d'Amérique Latine.
Invitation spéciale du gouvernement de l'Inde.
1966 : Délégué au Colloque sur les Études orientales de l'UNESCO, Buenos Aires (Argentine). « Teape lecturer », Université de Cambridge, Angleterre.
1973 : « The William Noble Lecturer », Université de Harvard, Cambridge, Massachusetts.
1974 : Professeur de la philosophie, culture et religion de l'Inde au Mexique, au Venezuela, en Colombie et au Pérou. Invitation spéciale du Council of Cultural Relations.
1975 : « The Cummings Lectureship 1975 », Université de McGill, Montréal, Canada.
1981 : « The Warner Lecture Series 1981 », Saint-Joseph, Minnesota.
1982 : « The Presidential Lecture Series 1982 », Université de Duquesne, Pittsburgh.
« The Fifth Annual Thomas Merton Lecture », Université de Columbia, New York.
1988/1989 : « Gifford Lectures Series 1988/1989 », University of Edimbourg.

Raimon Panikkar est membre du conseil des différentes publications et associations :

Journal of Ecumenical studies (Philadelphia), *Jeevadhara* (Allepey, Inde), *The journal of dharma* (Bangalore), *Concilium* (Nimej), *Classics of western spirituality* (Paulist press, New York), etc.

The Teilhard Centre for the Feature of Man (vice-président), Associazione per lo Sviluppo delle Scienze Religiose in Italia, Institut International de Philosophie (Paris); Wissenschaftliche Gessellschaft für Theologie (Munich) ; Tribunal Permanente de los Pueblos, etc.

PRINCIPALES CHARGES D'ENSEIGNEMENT

1943-45 : Collaborateur avec le département de psychologie, Université de Madrid

1946-51 : Professeur de culture indienne et de cultures comparées, Séminaire Théologique, Madrid

1947-73 : Professeur invité à : Universitat International de Santander, Université Hispano-américaine de la Rábida, Équipe Internationaux de Renaissance Chrétienne, University Pontifical of Pune, etc..

1950-51 : Professeur de sociologie religieuse, Institut de Sciences Sociales "Leon XIII", Madrid

1952-53 : Professeur de philosophie de l'histoire pour les étudiants de toutes les Facultés, Studium Generale, Université de Madrid.

1952-53 : Professeur de sociologie religieuse, Universidad Internacional de Estudios Sociales « Pro Deo », Roma.

1963 : « Libero docente » de philosophie de la religion, Universidad de Roma.

1967-71 : Professeur invité de religions comparées à l'Université de Harvard, Center for the study of World Religions, Cambridge, Massachusetts.

1968 : « Henry Luce visiting professor in world christianity », Union theological Seminary, New York. Professeur d'honneur de United Theological College, Bangalore.

1971-1987 : Professeur de philosophie comparé, de la religion et de l'histoire des religions, Université de Californie, Departement of Religious Studies, Santa Bárbara.

ACTIVITÉ ACADÉMIQUE

Cursus réalisés par R. Panikkar à l'Université de Californie, Santa Barbara, 1972-1986 :

Hiver 1972 : 1) Patterns in comparative Religion. 2) Seminar on Vedic Scriptures.

Printemps 1972 : 1) Introduction to Religion. 2) Religious Myth and Language.

Automne 1972 : 1) Problems in comparative Mysticism. 2) Seminar in Cross-Cultural Religious Anthropology : Methodology. 3) Independent Studies. 4) Seminar in Cross-Cultural Religious Anthropology : Primordial Myths.

Hiver 1973 : 1) The Upanishadic Tradition of India. 2) PhD Dissertation Preparation. 3) Independent Studies.

Printemps 1973 : 1) Seminar in Cross-Cultural Religious Anthropology : Fundamental Symbols. 2) Directed Reading and Research. 3) PhD Dissertation Preparation. 4) The Grand Theories (Extention Course) : Einstein.

Autumne 1973 : Période de recherche en Inde (Varanasi).

Hiver 1974 : 1) Problems in the Philosophy of Religion. 2) Seminar in Cross-Cultural Religious Anthropology. The Hermeneutical Problem in the Contemporary World. 3) PhD Dissertation Preparation.

Printemps 1974 : 1) Problems in Comparative Mysticism – with special reference to Christian Mysticism. 2) Seminar in Major Texts and Figures : Thomas Aquinas with concentration the Summa Contra Gentiles. 3) Group Studies. 4) PhD Dissertation Preparation.

Autumne 1974 : 1) Seminar in Cross-Cultural Religious Anthropology : Phenomenology as Diatopical Method. 2) Seminar in the Sociology of Religion. 3) PhD Dissertation Preparation.

Hiver 1975 : 1) Myths and Symbols of the Sacred : A Study in Primordial Religiousness. 2) Seminar in Cross-Cultural Religious Anthropology : Dialogue and Dialectics. 3) PhD Dissertation Preparation.

Printemps 1975 : 1) Religion and Atheism. 2) Seminar in Cross-Cultural Religious Anthropology : The Symbols of the Ultimate. 3) PhD Dissertation Preparation.

Hiver 1976 : 1) Patterns in Comparative Religion. 2) Seminar on Heidegger and the Problem of a Cross-Cultural Language. 3) PhD Dissertation Preparation.

Printemps 1976 : 1) Religion and Atheism. 2) Seminar on Heidegger and the Problem of Cross-Cultural Language. 3) Independent Studies. 4) PhD Dissertation preparation.

Autumne 1976 : 1) The Christological Problem in the Light of Comparative Religion. 2) Seminar in Cross-Cultural Religious Anthropology : The Name and Symbol of Christ as a Cross-Cultural Problem. 3) PhD Dissertation Preparation.

Hiver 1977 : 1) The Upanishadic Tradition of India. 2) Seminar on Vedic Scriptures. 3) PhD Dissertation Preparation. *Autumne 1977* : 1) Patterns in Comparative Religions. 2) Seminar on Semantics oin Religious Pluralism : The Problem of the Name. 3) PhD Dissertation Preparation. 4) Independent Studies. 5) Directed Reading and Research.

Printemps 1978 : 1) “Aum” in the Upanishads. 2) Seminar in Major Texts and Figures : De pace fidei by Nicholas of Cusa. 3) Directed Reading and Research. 4) MA-PhD. Exam. Independent Studies. 5) Dissertation Preparation.

Autumne 1978 : The Upanishadic Tradition of India. 2) Seminar on Vedic Scriptures.

Autumne 1980 : 1) Religion and Liberation. 2) Seminar in Cross-Cultural Religious Anthropology. 3) Dissertation Preparation.

Hiver 1981 : 1) Senior Seminar : The Nature of Religious Studies. 2) The Nature of Contemplative Studies. 3) Directed Reading and Research. 4) Dissertation Preparation.

Printemps 1981 : 1) Independent Studies. 2) Seminar in Major Texts and Figures : Meister Eckhart. 3) Dissertation Preparation.

Hiver 1982 : 1) Dimensions of Christianity (en collaboration avec le professeur N. Smart). 2) Seminar in Cross-Cultural Religious Anthropology : Dimensions of Religion. 3) Director of the Colloquio of Religious Studies Department. 4) Dissertation Preparation.

Autumne 1982 : 1) Religion, Revolution and Peace. 2) Seminar : The Encounter of Religions : The Notion of Peace. 3) Dissertation Preparation.

Hiver 1983 : 1) Religion, Revolution and Peace. 2) Séminaire : The Encounter of Religions : The Notion of Peace. 3) Dissertation Preparation.

Hiver 1984 : 1) Technological Employment, Scientific Responsibility and the Arms Race. 2) Encounter of Religions, Seminar on Cross-Cultural Approaches to Peace. 3) Dissertations Preparation.

Autumne 1984 : 1) Seminar in Cross-Cultural Religious Anthropology : Some Fundamental Transcultural Symbols. 2) Dissertations Preparation.

Autumne 1985 : 1) Patterns in Comparative Religion : Ecounter of Spiritualities. 2) Seminar : Spirituality and Politics : Theologies of Liberation. 3) Dissertations Preparation.

Hiver 1986 : 1) Human Liberation and Technology. 2) Dissertations Preparation.

Printemps 1986 : 1) 2) Seminar : Major Texts and Figures : The Nature of Technology. 3) Dissertations Preparation.

Thèses doctorales

Il a dirigé une vingtaine de thèses doctorales, principalement aux Etats-Unis., d'universitaires du monde entier.

CONFÉRENCES

R. Panikkar a donné de nombreuses conférences dans presque tous les continents et dans six ou sept langues distinctes. Il a mentionné de mémoire les universités où il a tenu une ou plusieurs conférences pour la rédaction de son parcours biographique dans le journal *Anthropos*, n° 53-54, 1985 :

- Barcelona, Madrid, Oviedo, Granada, Sevilla, Valencia, Valladolid, Salamanca, Santiago, Zaragoza.
- Paris, Toulouse, Lyon, Marseille.
- Bruxelles, Namur, Liège, Louvain
- Bonn, Cologne, Frankfurt, Mainz, Heidelberg, Freiburg, Stuttgart, Munich, Münster, Düsseldorf, Bremen.
- Zurich, Basel, Bern, Friburg, Amsterdam.
- Vienne, Salzburg, Graz, Innsbruck.
- Warsovie.
- Zagorsk.
- Turin, Milan, Bologne, Florence, Rome, Perugia, Venise, Naples, Palermo.
- Athènes, Tesalonica.
- Estocolmo, Arhus, Copenhague, Oslo.
- Londres, Oxford, Cambridge, Birmingham, Leeds, Edimburg, Bristol, coventry, Lancaster, Manchester.
- Dublin.
- Istanbul.
- Beirut, Bagdad, Teheran, Mashad, Jerusalem, Caire.
- Dakar.
- New Delhi, Delhi, Srinagar, Mysore, Varanasi, Allahabad, Lucknow, Jaipur, Bhopal, Nagpur, Calcuta, Bombay, Sagar, Alighar, Madrás, Trvandrum, Cochin, Bangalore, Hyderabad, Vishakhapatnam, Madurai, Alwaye.
- Rangún, Saigón, Bonkok, Pnom Penh, Manila, Hong Kong.
- Tokyo, Kyoto, Hiroshima, Sidney, Melbourne, Canberra, Christchurch.
- Quebec, Ottawa, Montreal, Toronto, Hamilton.
- Cambridge, Boston, New York, Worcester, Amherst, Rochester, Chicago, Notre Dame, Mariknoll, Sn Francisco, California, Houston, Dallas, St. Louis, St. Paul, Denver, San José, Stockton, Los Angeles, Seattle, Nasville, Ann Arbor.
- Mexique, Monterrey, San José de Costa Rica, Medellin, Bogota, Caracas, Recife, Salvador do Bahia, Rio de Janeiro, Sao Paolo, Lima, Buenos Aires, Mar del Plata, Asunción, Montevideo, Santiago de Chille, Valpariso

Par ailleurs beaucoup de conférences ont été prononcées dans des lieux d'enseignement non universitaires, tels que des académies, instituts ou associations.

Ouvrages et traductions de R. PANIKKAR (actualisés en 2004)

I. *F. H. Jacobi y la filosofía del sentimiento*
Buenos Aires, Sapientia, 1948.

II. *El concepto de naturaleza. Análisis histórico y metafísico de un concepto*
Madrid, CSIC, 1951 (Premio "Menéndez Pelayo" 1942)
(2ème éd. revue, Madrid (CSIC) 1972)

III. *La India. Gente, cultura y creencias*
Madrid, Rialp, 1960 (Premio Nacional de Literatura 1961).

2 - *Lettre sur l'Inde*, Tournai, Casterman, 1963

3 - *L'India. Popolazione cultura e credenze*, Brescia, Morcelliana, 1964

IV. *Patriotismo y cristiandad.*
Madrid, Rialp, 1961

V. *Autonomía de la ciencia. Sobre el sentido de la ciencia y sus relaciones con la filosofía*
Madrid, Gredos, 1963

VI. *Humanismo y Cruz.*
Madrid, Rialp, 1963

VII. *L'incontro delle religioni nel mondo contemporaneo. Morfosociologia dell'ecumenismo*
Roma, Edizioni Internazionali Sociali, 1963

VIII. *Die vielen Götter und der eine Herr. Beiträge zum ökumenischen Gespräch der Weltreligionen*
Weilheim/Obb. , O. W. Barth, 1963

2- *Los dioses y el Señor*, Buenos Aires (Columba) 1967

IX. *Religion and Religions.* [pro manuscripto]

2- *Religione e Religioni. Concordanza funzionale, essenziale ed esistenziale delle religioni.*
Studio filosofico sulla natura storica e dinamica della religione. Presentazione del Card.
Franz König, Brescia, Morcelliana, 1964

3 - *Religión religiones*, Madrid, Gredos, 1965

4- *Religionen und die Religion*, München, Max Hueber, 1965

X. -*The Unknown Christ of Hinduism. Towards an Ecumenical Christophany*
Edition révisée et élargie, London, DLT, 1981 (Maryknoll, Orbis, 1981; Bangalore
ATC, 1982, 1998)

2- *The Unknown Christ of Hinduism*, London, DLT, 1964. (Réédité en 1968 & 1977)

3- *Christus der Unbekannte im Hinduismus.* Mit einem Geleitwort von Utto Karrer.
Luzern, Räber, 1965

4- *El Cristo desconocido del hinduismo*, Madrid , Marova; Barcelona, Fontanella, 1970

- 5- *Le Christ et l'Hindouisme. Une présence cachée*, Paris (Centurion) 1972
- 6- *Il Cristo sconosciuto dell'induismo*, Milano, Vita e Pensiero, 1975
- 7- *Der unbekante Christus im Hinduismus*, Mainz, Grünewald, 1986; 1990
- 8- *El Cristo desconocido del hinduismo*, Madrid, Grupo Libro 88, 1994

XI- *Le mystère du culte dans l'hindouisme et le christianisme*.
Paris, Cerf, 1970

2- *Kultmysterium in Hinduismus und Christentum. Ein Beitrag zur vergleichenden Religionstheologie*
Freiburg, München, Alber, 1964

XII- *Maya e Apocalisse. L'incontro dell'induismo e del cristianesimo*
Roma, Abete, 1966

2- *Misterio y revelación. Hinduismo y cristianismo: encuentro de dos culturas*.
Madrid, Marova, 1971

XIII- *Kerygma und Indien. Zur heilsgeschichtlichen Problematik der christlichen Begegnung mit Indien*
Vorwort von Hans-Werner Bartsch, Hamburg, Reich, 1967

XIV - *Indian Letters*. [pro manuscripto]

2- *Offenbarun und Verkündigung. Indische Briefe*, Freiburg, Herder, 1967

XV - *Técnica y tiempo*
Buenos Aires, Columba, 1967

XVI - *La gioia pasquale*
Vicenza, La Locusta, 1968

2- *La joia pasqual*. Pròleg de Lluís Duch, Montserrat, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 1988

XVII- *L'homme qui devient Dieu. La foi dimension constitutive de l'homme*
Introduction d'Enrico Castelli, Paris, Aubier, 1970

XVIII- *La presenza de Dio*
Vicenza, La Locusta, 1970

XIX - *El silencio del Buddha. Una introducción al ateísmo religioso*
Madrid, Siruela, 1996 (Nouvelle édition retravaillée et complétée en 1999)

2- *El silencio del Dios. Un mensaje del Buddha al mundo actual. Contribución al estudio del ateísmo religioso*, Madrid, Guadiana, 1970

3- *Il silenzio di Dio: La risposta del Buddha*, Roma, Borla, 1985

4- *The Silence of God. The Answer of the Buddha*, Maryknoll, New York, Orbis, 1989

- 5- *Gottes Schweigen. Die Antwort des Buddha für unsere Zeit*, München, Kösel, 1992.
(Frankfurt am M., Fischer, 1996) [Taschenbuch]
- 6- *Le silence du Bouddha. Une introduction à l'athéisme religieux*, Paris, Actes Sud, 2006

XX.- *Dimensioni mariane della vita*
Vicenza, La Locusta, 1972

XXI-*Cometas. Fragmentos de un diario espiritual de la posguerra*
Prólogo por Carlos Castro Cubells, Madrid, Euramérica, 1972

XXII-*Culto y secularización. Apuntes para una antropología litúrgica*
Madrid, Marova, 1979 (Edition retravaillée)

2- *Le culte et l'homme séculier. Essai sur la nature liturgique de l'homme. La sécularisation, phénomène majeur de notre temps. Le culte, fait évident de tous les temps. Contribution à une anthropologie intégrale*, Paris, Seuil, 1976

3- *Worship and Secular Man. An essay on the liturgical nature of Man, considering Secularisation as a major phenomenon of our time and Worship as an apparent fact of all times. A study towards an integral anthropology*, London, DLT & New York, Orbis, 1973, Reprinted 1975

XXIII - *La Trinidad - Una experiencia humana primordial*
Madrid, Siruela, 1998

2- *La Trinitat - Experiència humana primordial*, Barcelona, Empúries, 1998

3- *La Trinidad y la experiencia religiosa*, Barcelona, Obelisco, 1989.

4- *The Trinity and world Religions. Icon, Person, Mystery*, Foreword by M. M. Thomas.
Bangalore, CISRS, Madras, CLS, 1970

5- *The Trinity and the Religious Experience of Man. Icon, Person, Mystery*, (2ième éd. élargie)
London, DLT, 1973 (réédité London, DLT & New York, Orbis, 1975)

6- *Trinità ed esperienza religiosa dell'uomo*, Assisi, Citadella, 1989

7- *Trinität. Über das Zentrum menschlicher Erfahrung*, München, Kösel, 1993

8- *Trojice. O mystické sounáležitosti mezi lidmi*, Praha, Cesta, 1999

9- *La Trinité. Une expérience humaine primordiale*, Paris, Cerf, 2003

XXIV - *Suiritualità Indù. Lineamenti*
Brescia, Morcelliana, 1975

XXV - *The Vedic Experience. Mantramañjarî. An Anthology of the Vedas for Modern Man and Contemporary Celebration*

Berkeley, University of California & London, DLT, 1977 (2ème éd., Pondicherry, All India Books, 1983) (3ème éd. indian ed. Delhi, Motilal Banarsidass, 1989; 1994; 1997)

XXVI. - *The Intrareligious Dialogue*

New York (Paulist) 1978; reprint Bangalore (ATC) 1984 (Edition corrigé et élargie à New York, Paulist, 1999)

2- *Le dialogue intrareligieux*, Paris, Aubier, 1985

3- *Religie Swiata W Dialogu*, Warszawa, Instytut Wydawniczy PAX, 1986

4-*Il dialogo intrareligioso*, Assisi, Cittadella, 1988
5-*Der neue religiöse Weg. Im Dialog der Religionen leben*, München, Kösel, 1990
6- [En langue indonesienne]

XXVII- *Myth, Faith and Hermeneutics*, New York (Paulist) 1978
(réédité à Bangalore, ATC, 1983)

2- *Rückkehr zum Mythos*, Frankfurt, Insel, 1985 ; 1990; 1992
3- *Mito, Fede ed Ermeneutica. Il triplice velo della realtà*, Milano, Jaca, Book, 200

XXVIII. - *Blessed Simplicity. The Monk as Universal Archetype*
With contributions by E. Cousins, C. Tholens, M. Dardenne, A. Veilleux, - M.B. Pennington
& P. Soleri, New York, Seabury, 1982

2- *Benaurada senzillesa*, Barcelona, Llar del Llibre, 1988
3- *Den Mönch in sich entdecken*, München, Küsel, 1989
4- *La sfida di scoprirsi monaco*, Assisi, Cittadella, 1991
5- *Elogio de la sencillez*, Estepa, Verbo Divino, 1993
6- *Éloge du simple*, Paris, Albin Michel, 1995

XXIX.- *La torre di Babele. Pace e pluralismo*
San Domenico di Fiesole, Cultura della Pace, 1990

XXX.- *Sobre el diálogo intercultural*
Traduction et présentation de J.R. López de la Osa, Salamanca, San Esteban, 1990

XXXI.- *Der Weisheit eine Wohnung bereiten*
München, Kösel, 1991

2- *A Dwelling Place for Wisdom*, Louisville, Westminster / John Knox, 1993 (réédité à Delhi, Motilal Banarsidass, 1995)
3- *Saggezza stile di vita*, San Domenico di Fiesole (Cultura Bella pace) 1993.
4- *Invitació a la saviesa*, Barcelona (Proa) 1997, 11a. ed. 1999, (ed. Columna, Proa) 1998
5- *Waar Wijsheid woont*, Deventer {Ankh-Hermes) 1997
6- *Invitación a la Sabiduría*, Madrid (Espasa Calpe) 1998; 1999 (édition révisée)
(Barcelona, Círculo de Lectores, 1999)(Barcelona, Espasa Bolsillo, 1999)

XXXII- *La nova innocència*
Barcelona, Proa, 1998 (édition complétée)

2- *La nueva inocencia*, Estella, Verbo Divino, 1993 (2éd. 1999)
3- *La nova innocència I. Llampecs blancs*, Barcelona, Liar del llibre, 1991 (Col·lecció Vivarium) [prima pars].
4- *La nuova innocenza I. Il lampi bianchi*, Milano, CENS, 1993
5- *La nova innocència II. Llampecs vermells*, Barcelona, Liar del llibre, 1994 (Col·lecció Vivarium) [secunda pars]
6- *La nuova innocenza II. I lampi rossi*, Milano, CENS, 1994

7- *La nuova innocenza III. Lampi azzurri*, Sotto il Monte, Servitium, 1996

XXXIII- *La intuición cosmoteándrica. Las tres dimensiones de la realidad*
Madrid, Trotta, 1999

2- *The Cosmotheandric Experience, Emerging Religious Consciousness*. Edited with introduction by Scott Eastham, Maryknoll, Orbis, 1993 (First Indian Edition, Delhi, Motilal Banarsidass, 1998)

3- *Der Dreiklang der Wirklichkeit. Die kosmotheandrische Offenbarung*, Salzburg, Anton Pustet, 1995

XXXIV.- *Ecosofia: la nuova sagesza - per una spiritualità della terra*.
Assisi, Cittadella, 1993

2- *Ecosofia - Para una espiritualidad de la tierra*, Madrid, San Pablo, 1994

XXXV.- *Paz y desarme cultural*
Santander, Sal Terrae, 1993 (2ième éd. corrigé, Madrid, Espasa Calpe, 2002)

2- *Cultural Disarmament. The Way to Peace*, Louisville, Westminster/John Knox, 1995

3- *Culture Disarmament. The Way to Peace* (en chinois), Hangzhon, Sichuan People's Publishing House, 1999

4- *Paix et désarmement culturel*, Paris, Actes Sud, 2008

XXXVI - *Iconos del misterio: La experiencia de Dios*
Barcelona, Península, 1998 (3ième éd. corrigée et commentée, Barcelona, Peninsula, 2001)

2- *Les icones del misteri: L'exerència de Déu*, Barcelona, Ed. 62, 1998

3- *La experiencia de Dios* (edición imperfecta), Madrid, PPC, 1994

4 - *L'esperienza di Dio*, Brescia, Queriniana, 1998

XXXVII.- *La pienezza dell'uomo. Una cristofania*
Milano, Jaca Book, 1999

2 - *La plenitud del hombre*, Madrid, Siruela, 1999

3 - *Cristofania*, Bologna, EDB, 1994

XXXVIII.- *Meinen wir denselben Gott?. Ein Streitgespräch Pinchas Lápide und Raimon Panikkar*
München, Kösel, 1994

2- *Minime tehoz Boha?*, Praha, Vysehrad, 2003

XXXIX.- *La experiencia filosófica de la India*
Madrid, Trotta, 1997

2- *L'esperienza filosofica dell'India*, Assisi, Cittadella Editrice, 2001

XL.- *El espíritu de la política. Homo politicus*

Barcelona, Península, 1999

2 - *L'esperit de la política*, Barcelona, Edicions 62, 1999

3 - *Il "daimôn" della politica agonia e speranza*, Bologna, EDB, 1995

XLI. - *Invisible Harmony. Essays on Contemplation Responsibility*

Edited by Harry James Cargas, Minneapolis, Fortress, 1995

XLII- *Entre Dieu et le cosmos . Entretiens avec Gwendoline Jarczyk.*

Paris, Albin Michel, 1998

XLIII- *El mundanal silencio*

Madrid (Martínez Roca) 1999 [Premio Espiritualidad 1999] (2ième éd. corrigée, Barcelona, Circulo de Lectores, 2000)

XLIV.- *Gott Mensch und Welt. Die Drei-Einheit der Wirklichkeit*

Herausgegeben von Roland R Ropers, Petersberg (Deutschland), Via Nova, 1999

XLV.- *I fondamenti della democrazia. Forza debolezza limite*

Introduzione di A.Rossi, Roma, Edizioni Lavoro, 2000

XLVI.- *Das Abenteuer Wirklichkeit. Gespräche über die geistige Transformation. Geführt mit Constantin von Barloewen und Axel Matthes*

Herausgegeben von Bettina Baumer, München, Mathes/Seitz, 2000

XLVII.- *L'Incontro indispensabile: Dialogo delle Religioni*

Prefazioni di P.F. de Béthune OSB, Milano, Jaca Book, 2001

2- *El dialèg indispensable. Pau entre religions*, Barcelona, Edicions 62, 2003

3- *L'inévitable dialogue: Dieu, Yahweh, Allah, Bouddha.....* Paris, Le relié, 2003
(2ième éd. revue et argumentée , Paris, Ed du Rélié, 2008)

XLVIII. *Pace e interculturalità. Una riflessione filosofica*

Milano, Jaca Book, 2002

2- *Pau i interculturalitat. Una reflexio filosofica*, Barcelona, Proa, 2004

LIX. *Iniziazione ai Veda. Da i Veda Mantramanjari.*

(Il s'agit du résumé de 112p. de son livre *The Vedic Experience. Mantramañjarî. An Anthology of the Vedas for Modern Man and Contemporary Celebration* (XXV.)
Gorle, BG Servitium, 2003

2- *Iniciation aux Vêda*, Paris, Actes Sud, 2003

Articles et autres textes de Raimon Panikkar (selectionnés par l'auteur)

1942

"Investigación. En torno a un discurso"
Revista de Filosofía, Madrid, I, 2-3, pp. 389-398.

"El director espiritual de los estudiantes"
Actas de la Asamblea Balmesiana, Barcelona, Balmesiana, pp. 52-54.

1944

"Los productos químicos: su intervención en la curtición de las pieles"
Piel, Madrid, I, 9/10, pp. 11-16.

1946

"El sentido químico de la industria de la piel"
Piel, Madrid, III, 29, pp. 11-16.

1947

"Max Planck (1858-1947)"
Arbor, Madrid, 24, pp. 387-406.

1952

"La Virgen María"
Prefacio a J. Guitton, *La Virgen María*, Madrid, Rialp, pp. 7-48.

"El pan de cada día"
Prefacio a G. Thibon, *El pan de cada día*, Madrid, Rialp, [4a edición 1962], pp. 13-25.

1952

"Sind die Katholiken katholisch? Das Corpus Christi und seine Glieder"
Wort und Wahrheit, Freiburg, VII, 9, pp. 649-655.

1955

"Freiheit und Gewissen"
Neues Abendland, München, X, 1, pp. 25-32.

1956

"Sur l'anthropologie du prochain"
Actes du VIII^e Congrès des Sociétés de Philosophie de la langue française. *L'homme et son prochain*, Paris, PUF, pp. 228-231.

1961

"Pluralismus, Toleranz und Christenheit"

Pluralismus, Toleranz und Christenheit, Nürnberg, Abendländische Akademie, pp. 117-142.

"La Misa como 'consecratio temporis'. La tempiternidad"

Sanctum Sacrificium, Zaragoza [V Congreso Eucarístico Nacional], pp. 75-93.

1962

"Forme e crisi delta spiritualità contemporanea"

Studi Cattolici, Roma, VI, 33, pp. 5-19.

1963

"Espiritu religioso del pueblo castellano"

Nuestro Tiempo, Pamplona, 111, pp. 3-16.

"La confidencia. Análisis de un sentimiento"

Revista de Filosofía, Madrid, XXII, 84-85, pp. 43-62.

"Una consideración teológica sobre los medios de comunicación social"

Atlántida, Madrid, I, 4, pp. 435-441.

"Europa und die Frage nach der kulturellen Einheit der Menschheit"

Das europäische Erbe in der heutigen Welt, Nürnberg, Abendländische Akademie, pp. 9-36.

1966

"Filosofia e scienza. Problemi e rapporti di due significative espressioni della cultura contemporanea *Civiltà delle Macchine*, Roma, 1, pp. 19-30.[In un dibattito con la partecipazione di P. Caldirola, E. Paci, e R. Panikkar]

"La Chiesa e le religioni del mondo"

Humanitas, Brescia, pp. 168-173.

1967

"Dialogue between Ian and Ray: Is Jesus Christ unique?"

Theoria to Theory, Cambridge, I, pp. 127-137.

1968

"Ogni autentica religione vía di salvezza"

Incontro tra le religioni, Roma (Mondadori), pp. 107-124.

1969

" The People of God and the Cities of Man"
People and Cities, ed. Stephen Verney, London, Collins, Fontana Books, pp. 190-221.

1970

"Je crois", *Parole et Mission*, Paris, 50, pp. 258-260.

"Menneskehedens enhed, menneskehedens splittelse"
Nordisk Missions-Tidsskrift, Copenhagen, II, 81, pp. 92-98.

"Die Zukunft kommt nicht später"
Vom Sinn der Tradition. Hrsg. L. Reinisch, München, Beck, pp. 53-64.

"Cristianismo y culturas"
Diccionario Salvat, vol. III, Barcelona, Salvat , pp. 125-126.

1971

"The Relation of the Gospels to Hindu Culture and Religion"
Jesus and Man's Hope, Pittsburg, II, Pittsburg Theological Seminary, pp. 247-261.

"Il messaggio dell'India di ieri al mondo di oggi"
Filosofia, Torino, XXII, 1, pp. 3-28.

1971

„Philosophy of religion in the Contemporary Encounter of Cultures“
Contemporary Philosophy: A Survey, ed. R. Klibansky, Firenze, La Nuova Italia Editrice, pp. 221-242

„Indology as a Cross-Cultural Catalyst“
Numen, Amsterdam, XVIII, 3, pp. 173-179

1972

“Salvation in Christ: Concreteness and Universality, the Supername“
Tantur, Jerusalem, (Inaugural Lecture at the Ecumenical Institute of Advanced Theological Study), pp. 1-81.

“Super hanc petram“ Due principi ecclesiologici: la roccia e le chiavi“
Legge e Vangelo. Discussione su una legge fondamentale per la Chiesa, Brescia (Paideia), pp. 135-145.

1973

"Monólogo con Vicente Fatone"
Obras Completas de Vicente Fatone, Buenos Aires, Sudamericana, II, pp. 7-16.

"Common Patterns of Eastern and Western Scholasticism"
Diogenes, Firenze, 83, pp. 103-113.

1974

"Toward a Typology of Time and Temporality in the Ancient Indian Tradition"
Philosophy East & West, Honolulu, XXIV, 2, pp. 161-164.

"The Hindu Ecclesial Consciousness. Some Ecclesiological Reflections"
Jeevadhara, Kottayam, 21, pp. 199-205.

"Have 'Religions' the Monopoly on Religion?"
Journal of Ecumenical Studies, Philadelphia, XI, 3, pp. 515-517.

"The Silence of the Word: Non-dualistic Polarities"
Cross-Currents, New York, XXIV, 2-3, pp. 154-171.

1975

"El presente tempiterno. Una apostilla a la historia de la salvación y a la teología de la liberación" *Teología y mundo contemporáneo. Homenaje a Karl Rahner*, ed. A. Vargas-Machuca, Madrid Ediciones Cristiandad, pp. 133-175.

"Temps et histoire dans la tradition de l'Inde"
Les Cultures et le Temps, Paris (Unesco & Payot), pp. 73-101.

"Verstehen als Überzeugtsein"
Neue Anthropologie, VII, Philosophische ,Antropologie. Hrsg. von H-G. Gadamer & P. Vogler, Stuttgart, Thieme, pp. 132-167.

"Seed-Thoughts in Cross-Cultural Studies"
Monchanin, Montreal, VIII, 50, pp. 1-73.

"Le temps circulaire: Temporisation et temporalité"
Temporalité et Aliénation, ed. E. Castelli, Paris, Aubier , pp. 207-246.

"Some Notes on Syncretism and Eclecticism Related to the Growth of Human Consciousness"
Religious Syncretism in Antiquity. Essays in Conversation with Geo Widengren, ed. B. Pearson, Missoula, Scholars Press, pp. 47-62.

" Un mythe naissant"
Introduction à J.Langlais, *Le Bouddha et les deux bouddhismes*, Montréal, Fides , pp. 9-15.

"Singularity and Individuality. The Double Principie of Individuation"
Revue Internationale de Philosophie, Bruxelles, CXI/CXII, 1-2, pp. 141-166.

1976

"La sécularisation de l'herméneutique. Le cas du Christ: " fils de l'homme et fils de Dieu"
Herméneutique de la sécularisation, ed. E. Castelli, Paris (Aubier), pp. 213-248.

1977

"La philosophie de la religion devant le pluralisme philosophique et la pluralité, des religions"
La philosophie de la religion. L'herméneutique de la philosophie de la religion, ed. E. Castelli, Paris, Aubier, pp. 193-201.

"Social Ministry and Ministry of Word and Worship (Some Considerations from the Asian Background)" *Ministries in the Church*, Hong Kong, Feb-March, pp. 1-20.

"The Time of Death: The Death of Time. An Indian Reflection"
La réflexion sur la mort - 2e Symposium International de Philosophie, Athènes, Ecole Libre de Philosophie 'Pléton', pp. 102-120.

"Eine unvollendete Symphonie"
Erinnerung an Martin Heidegger. Hrsg. G. Neske, Pfullingen, Neske, pp. 173-178.

"Creation and Nothingness. Creation: ex nihilo sed non in nihilum. Nothingness: ad quem sed non a quo" *Theologische Zeitschrift*. Volume in honour of Professor Fritz Buri, Basel, 33, pp. 344-352.

1978

"Religion ou Politique? Y a-t-il une solution au dilemme de l'Occident?"
Religione e Politica, ed. M. M. Olivetti (Archivio di Filosofia), Padova (CEDAM), pp. 73-82.

"Time and Sacrifice. The Sacrifice of Time and the Ritual of Modernity"
The Study of Time III, ed. J. T. Fraser, New York, (Springer), pp. 683-727.

"The Texture of a Text: in Response to Paul Ricoeur"
Point of Contact, New York, II, 1, pp. 51-64.

"The Vitality and Role of Indian Philosophy Today"
Indian Philosophical Quarterly, Poona, V, 4, pp. 673-692.

"'Gedankenfreie' Meditation oder seinerfüllte Gelassenheit?"
Munen Muso. Ungegenständliche Meditation. Festschrift für Hugo M. Enomiya-Lassalle. Hrsg. G. Stachel, Mainz, Grünewald, pp. 309-316.

"The Bostonian Verities: A Comment on the Boston Affirmations"
Andover Newton Quarterly, Andover, XVIII, 3, pp. 145-153.

1979

"Rtatattva: A Preface to a Hindu-Christian Theology"
Jeevadhara, Kottayam, IX, 49, pp. 6-63.

"Church and Hinduism"

New Catholic Encyclopedia. Supplement: Change in the Church, 17, ed. The Catholic University of America, Washington & New York, Book Company, pp. 257-259.

"You are Witnesses of This: A Dialogue with B. Barnhart and D. Nicholl, a Symposium"
Holy Trinity Monastery, Santa Cruz, pp. 1-45.

"La religión del futuro o la crisis del concepto de religión -la religiosidad humana"
Civiltà delle Macchine, Roma, XXVII, 4-6, pp. 82-91.

1980

"Words and Terms"

Esistenza. Mito. Ermeneutica (Scritti per Enrico Castelli), ed. M. M. Olivetti (Archivio di Filosofia), Padova, CEDAM, II, pp. 117-133.

"Hermeneutics of Comparative religion: Paradigms and Models"
Journal of Dharma, Bangalore, V, 1, pp. 38-51.

"Aporias in the Comparative Philosophy of Religion"

Man and World, The Hague/Boston/London, XIII, 3-4, pp. 357-383.

1981

"Indian Theology: A Theological Mutation"

Theologizing in India, eds. M. Amaladoss, T. K. John, G. Gispert-Sauch, Bangalore (TPI), pp. 23-42.

"L'eau et la mort. Réflexion interculturelle sur une métaphore"

Filosofia e religione di fronte alla morte, ed. M. M. Olivetti (Archivio di Filosofia), Padova, CEDAM, pp. 481-502.

"Man and Religion: a Dialogue with Panikkar"

Jeevadhara, Kottayam, XI, 61, pp. 5-32.

"Athens or Jerusalem? Philosophy or Religion?"

Logos, Santa Clara, II, pp. 21-39.

"Per una lettura transculturale del simbolo"

Quaderni di psicoterapia infantile, Roma, Borla, 5, pp. 53-91. [Dibattito pp. 113-123]

1982

"El círculo: sólo si el tiempo es circular vale la pena romperlo"

Octavio Paz, ed. Pere Gimferrer, Madrid (Taurus), pp. 215-222.

"Sobre l'hinduisme i el cristianisme: Una qüestió de vida cristiana"

Questions de vida cristiana, Montserrat, 114, pp. 54-72.

"Alternative a la culture moderne"
Interculture, Montréal, 77, pp. 5-25.

"Letter to Abhishiktananda - On Eastern-Western Monasticism"
Studies in Formative Spirituality, Pittsburg, III, 3, pp. 427-451.

1983

"Regard sur l'avenir de la Mission"
Bulletin de l'Entraide missionnaire, Montréal, XXV, 3, pp. 137-147.

"Per un Dialogo delle Civiltà".
Dibattito tenutosi a Città di Castello il 22-IX-1983, Città di Castello, Centro Studi L'altrapagina, 28 pp. (Pro manuscripto)

"La vocation humaine est fondamentalement religieuse. Rencontre avec R. Panikkar"
Nouveau Dialogue, Montréal, 51, pp. 3-11.

"Prefazione"
Liberaci dal male. Male e viedi liberazione nelle religioni. Atti del V Semanari Teologico-Missionario su "liberaci dal Male", Città di Castello. Bologna, La Nuova Stampa, pp. 7-19.

1984

"The Dialogical Dialogue"
The World's Religious Traditions. "Current Perspectives in Religious Studies". Essays in honour of Wilfred Cantwell Smith, ed. F. Whaling, Edinburgh, T. & T. Clark, pp. 201-221.

"Religious Pluralism: The Metaphysical Challenge"
Religious Pluralism, Boston, V, pp. 97-115.

"Sein und Nichts. Fragender Durchblick auf die entfaltete Problematik"
Sein und Nichts in der abendländischen Mystik. Hrsg. W. Stolz, Freiburg/Basel/Wien (Herder), pp. 107-123.

"L'émancipation de la technologie"
Interculture, Montréal, 85, pp. 22-37.

"The Destiny of Technological Civilization: An Ancient Buddhist Legend: Romavisaya"
Alternatives, New York & Delhi, X, 2, pp. 237-253.

"Yama: A Myth of the Primordial Man"
Journal of Indo-European Studies. Essays in memory of Karl Kerényi, ed. E. C. Polomé, Washington Monograph Series, 4, pp. 28-38.

1985

"Der Mensch, ein trinitarisches Mysterium"
Die Verantwortung des Menschen für eine bewohnbare Welt im Christentum Hinduismus und

Buddhismus. Hrsg. R. Panikkar und W. Strolz, Freiburg, Herder, pp. 147-190.

"Présentation. Un traité de spiritualité"

Préface to N. Shântâ, *La voie Jaina: histoire spiritualité, vie des ascètes pèlerines de l'Inde*, Paris, OEIL, pp.17-32.

"The Harmony of the Vedic World"

Foreword to J. Miller, *The Vision of the Cosmic Order in the Vedas*, London, Routledge, Kegan and Paul, pp. 11-19.

"Cultural Disarmament: a Research with R. Panikkar (R. Rapp)"

Interculture, Montréal, 89, pp. 14-33.

"Hinduism and Christ"

In Spirit and in Truth (Essays dedicated to Fr. Ignatius Hirudayan), ed. Viyagappa, Madras, Aikiya Alayam, pp. 112-122.

"La Vocación humana es fundamentalmente religiosa"

Anthropos, Barcelona, 53/54, pp. 16-22.

1986

"La montée vers le fond"

Préface à H. Le Saux (Abhishitânanda), *La montée au fond du coeur. Le journal intime du moine chrétien- Sannyâsi hindou*, Paris, CEIL, pp. 1-27.

"The Threefold Linguistic Intrasubjectivity"

Intersoggettività Socialità Religione, ed. M. M. Olivetti, Roma (Archivio di Filosofia), LIV, 1/3, PP- 593-606.

"Medicina y Religión"

Jano, Madrid, XXI, 737, pp. 12-48.

"Religiöse Eintracht als Ziel"

Einführung zum Ramon Llull Buch vom Heiden und drei Weisen. Freiburg (Herder), pp. 10-18.

"Verità - Errore - Bugia - Esperienza Psicoanalitica"

Quaderni di psicoterapia infantile, Roma, (Borla), 13, pp. 14-110.

1987

"Theology as Theopraxis"

Socio-Cultural Analysis in Theologizing, ed. K. Pathil, C. M. I. (X Annual Meeting of the ITA, Bangalore, 28-31 Dec., 1986), Bangalore, ITA, pp. 162-169.

"Theomythia and Theology: Mythos and Logos"

Festschrift für Walter Strolz, Nov., pp. 251-257.

"The Challenge of Religious Studies to the Issues of Our Times"

Foreword to S. Eastham, Nucleus. *Reconnecting Science and Religion in the Nuclear Age*, Santa Fe, New Mexico, Beard & Co. , pp. XII-XXXVIII.

"The Jordan, The Tiber and the Ganges. Three Kairological Moments of Christic Self-Consciousness"

The Myth of Christian Uniqueness. "Toward Pluralistic Theology of Religions", eds. J. Hick and P. F. Knitter, Maryknoll, Orbis, pp. 89-116.

"Deity"

The Encyclopedia of Religion, ed. M. Elude, New York, McMillan, vol. IV, pp. 264-276.

1988

"Antinomias entre la cosmología moderna y las cosmologías tradicionales"

Entwicklung zur Menschlichkeit durch Begegnung westlicher und östlicher Kultur. Akten des IV. Interkontinentalen Kolloquiums zur philosophischen In-sistenzanthropologie 1-6 September 1986 an der Universität Bamberg. Hrsg. von H. Beck und I. Quiles, Frankfurt am Main, Lang, pp. 213-219.

"The Unknown Knower"

Réflexions sur la liberté humaine. Gedanken zur menschlichen Freiheit. Concepts of Human Freedom. Festschrift in Honour of André Mercier on the Occasion of his 75th Birthday, ed. M. Svilar, Berne, Lang, pp. 133-159.

"Chosenness and Universality: Can Christians Claim Both?"

Cross Currents, New York, 3, pp. 309-324.

"Instead of a Foreword: An Open Letter"

D. Veliath, *Theological Approach and Understanding of Religions. "Jean Danielou and Raimundo Panikkar Study in Contrast"*, Bangalore, Kristu Jyoti College, pp. V-xiv.

"What is Comparative Philosophy Comparing?"

Intepreting Across Boundaries. "New Essays in Comparative Philosophy", eds. G. J. Larson E.Deutsch, Princeton, Princeton University Press, pp. 116-136.

1989

"Autoconciencia cristiana y religiones"

Fe cristiana y sociedad moderna,. 26, Madrid, SM, pp. 199-267.

"Mythos und Logos. Mythologische und rationale Weltansichten"

Geist und Natur. Hrsg. H. P. Dürr & W. Ch. Zimmerli, Bern/München/Wien, Scherz, pp. 206-220.

1990

"La sfida dell'incontro planetario tra i popoli"

Rivolgimenti. "Dialoghi di fine millennio", ed. M. Guzzi, Genova, Marietti, pp. 16-36.

"The Ongoing Dialogue"

Foreword to Hindu-Christian Dialogue. "Perspectivas and Encounters", ed. H. Coward, Maryknoll Orbis, pp. ix-xviii.

"Cosmic Evolution, Human History and Trinitarian Life"

The Teilhard Review, London, XXV, 3, pp. 62-71.

"Ekklesia and Mandiram: Two Symbols of Human Spirituality"

(Foreword) *Studies in Formative Spirituality*, Pennsylvania, XI, 3, pp. 277-284.

"Gott näher treten"

Gott näher treten. "Begegnung mit dem Ganz Anderen" Hrsg. von U. Baatz, Wien, Hender, pp. 135-144.

"Thinking and Being"

Du Vrai, Du Beau, Du Bien. Études Philosophiques présentées au Professeur Evanhélos A. Moutsopoulos, Paris, Vrin, pp. 39-42.

"The Experiential 'Argument' of Abhinavagupta. A Cross-cultural Consideration"

L'argomento ontologico, ed. M. M. Olivetti, Padova, Biblioteca dell'Archivio di Filosofia, LVIII, 1/3, pp. 489-520.

"Gespräch mit R. Panikkar"

C. von Barloewen, Vom Primat der Kultur. "Essays zur vergleichenden Kulturbetrachtung", München Eberhard, pp. 375-411.

"The New Role of Christian Universities in Asia"

The Role of Persons of Other Faiths and Traditions as Teachers in Christian Universities and Colleges, ed. P. B. Mansap Sihm, Workshop of the Association of Christian Universities & Colleges in Asia [ACUCA], (Oct. 24-26, 1989), Bangkok, Assumption University, pp. 15-34.

"Raimon Panikkar" by Ron Miltenburg in *Art meets Science and Spirituality in a changing Economy*, Gravenhage, SDU, pp. 330-345.

1991

"L'hinduisme"

Les intuïcions fonamentals de les grans religions, Barcelona, Cruïlla, pp. 73-83

"El buddhisme"

Les intuïcions fonamentals de les grans religions, Barcelona, Cruïlla, pp. 87-97.

"There Is No Outer Without Inner Space"

Concepts of Space. Ancient and Modern, ed. K. Vatsyayan, New Delhi, Abhinav, pp. 7-38.

"Begegnung der Religionen: Das unvermeidliche Gespräch"

Dialog der Religionen, München, I, 1, pp. 9-39.

"Can Theology be Transcultural?"

Pluralism and Oppression. "Theology in World Perspective", ed. P. F. Knitter [Annual Publication of the College Theology Society, 1988,34], Lanham, University Press of America, pp. 3-22.

"On Catholic Identity"

Warren Lecture Series in Catholic Studies, 17 Public Lecture, The University of Tulsa (Oct. 4).

1992

"A Nonary of Priorities"

Revisoning Philosophy, ed. J. Ogilvy, Albany.

"Filosofía e teología: una distinción superada. Note per una discussione"

Filosofía e Teología nel futuro dell'Europa, a cura di Giovanni Ferretti (Atti del V Colloquio su Filosofia e Religiones Macerata 24-27 ottobre 1990), Genova, Marietti, pp. 185-196, State University of New York Press, pp. 235-246.

"Méditation européenne après un demi-millénaire"

1492-1992 Conquête et Évangile en Amérique Latine. Questions pour l'Europe aujourd'hui. Actes du Colloque réalisé à Lyon du 28 au 30 janvier 1992 à l'Université Catholique de Lyon, Lyon, Profac, pp. 29-52.

"La transformación de la misión cristiana en diálogo"

Pliegos de encuentro islamo-cristiano, Madrid, 15, 35 pp.

"Quinto Centenario"

Herria 2000 Eliza, Bilbao, 124, pp. 7-9.

"Are the Words of Scripture Universal Religious Categories? The Case of Christian Language for the Third Millenium" *Religione, Parola, Scrittura*, M. M. Olivetti (ed.), Biblioteca dell'Archivio di Filosofia, CEDAM, pp. 377-387.

1993

"Satapathaprajñā: Should We Speak of Philosophy in Classical India? A Case of Homeomorphic Equivalents" *Contemporary Philosophy. A New Survey* G. Floistad (ed.), Dordrecht/Boston/London, Kluwer Academic Publishers, 7, pp. L1-67

"Die Religion der Zukunft und das religiöse Buch"

400 Jahre Kösel Verlag. 1593-1993, München, Kösel, pp. 99-107.

"The Challenge of Modernity"

India International Centre Quartely: Perceiving India, New Delhi, 20, pp. 183-192.

"L'encontre planetari entre els pobles, tot un rept"

Albada d'un món nou. Diàlegs de fi de milleni, M. Guzzi (ed.), Barcelona (La Llar del Llibre), (Col.leccio Vivarium, 2), pp. 19-40.

"Religión (Diálogo intrarreligioso)"

Conceptos fundamentales del cristianismo, C. Floristán & J. J. Tamayo(eds.), Madrid,Trotta , pp. 1144-1155.

"La diversidad como presupuesto para la armonía entre los pueblos"

Winay Marka, Barcelona, 20, mayo, pp. 15-20.

"A New Vision of Reality"

(A Tribute to Fr. Bede Griffiths) *Journal of Dharma*, Bangalore, XVIII, 3, July-Sept, pp. 285-293.

"Reflexions sobre religió i Europa"

Qüestions de vida cristiana, Montserrat, 168, pp. 70-84.

"El conflicto de eclesiologías: hacia un concilio de Jerusalén II"

"*Tiempo de Hablar*", 56-57, otoño-invierno, pp. 33-47.

"The New Role of Christian Universities in Asia"

Asian Cultural Studies. "Religion Consciousness and Modern World", edited by M. Uozumi and M.

Kasai, Mitaka, Tokyo. Special Issue, 4, pp. 169-185.

"Present-Day University Education and World Cultures"

Asian Cultural Studies. "Religion Consciousness and Modern World " edited by M. Uozumi and M.

Kasai, Mitaka, Tokyo. Special Issue, 4, p.187-198.

1994

"Is Religion a Human Invariant?"

*Art. The Integral Vision*_(A Volume of Essay in Felicitation of Kapila Vatsyayan), eds. B. N. Saraswati, S. C. Malik, M. Khanna, New Delhi, DK. Printworld, pp. 299-30

"Religions and the Culture of Peace"

UNESCO. *The Contribution by Religions to the Culture of Peace*. Papers presented at the Unesco Seminar in Barcelona (13th-18th April 1992) Barcelona, Centre Unesco de Catalunya, pp. 149-159.

"Parivrajaka: la tradizione del monaco in India"

en H. Le Saux, D. Baumer, R. Panikkar *Alle sorgenti del Gange. Pellegrinaggio spirituale*, Milano CENS, pp. I 55-167

"Pensamiento científico y pensamiento cristiano"

Cuadernos Fe y Secularidad, 25, Maliaño, Sal Terrae / Madrid, Fe y Secularidad

"Are There Anonymous Religions? The Name and the Thing"

The Notion of 'Religion' in Comparative Research. Selected Proceedings of the XVith. Congress of the International Association for the History of Religions, Rome 3-8/IX/1990, U. Bianchi (ed.), Roma (L'Herma), pp. 889-894.

"Política ecclesiastica e identità cristiana"

Senso, potenza e mistero Bella Chiesa, Bozze, Roma, 94,1, pp. 139-146.

"La mística del diálogo"

(Entrevista de Raúl Fornet-Betancourt con Raimon Panikkar] *Jahrbuch für kontextuelle Theologien* 93. Missionswissenschaftliches Institut Missio e. v. Frankfurt, IKO, 1993 (1994), pp. 19-37.

"La meditación transformadora"

in R. L. F. Habito, *El aliento curativo*, San Pablo (Madrid), pp. 7-15.

"La paraula, creadora de realitat"

Llenguatge i identitat (coordina Raimon Panikkar), Barcelona, (Publicacions de l'Abadia de Montserrat), pp.11-62 (Diálogo hasta la p. 75)

1995

"Scientific and Christian Thought: Phenomenological Reflection"

Cosmic Beginnings and Human Ends, edited by Clifford N. Matthews and Roy Abraham Varghese, Chicago (Open Court), pp. 289-311.

"La fascinación del Buddhismo"

Revista de Estudios Budistas México, D.F.,9, pp. 7-23.

"Desenvolupament i tercer món"

Desequilibri Nord-Sud. Propostes per a reduir-lo, Barcelona, Secodes, pp. 99-127.

"Política e interculturalità..."

R. Panikkar et al. *Reinventare la politica*, Città di Castello, L'Altrapagina, pp. 1-30.

"Le Christianisme au défi des spiritualités orientales"

Conférence a l'Institut de Science et de Théologie des Religions de Toulouse, le mardi 21 novembre, pp. 1-8.

1996

"Ökosophie, oder: der kosmotheandrische Umgang mit der Natur"

in Kessler, H., *Ökologisches, Weltethos im Dialog der Kulturen und Religionen*, Darmstadt (wissenschaftliche Buchgesellschaft), pp. 58-66.

"Desenvolupament i Tercer Món"

Papers d'innovació social, Barcelona, 41, abril, pp. 1-11.

"The Defiance of Pluralism"

Soundings, Knoxville, LXXIX,1-2, Spring/Summer, pp.169-191.

"Panem et laborem"

Qüestions de vida cristiana, Montserrat, 181, pp. 95-98.

"Man: the Medieval Being"

Actes del simposi internacional de filosofia, Vic-Girona, 11-16 d'abril de 1993, Patronat d'Estudis Osonencs, 1, pp. 51-62.

"Religión, Filosofía y Cultura"

Ilu revista de ciencias de las religiones, Universidad Complutense de Madrid, Instituto Universitario de Ciencias de las Religiones, 1.

"Kálasakti : The Power of Time"

Concepts of Time Ancient and Modern, ed. Kapila Vatsyayan, IGNCA, New Delhi , Sterling, pp.21-34.

"Die Zeit des Todes -der Tod der Zeit. Eine indi-Betrachtung"

in *Der Tod in den Weltkulturen und Weltreligionen* (hrsg.) Constantin v.Barloewen, München (Diederichs) pp.282-295

"A Pilgrimage to Kailâsa and Mânasasaras"

Concilium, 226 pp.48-54

"A Self-Critical Dialogues"

in J. Prabhu (ed.) *The Intercultural Challenge of Raimon Panikkar* Maryknoll, NY, Orbis, pp. 227-291

"Modern Science and Technology are neither Neutral nor Universal"

Forum Engelberg, VII Conference, Europe-Asia: *Science and Technology for their Future*. Science -Economy, Zürich, vdf Hochschulverlag an der ETH, pp.205-209

1997

"Ciencia y paraciencia "

Moralia Revista de ciencias morales, XX/1, Madrid, pp.89-96.

"The Problem of Evil"

(Key-note Adress) *The Problem of Evil*, A. Amaladass (ed.) Chennai (Satya Nilayan), pp.1-23.

"Whose Uniqueness"

L. Swidler, P.Mojzes (eds.) *The Uniqueness of Jesus, A Dialogue with Paul Knitter*, Maryknoll, NY Orbis, pp. 111-115

"Fonaments de la democràcia: Força i feblesa"

Els Limits de la Democràcia. Annals de la XXI Universitat d'estiu, Andorra la Vella (Ministeri d'Educació, Joventut i Esports), pp.62-89.

"Economía e senso della vita"

R. Panikkar et al. *Come sopravvivere allo sviluppo. La globalizzazione soto inchiestá*, Citta di Castello L'atrapagina, pp. 9-36.

"El fragmento y la parte. Una reflexión índica"

Concilium, 271, pp. 511-519

"Le projet monastique de Monchanin"

Jules Monchanin (1895-1957). Regards croisés d'Occident et d'Orient. [Actes des colloques de Lyon-Fleurie et de Shantivanam-Thannirpalli.], Profac - Credic, Lyon, pp. 229-237.

"Die Macht des Schweigens"

in H. P. Blavatsky, *Die Stimme der Stille, Auszüge aus dem Buch der Goldenen Regeln* (hrsg. ank Troemel) Satteldorf (Deutschland), Adyar theosophische Verlagsgesellschaft, pp. 237-235.

"El problema de la justicia en el diàleg hindú-cristià"

Religions de la terca i sacralitat del pobre, Aportació al diàleg interreligiós, Claret, col. Cristianisme i justícia, Barcelona, pp. 107-135.

"Understanding the Doors to Reality"

Preface: *Doors of Understanding. Conversations in Global Spirituality in Honor of Ewert Cousins.* Ed. Steven Chase, Franciscas Press, Quincy, Il., pp. VII-XVI.

"The Power of Words"

Ed. by Francis X D'Sa (S.J.), *The Dharma of Jesus*, Pune, India, Institute for the Study of Religion, pp.408-417. (Festschrift Soares-Prabhu, SJ).

"Indian Christian Theology"

Jeevadhara, XXVII, 161, Kottayam, (Kerala), pp. 319-321

1998

"Preface"

in Machado, Fr., Jnaneshvari. *Path to Liberation*, New Delhi, (Somaiya Publications), pp. 1-14.

"Contemplate the Lilies"

Dharma World, Tokyo, Nov-Dec., 25, pp.11-12

"Religión y cuerpo"

Estética y religión, El discurso del cuerpo y los sentidos, (Ed. Amador Vega, J.A. Rodríguez Tous, Raquel Bonso), Barcelona, Revista de Filosofía, pp.11-48

"El imperativo intercultural"

Unterwegs zur Interkulturellen Philosophie, Dokumentation des II. Internationalen Kongresses für Interkulturelle Philosophie, Frankfurt, IKO, Raúl Fonet Betancourt (Hrsg.), pp.20-42

1999

"Der mittelalterliche Mensch Bindeglied zwischen der Moderne und den nicht-westlichen Kulturen"

Homo Medietas, Cl. Brinker-non der Heyde, N. Largier (eds.), [Festeschrift für A.M. Haas], Bern, Peter Lang, pp. 585-604

"Culture and Interculturality"

Caravan, Dehra Dun (India), 3, may, p. 16

"Religious Identity and Pluralism"

A Dome of Many Colors, Studies in Religions Pluralism, Identity, and Unity. Harrisburg, Pen. (Trinity Press International), pp. 23-47

"El sabor de la sabiduría y el sinsabor del 'saber'"

(Prólogo) Chantal Maillard y Oscar Pujol, *Rasa el placer estético en la tradición india*, Varanasi (Indica Books-Etnos), pp. 7-10

"La responsabilitat històrica d'una nova universitat"

La Universitat en el món actual, coord., pres. i ed. Ricard Torrents, Vic, Unïversitat de Vic, 150 p.

"Jesus en el diàlogo interreligioso"

J.J. Tamayo Acosta (dir.), *10 palabras clave sobre Jesús de Nazaret*, Estella, Verbo Divino, pp. 453-488.

"Dans le Christ, il n'y a ni chrétien ni païen"

La vie spirituelle, Paris, Cerf, n. 731 (juin), pp. 327-347.

"Christology and Christophany "

Third Millennium, Bhopal-India, n. 4, vol. II (octobre-décembre), pp. 10-22.

"Antropofanía intercultural. Identidad humana y fin de milenio"

Thémata. Revista de Filosofía, Facultad de Filosofía i CCEE de la Universidad de Sevilla, n. 23, pp. 19-29.

2000

"Suis-je un hindou? "

Voies de l'Orient, Bruxelles, n. 74 (janvier), pp. 2-5.

"Une réflexion religieuse sur Ayodhya"

Revue Française de Yoga, Paris, n. 21, pp. 145-149.

"Die Zeit des Todes-der Tod der Zeit. Eine indische Betrachtung"

C. Von Barloewen (ed.), *Der Tod in den Weltkulturen und Weltreligionem*, Frankfurt, Insel Taschenbuch, pp. 340-353.

"Sabiduría oriental"

presentació a A. Desjardins, *Zen y vedanta*, Barcelona, Círculo de Lectores, pp. 7-14.

"Nine Sutra on the "Asian Christ""
Jeevadhara, Kottayam, n. 177, vol.30, pp. 330-334.

"The Encounter of Religions"
Jnanadeepa, Pune, n. 2, vol. III (juillet), pp.151-176.

"Sobre el sentido del mito"
pròleg a Y. Bonnepoy (dir.), J. Portulas i R. Panikkar (ed.), *Diccionario de las mitologías*, vol. 5, Las mitologías de Asia, Barcelona, Destino, pp.19-55.

"La problemàtica universitària i la ciència de les religions"
Questions de Vida Cristiana, Montserrat, n.197-198, pp. 176-194.

"Das unwissende Bewusstsein"
a G. Rager i A. Holderegger (ed.), *Bewusstsein und Person*, Friburg, Universitätsverlag Freiburg Schweiz /Paulusdruckerei Freiburg Schweiz, pp.124-144.

2001

"La "Philosophia perennis" e la perenne ricerca dell'uomo "
Prefaci a P. Sherrarli , *Il peccato culturale dell'occidente*, Gorle, Servitium, pp. 1-13.

"Politics, Religion and Interculturality"
a K.L. Nandan (ed.), *The Earth Has No Corner*, volum de felicitació al Dr. Karan Singh en el seu 70è aniversari, Delhi (Shipra) pp.195-204.

"Economia i sentit de la vida"
a G. ANCOCHEA i altres, *Neoliberalisme i desenvolupament*, Barcelona, Pòrtic/Editorial UOC, pp. 23-36.

"Prólogo"
a M. Gil Santesteban, *Diálogo de Religiones*, Barcelona, Arca, pp.17-23.

"¿Soy hindú? "
Viveka, Madrid, n. 49 (deuxième semestre), pp. 61-67.

"Il dialogo umano nella inter-in-dipendenza religiosa / Human dialogue and religious interdependence"
(versions italienne et anglaise), *Il fuoco nel cristallo*, Rimini , Centro Recherche Pio Manzù, n. 21, vol. I (decembre), pp. 136-141.

"Vangelo e Zen"
La Stella dal Mattino (Laboratorio per il Dialogo Interreligioso), Lodi, n. 1(juliet - septembre), pp. 16-25.

"Indic and Western approaches to philosophy"
Vijñānādīpti. A Journal of Philosophico-Theological Reflection, n.1, vol. iv (janvier), pp. 5-29.

"Philosophy as Intracultural Transgression"

a A. Amaladass and R. Rocha (ed.), *Crossing Borders. Essays in Honour of Francis X. D'Sa*, Chennai (Satya Nilayam) pp.1-11.

2002

"L'escàndol de les religions"

Diàleg entre les religions, Textos fonamentals, Madrid (Trotta), pp. 167-175.

"Foreword. A contemplative life"

M. Yusa, *Zen and Philosophy. An Intellectual Biography of Nishida Kitaro*, Honolulu (University of Hawai'i) pp. VII-XII.

"Prólogo de Raïmon Panikkar"

J.W Heisig, *Filósofos de la nada*, Barcelona, Herder, pp. 9-17.

"Prefazione"

H. Le Saux, Svâmi Abhisiktânanda, *Diario spirituale di un monaco cristiano-samnyâsin hindû*, 1948-1973, ed. a cura de R. Panikkar, Milano, Mondadori, pp.11-38.

"Bhakti-Karuna-Agape. An Inter-Cultural Challenge"

M. Zlomislic, D. Goicochea, S.K. Tebbutt and R. Maushik (ed.), *Bhakti Karuna Agape with Raimundo Panikkar*, Binghamton, Nova York, Global/Binghamton University, pp. 31-44.

"Mysterium"

dans G. Hartlieb, C. Quarch et B. Schellenberger (ed.), *Spirituell leben*, Friburg, Herder, pp. 279-283.

"Schweigen"

dans G. Hartlieb, C. Quarch et B. Schellenberger (ed.), *Spirituell leben*, Friburg, Herder, pp. 323-326.

"Tradition"

dans G. Hartlieb, C. Quarch et B. Schellenberger (ed.), *Spirituell leben*, Friburg, Herder, pp. 357-361.

"On Christian Identity. Who is a Christian? "

dans C. Cornille (ed.), *Many Mansions? Multiple Religious Belonging and Christian Identity*, Maryknoll, New York, Orbis, pp. 121-144.

"Lo spazio sacro è lo spazio reale"

M.A. Cripa i altres (ed.), *Gaudi. Spazio e segni del sacro*, Milano, Jaca, pp. 57-71

"A New Society for a New Millennium"

Journal of Dharma, n. 1, vol. xxvn (janvier-mars), p. 5-16.

"Mort i resurrecció de la teologia"

Textos, Vic, Institut Superior de Ciències Religioses, n. 14.

2003

"La experiencia radical"

Otero. Revista del Instituto Teológico del Seminario Mayor de San José, Palencia, n. 5 (fevrier), pp.31-45.

"Sabiduría oriental"

Presentació a El libro de los muertos tibetano. La liberación poraudición durante el estado intermedio, ed. i trad. del tibetà de Ramon N. Prats, Barcelona (Círculo de Lectores), pp. 7-33.

2004

"Las raíces cristianas de Europa? "

La Vanguardia, Barcelona (17 janvier), p. 27

"Kontemplation. Eine Herausforderung an das moderne Leben"

Kontemplation und Mystik, Petersberg (Via Nova) n. 1, vol. v, pp. 14-34.

"Emanciparsi dalla scienza"

Pensare la scienza, Città di Castello, L'Altrapagina, pp.1 1-45

"La speranza non sta nel futuro ma nell'invisibile"

Pensare la scienza, Città di Castello, L'Altrapagina, pp.151-163.

Publications sur R. Panikkar

OEUVRES COLLECTIVES

ABUMALHAM, Montserrat (ed.)

Samâdhânam. Homenaje a Raimon Panikkar, Madrid, Universidad Complutense de Madrid, Anejo VI, 2001.

BOADA, Ignasi (ed.)

La filosofia intercultural de Raimon Panikkar, Barcelone, CETC, Portic, 2004

PRABHU, Joseph (ed.)

The Intercultural Challenge of Raimon Panikkar, Maryknoll , New York, Orbis, 1996

SIGUAN, Miquel (ed.)

Philosophia pacis. Homenaje a Raimon Panikkar, Madrid, Símbolo,1989.

ZLOMISLIC, Marko; David GOICOECHEA; Suzanne K. TEBBUTT; RajivMAUSHIK(ed.),

Bhakti Karuna Agape with Raimundo Panikkar, Binghamton, New York, Global / Binghamton University, 2002.

ARTICLES ET CHAPITRES

ALTUR MENA, E.

Política i metapolítica en Raimon Panikkar, València, Departament de Filosofia del Dret, Moral i Política, Facultat de Dret, Universitat de València, 2002

Persona i nació en Raimon Panikkar, une communication présentée au II. Congrés d'Estudi Personalistes «Federalisme i Orde Cosmopolita », Departament de Filosofia de Dret, Moral i Política, Facultat de Dret, Universitat de València (6-8 novembre 2002).

BADRINATH, Ch.

Raimon Panikkar's. Finding Jesus in Dharma, New Delhi, ISPCK, 2000, pp.114-131.

BAUMER, B.

« *Panikkar's Hermeneutic of Myth* », dans J. PRAHBU (ed.), *The Intercultural Challenge of Raimon Panikkar*, Maryknoll , New York, Orbis,1996, pp.165-174

BOADA I SANMARTÍN, I.

«*Una alternativa al teisme i a l'ateisme. A propòsit de « El silenci de Déu » de R. Panikkar* », *Revista Catalana de Teologia*, Barcelone, Facultat de Teologia de Catalunya, n. 2, vol.21, 1996, pp. 423-435.

BONAZZOLI, G.

Un tentative di dialogo, manuscrit, obtenu pour un cours (T 99) , Rome, Facoltà di Teologia, Pontificia Università Gregoriana,1971.

CALZA, S.

«*Raimundo Panikkar. Il Professore geniale. Il mistico*», La Contemplazione. Via privilegiata al dialogo cristiano-induista (Sulle orme di J. Monchanin, H. Le Saux, R. Panikkar e B. Griffiths), Milan, Paoline, 2001, pp. 157-246.

CAPPS, W.H

«*Toward a Christian Theology of the World's Religions*», Cross Currents, West Nyack, New York, n. 2, vol. 29 (été 1979), pp.156-168 et 182

CARNEY, G. T

«*Christophany. The Christic Principle and Pluralism* », dans J. PRABHU(ed.), The Intercultural Challenge of Raimon Panikkar, Maryknoll, New York, Orbis, 1996, p. 131-141

COBB, J. B. Jr.

«*Metaphysical Pluralism*», dans J. PRABHU (ed.), The Intercultural Challenge of Raimon Panikkar, Maryknoll, New York, Orbis, 1996, pp. 46-56

COUSINS, Ewert H.,

«*Panikkar's Advaitic Trinitarianism*», dans J. PRABHU (ed.), The Intercultural Challenge of Raimon Panikkar, Maryknoll, New York, Orbis, 1996, pp. 119-129.

«*Raimundo Panikkar and the Christian Systematic Theology of the Future*. Cross Currents, 29, 1979 b, n.2, pp.141-155

«*The Trinity and Word Religions*», JES 7, 1970, pp.476-498

«*Introduction: The Panikkar Symposium at Santa Barbara*», Cross Currents, 29, 1979 a, n.2, pp.131-134 et 140

COWARD, H.

«*Panikkar's Philosophy of Language*», dans J. PRABHU(ed.), The Intercultural Challenge of Raimon Panikkar, Maryknoll, New York, Orbis, pp.58-68.

DALLMAYR, F.

«*Rethinking Secularism (with Raimon Panikkar)*», The Review of Politics, n.1, 1999, pp. 715-735.

DEVADAS, N.

«*The Theandricism of Raimundo Panikkar and Trinitarian Parallels in Modern Hindu Thought*», Journal of Ecumenical Studies, Filadélfia, n.4, 17, 1980, pp. 606-617.

D'SA, F. X

«*The Notion of God*», dans J. PRABHU (ed.), The Intercultural Challenge of Raimon Panikkar, Maryknoll, New York, Orbis, 1996, pp. 25-45.

DUSSEL, E.

«*The Eco-Technological Issue. Toward a Liberating Production Theology*», dans J. PRABHU (ed.), The Intercultural Challenge of Raimon Panikkar, Maryknoll, New York, Orbis, 1996, pp. 192-200.

EASTHAM, S.

«*Panikkar's Three Worlds. A Personal Introduction*», dans M. ZLOMISLIC; D. GOICOECHEA; S.K. TEBBUTT; R. MAUSHIK (ed.), *Bhakti Karuna Agape with Raimundo Panikkar*, Binghamton, New York, Global / Binghamton University, 2002, pp. 257- 277.

GOICOECHEA, D.

«Introduction», dans M. ZLOMISLIC; D. GOICOECHEA; S.K.TEBBUTT; R. MAUSHIK (ed.), *Bhakti-Karuna-Agape, Bhakti Karuna Agape with Raimundo Panikkar*, Binghamton, New York, Global / Binghamton University, 2002, pp. 1-30

«*Love Stronger than Death and Panikkar's "And ". Jesus-Arjuna-Thich Nhat Hanh*», dans M. ZLOMISLIC; D. GOICOECHEA; S.K. TEBBUTT; R. MAUSHIK (ed.), *Bhakti-Karuna Agape, Bhakti Karuna Agape with Raimundo Panikkar*, Binghamton, New York, Global / Binghamton University, 2002, pp. 227-243.

KNITTER, P.

«*Cosmic Confidence or Preferential Option?*», dans J. PRABHU (ed.), *The Intercultural Challenge of Raimon Panikkar*, Maryknoll, New York, Orbis, 1996, pp. 177-189.

«*The Mystical and the Prophetic Bridges*», *Introducing Theologies of Religions*, Maryknoll New York, Orbis, 2002, pp. 125-149.

KRIEGER, D. J.

«*Methodological Foundations for Interreligious Dialogue*», dans J.PRABHU (ed.), *The Intercultural Challenge of Raimon Panikkar*, Maryknoll , New York, Orbis,1996, pp. 201-226.

«*Methodological Foundations for Interreligious Dialogue*», *Interculture*, n.135 (octobre 1998), pp. 75-98.

LANZETTA, B.J

«*The Mystical Basis of Panikkar's Thought*», dans J. PRABHU (ed.), *The Intercultural Challenge of Raimon Panikkar*, Maryknoll, New York, Orbis, 1996, pp. 91-102.

LARSON, G. J

«*Contra Pluralism*», dans J. PRABHU (ed.), *The Intercultural Challenge of Raimon Panikkar*, Maryknoll, New York, Orbis, 1996, pp. 71-78.

LONG, J. D

A Meeting Place at the Centre. Raimundo Panikkar's Theology of Dialogue, Bachelor of Arts, University of Notre Dame, Indiana,1991.

MERLO, V.

«*La dimensión índica del pensamiento de R. Panikkar*», dans M. Asu- MALHAM (ed.), *Samâdhânam. Homenaje a Raimon Panikkar*, Universidad Complutense de Madrid, VI, 2001, pp. 27-46.

MONTERO, S.

«*El augurium salutis o la paz imposible*», a M. ABUMALHAM (ed.), *Samâdhânam. Homenaje a Raimon Panikkar*, Universidad Complutense de Madrid, VI, 2001, pp. 47-55.

NELSON, B.

«*A New Science of Civilizational Analysis. A Tribute to Panikkar*», *Cross Currents*, West Nyack, New York, n. 2, vol. 29 (été 1979), pp.135-140.

PAULINO AYUSO, J.

«"El contemplado" de Pedro Saunas», dans M. ABUMALHAM (ed.), Samâdhânam. Homenaje a Raimon Panikkar, Universidad Complutense de Madrid, VI, 2001, pp. 57-81.

PERNTER, D.

Raimon Panikkar und die Trinität aus interreligiöser Perspektive [manuscrit], Diplomarbeit zum Abschluss der Brimer Theologischen Kurse, 2002.

PETSCHEN, S.

«*Identidad nacional y factor religioso. Ucraina*», dans M. ABUMALHAM (ed.), Samâdhânam. Homenaje a Raimon Panikkar, Universidad Complutense de Madrid, VI, 2001, pp. 83-96.

PEYRETTI, E.

Una filosofia di pace nel pensiero di Raimon Panikkar, Scuola di pace, alcuni elementi per una filosofia della pace, Boves (Città di Boves), cours 1993-1994.

PIENDA, A. de la

«*Nombre, síntesis de tiempo y eternidad*», dans M. ABUMALHAM (ed.), Samâdhânam. Homenaje a Raimon Panikkar, Universidad Complutense de Madrid, VI, 2001, pp. 97-115.

PIÉ NINOT, S.

«*La "Cosmoreligione" di Raimundo Panikkar. Una proposta di teologia delle religioni*», dans M. CROCIATA (ed.), Teologia delle Religioni, Pauline, 2001, pp. 129-152.

PIGEM, Jordi,

«*Interculturalidad, pluralismo radical y armonía invisible*», dans M. ABUMALHAM (ed.), Samâdhânam. Homenaje a Raimon Panikkar, Universidad Complutense de Madrid, VI, 2001, pp. 117-131.

PODGORSKI, F.

«*The Cosmotheandric Intuition. The Contemplative Catalyst of Raimon Panikkar*», dans J. PRABHU (ed.), The Intercultural Challenge of Raimon Panikkar, Maryknoll, New York, Orbis, 1996, pp. 106-115.

PRABHU, J.

«*Lost in Translation. Panikkar's Intercultural Odyssey*», dans J. PRABHU (ed.), The Intercultural Challenge of Raimon Panikkar, Maryknoll, New York, Orbis, 1996, pp. 1-21

PUJOL, O.

«*La aventura intercultural del tercer milenio, un homenaje a Raimon Panikkar*», Madrid, Sarasvati, n. 3, 1999, pp. 59-70.

«*R. Panikkar. Indagador del sentido en los sentidos, de la religión en las religiones*», Anthropos, Barcelona, n. 53-54, 1985, pp. 2-11. (numéro consacré à R. Panikkar)

REETZ, D.

«*Raymond Panikkar's Theology of Religions* », Religion and Society, Bangalore, n. 3, vol. 15, (septembre 1968), pp. 32-54.

Rio SANCHEZ, F. de

«*Un tratado sirio-oriental sobre la paz*», dans M. ABUMALHAM (ed.), Samâdhânam. Homenaje a Raimon Panikkar, Universidad Complutense de Madrid, VI, 2001, pp. 133-142.

SHERIDAN, D. P

«*Faith in Jesus Christ in the Presence of Hindu Theism*», a J. PRABHU (ed.), The Intercultural Challenge of Raimon Panikkar, Maryknoll, New York, Orbis, 1996, pp.145-158.

SIZHU

«*Cultural Disarmament. Raimon Panikkar's Philosophy of Peace*», Religion and Culture, Pekin, Oriental Publishing House, 2001 [en chinois]

SLATER, P.

«*Hindu & Christian Symbols in the Work of R. Panikkar*», Cross Currents, West Nyack, New York, n. 2, vol. 29 (été 1979), pp.169-182.

SMET, R. de

Dieu et l'homme. Contribution de Raimundo Panikkar au dialogue entre le christianisme et l'hindouisme (discours manuscrit), Louvain-la-Neuve, 1980

Essai sur la pensée de Raimundo Panikkar, une contribution indienne à la théologie des religions et à la christologie, Louvain-la-Neuve, Centre d'Histoire des Religions, 1981.

Le problème d'une théologie hindou-chrétienne selon Raymond Panikkar, Louvain-la-Neuve, Centre d'Histoire des Religions, 1983

MAC PHERSON, C. G

A critical Reading of the Develloperment of Raimon Panikkar's Thought on the Trinity, Lanham/New York/ London, 1996

TREBOLLE, J.

«*Caminos de la paz. Entre el Yahveh de los ejércitos y el Yahveh- shalom*», dans M. ABUMALHAM (ed.), Samâdhânam. Homenaje a Raimon Panikkar, Universidad Complutense de Madrid, VI, 2001, pp.155-167.

VACHON, R.

«*Raimundo Panikkar and Liberation Theology*», Revue Monchanin Journal, Montreal, n. 3, vol. 13, Cahier 68 (juillet-septembre 1980), pp. 26-43.

Témoignage sur Raimundo Panikkar, manuscrit, La Salette (18 juillet,1985).

VACHON, Robert; KALPANA Das; Shanti LALANDE; Jacques LANGLAIS; Mary STARK,

Monchanin, n. 1-2, vol. 10 , Cahier 55 (janvier-juin 1977) [toute la revue est dédicassé R. Panikkar].

VALLESCAR PALANCA, D. de,

Cultura, multiculturalismo e interculturalidad; hacia una racionalidad intercultural, Madrid, PS, 2000.

VILANOVA, E.

«*Una manipulación de la teología de la paz. Las cruzadas medievales*», dans M.ABUMALHAM (ed.), *Samâdhânam. Homenaje a Raimon Panikkar*, Universidad Complutense de Madrid, VI, 2001, pp. 169-173.

YOUNG-CHAN Ro,

«*Agape and Spontaneity An exploration of Panikkar's Approach*», dans M. ZLOMISLIC; D. GOICOECHEA; S.K. TEBBUTT; R. MAUSHIK (ed.), *Bhakti Karuna Agape with Raimundo Panikkar*, Binghamton, New York, Global / Binghamton University, 2002, pp. 245-256.

.....

PANIKKER S.

Primer testamento, Seix Barral, Barcelona, 1985

Segunda memoria, Seix Barral, Barcelona, 1988

TAPIA M.C

Tras el umbral. Una vida en el Opus Dei, Ed. B, S.A., Barcelona , 2004 (1^{ière} éd. en 1992)

Thèse de doctorat ou de master sur Raimon Panikkar (actualisé en 2003)

Ahlstrand, Kasja : *Fundamental Openness: An Enquiry into Raimundo Panikkar's Theological Vision and Presuppositions*, Uppsala: Studia Missionalia Upsaliensa, 1993.

Aragao de Moraes, Wesley : *A concordia discors: O Esoterico e Exterico nas Tradições Religiosas, segundo R. Panikkar e F. Schuon*, Dissertação do grau de Mestre, Universidade Federal de Juiz de Fora (Brazil) 1997.

Bailey, Casey, S.J. : *Three Roman Catholic Approaches to the Self in Hindu-Christian Dialogue: Abhishiaktânanda, Panikkar, and Grffiths*, Thesis. Faculty of The Jesuit School of Theology at Berkeley, California, 1984.

Buckalew, Ronald W. : *A Return of the Servant: Kenotic Christ and Religious Pluralism in the Thought of Raimundo Panikkar and Wilfred Cantwell Smith*, Ann Arbor (Michigan): University Microfilms International, 1988.

Calabrese, Alessandro : *La filosofia delle religioni e il dialogo "intrareligioso" nel pensiero di Raimon Panikkar*, Tesi dei Laurea Università degli Studi di Siena, 2002

Canella, Alejandro: *La prospettiva cosmoteandrica della Realtà di R.Panikkar*, Tesi di Laurea, Università degli Studi di Padova, 2001

Comina, Francesco : *Antropologia e Religione in Raimundo Panikkar*, Tesi di Laurea, Univ. Degli Studi di Verona, 1992.

Gogos, Manuel : *Philosophie als Transforamation. Studien zum Werk Raimon Panikkar*. Magisterarbeit zur Erlangung des Grades eines Magister Artium, Bonn, Rheinische Friedrich-Wilhelms-Universität, 1997.

Haas, Claudia : *Raimundo Panikkar's Beitrag zum interreligiösen Dialog*, Schriftliche Hausarbeit, Ludwig-Maximilians-Universität, München, 1992

Hall, Gerard V. : *Raimon Panikkar's Hermeneutics of Religious Pluralism*, Ph. D. Dissertation, The Catholic Univ. Of America (Washington, D.C.), 1993.

Harms, Klaus : *Die Philosophie des interreligiösen Dialogs bei Raimon Panikkar*, Hausarbeit zur Erlangung des Akademischen grades eines Magister Artium, freiburg, Universität Mainz, 1999.

Hunter, Ian N. : *The Doctrine of the Holy Spirit in the Thought of Raimundo Panikkar in the Context of Contemporary Theology*, Thesis, Dept. Of Studies in Religion (EE.UU), 1977.

Komulainen, Jyri: *An Emerging Cosmotheandric Religion ; Raimon Panikkar's Pluralistic Theology of Religions*, Faculty of Theology, University of Helsinki, 2003

Liesse, Philippe : *Hindouisme et Christianisme dans la pensée de Raimundo Panikkar*, Mémoire, Université Catholique de Louvain, 1974.

Mitra, Kana: *Catholicism-Hinduism: Vedantic Investigation of Raimundo Panikkar's Attempt at Bridgebuilding*, Thesis Dr., Temple University, 1980. Publicada per: University Press of America, Lanham/New York/London:, 1987.

Menacherry, Cheriyan: *Christ: The Mistery in History: A Critical Study on the Christology of Raymond Panikkar*, Frankfurt/Berlin/Bern: Peter Lang, 1996 (volum V de *Theion*).

Mendonça, Clemens: *Symbol§ Interreligious Dialogue in Raimon Panikkar and Their Relevance for Interreligious Education in India*, Inaugural-dissertation zur Erlangung des Grads eines Doktors der Theologie an der Katholisch- Theologischen Fakultät der Eberhard-Karl-Universität Tübingen, Tübingen, 2000

Publié sous le titre *Dynamics of Symbol and Dialogue. Interreligious Education in India. The relevance of Raimon Panikkar's Intercultural Challenge*. Munster (LIT), 2002

Pigem Jordi : *El pensament de Raimon Panikkar. Una filosofia de la interdependència*. Tesi doctoral, Facultat de Filosofia de la Universitat de Barcelona, 1998

Rossi, Achille : *L'intuizione cosmoteandrica in Raimundo Panikkar: Suggestioni per una spiritualità integrale*, Tesi di diploma, Università Degli Studi di Urbino, 1987-88. Publicada per: L'Altrapagina, Città di Castello, 1990, sota el títol: *Pluralismo e armonia: Introduzione al pensiero di Raimon Panikkar*.

Savari Raj, L. Anthony : *The Cosmotheandric Vision of Raimon Panikkar: A Study*, Thesis, University of Madras, 1994
Publié par: Peter Lang, Bern, 1998, sota el títol: *A New Hermeneutic of Reality, Raimon Panikkar's Cosmotheadric Vision*.

Sinner, Rudolf Eduard von : *Rden vomdreieinigen Gott in Brasilien und Indien: Beobachtungen an Leonardo Boff und raimon panikkar als Beitrag zu einer ökumenischen Hermeneutik zwischen Kontextualität und Katholizität*, Dissertation zur Erlangung der Würde eines Doktors der Theologie der Theologischen Fakultät der Universität Basel, Basel im März, 2001

Smet, Robert : *Essai sur la pensée de Raimundo Panikkar*, Louvain-la-Neuve: Centre d'Histoire des Religions, 1981

Smet, Robert : *Le problème d'une théologie hindoue-chrétienne selon Raymon Panikkar*, Louvain-la-Neuve: Centre d'Histoire des Religions, 1983

Vázquez Romero, Rubén : *Aproximación a la concepción cosmoteandrica de Raimon Panikkar*, Memoria de Licenciatura, Sección de Filosofía y Letras de la Universidad de Málaga, 1996.

Veliath, Dominic : *Theological Approach and Understanding of Religions: Jean Daniélou and Raimundo Panikkar. A Study in Contrast*, Bangalore: Kristu Jyoti College, 1988.

Villahoz Francés, David : *Raimon Panikkar y su interopretación del diálogo interreligioso*, Tesina de Licenciatura en teología pastoral, Universidad Pontificia de Salamanca, 2000.

Violi, Gian Paolo : *Introduzione a Raimundo Panikkar: La filosofia della religione tra apofatismo e dialogo religioso*, Tesi di Laurea in Filosofia della Religione, Univ. Cattolica del Sacro Cuore di Milano, 1976.

BIBLIOGRAPHIE

Le Dialogue hindou – chrétien

AKHILANANDA

Hindu View of Christ, New-York, Philosophical Library , 1949

AMALADOSS, M.

« Qui suis-je ? Un catholique hindou », *Christus* 86, 22 (1975) , pp 159-171

A la rencontre des cultures. Comment conjuguer unité et pluralité dans les Eglises Paris, Ed. Ouvrières, 1997.

AMALORPAVADASS, D.S.

L'Inde à la rencontre du Seigneur, Paris, Spes, 1964.

« Efforts made in the Roman Catholic Church towards Indigenisation », *Bangalore Theological Forum* , vol. 5 , N° 1 (1973) , pp 1-30

ANTOINE, R. et alii

« Indian Culture and Christianity », *The Clergy Monthly Supplement* , vol V , N° 2 , july 1960, pp. 58-66

Cardinal ARINZE F.

A la rencontre des autres croyants, Le dialogue interreligieux, un engagement et un défi, Paris, Mediaspaul, 1997.

ASHE G.

« *A Christian Approach to Vedanta* », in the Month, II, N° 4, X , 1949

AUROBINDO, Shri

La vie divine (t. 4 et 7 des Oeuvres complètes publiées sous la direction de Jean Herbert), Paris, Albin-Michel , 1948.

Aperçus et pensées, Paris, A. Maisonneuve, 1943.

BALTHASAR, H.U.

De l'intégration. Aspects d'une théologie de l'histoire, Paris, Desclée de Brouwer, 1970

Théologie de l'histoire, Paris, Paris, 1970

« *Pneuma and Institution. Ski~en wr Theologie* », vol. IV, Johannes Verlag, Einsiedeln, 1974

« Catholicism and the Religions », *Communio*, 5, (1978), p 6-14

La Dramatique divine, vol II, 2, Paris, Lethielleux, 1988

BARNES, M.

Christian Identity and Religions Pluralism. Religions in Conversation, Nashville, Abingdan Press, 1989.

God East and West, Londres, SPCK, 1991.

BARZEL B.

Mystique de l'ineffable dans l'hindouisme et le christianisme : Cankara et Eckhart, Paris, Le Cerf , 1982

BASSET J.CI.

Le dialogue interreligieux, Paris, Le Cerf, 1996

BIARDEAU M.

« Quelques réflexions sur l'apophatisme de Sankara », *Indo Iranian Journal*, III, 2, 1959

BOSSUYT, Ph. et RADERMAKERS, I.

« Rencontre de l'incroyant et inculturation . Paul à Athènes (actes 17,16-32) », *Nouvelle revue théologique*, 117 (1995) , pp 19-43

BOULAY, S. du

Beyond the Darkness. A biography of Bede Griffiths, O Books, UK, 2003

BRUCK, M. Von

The Unity of Reality . God , God-Experience , and Meditation in the Hindu-Christian Dialogue, New-York,Paulist Press, 1991

CARRUTHERS, G.H.

The Uniqueness of Jesus-Christ in the Theocentric Model of the Christian Theology of Religions. An Elaboration and Evaluation of the Position of John Hick, Lanham -New-York University Press of America, 1990

CASPAR, R.

« La rencontre des théologiens », *Lumière et vie*, 32, (1983), p 63-80.

CHETHIMATTAN, J.Britto

« Portée et conditions du dialogue entre Hindous et Chrétiens », *Concilium*, N° 3, Tours, Mame, 1965, pp 149-168.

CLOONEY, F.X.

Theology after Vedanta . An Experiment in Comparative Theology, State University of New-York , Albany , 1993.

CORNELIS, E.

Valeurs Chrétiennes des Religions non-chrétiennes, Paris, Le Cerf, 1965.

CORNILLE, C. et NECKEBROUCK, V.

A Universal faith ? Peoples, Cultures, Religions and the Christ, Louvain, Peeters Press, 1992

COWARD, H.

Pluralism : Challenge to World Religions, Maryknoll, New-York ,Orbis Books, 1985

CUTTAT, J.A.

La Rencontre des Religions, Paris, Aubier-Montaigne, 1957

Le Dialogue spirituel Orient-Occident, Louvain, Église vivante, 1964

« Expérience Chrétienne et Spiritualité orientale » in Ravier, *La Mystique et les Mystiques*, Paris, Desclée de Brouwer, 1965, pp 825-1020

D'COSTA, G.

« Karl Rahner's Anonymons Christian - A Reappraisal », *Modem Theology* I (1985-11), p 131-148

Theology and Religious Pluralism : The Chalknge of Other Religions, Oxford, Basil Blackwell, 1986.

John Hick's Theology of Religions : A Critical Evaluation, Londres - New-York, University Press of America, 1987

« Christ, the Trinity and Religions Plurafity », in *Christian Uniqueness Reconsidered : The Myth of a Pluralistic Theology of Religions*, Maryknoll, New-York, 1990, p 16-29

DANDOY, J.

Ontologie du Vedanta, Paris, Desclée de Brouwer, 1922

DANIELOU, Jean S.J.

Mythes payens , Mystère Chrétien, collection : Je sais-je crois . Fayard , Paris , 1966

La Trinité et Mystère de l'existence, collection : Méditations théologiques, Paris, Desclée de Brouwer , 1968

Le mystère du salut des nations, Paris, Le Seuil,1948

« Le problème théologique des religions non-chrétiennes », *Archivio di filosofia; metafisica ed esperienza religiosa* , Rome , 1956, pp 209-233 ,

DAVY, M.M.

Henri Le Saux , Swami Abitishiktananda . Le passeur entre deus rives, Paris, Le Cerf, 1981

DAWE, D.G. et CARMAN, J.B.

Christian faith in a Religiously Plural World , Maryknoll, New-York, Orbis Books, 1978

DELEURY, G.

Le modèle Hindou . Essai sur les structures de la civilisation de l'Inde d'hier et d'aujonrd'hui , Paris, Hachette , 1978.

DEUTSCH, E.

Qu'est-ce que l'Advaita Vedanta ?, Paris, Les Deux Océans, 1986

DHAVAMONY, M.

Hindouisme et foi chrétienne, Paris, DDB,1993

Doctrine de la non-dualité (advaita-vâda) et christianisme : jalons pour un accord doctrinal entre l'Église et le Vedânta, un moine d'Occident ; préface de Jean Tourniac, Paris, Dervy, 1982

DRUMMOND R.H.

Toward a New Age in Christian Theology , Maryknoll, New-York, Orbis Books, 1985

DUPERRAY E.

« Vers la communion trinitaire », *Spiritus*, N°26, 1966, pp 49-55

DUPONT, G.M.

« Fondation for a devotion to the Blessed Trinity », *Oriental*, Calcutta , 1947 , p 132-148

DUPUIS, J.

Jésus-Christ à la rencontre des religions, Paris, Desclée de Brouwer, 1989

Vers une théologie chrétienne da pluralisme religieux, Paris, Cerf, 1997

« Trinity and World Religions », *The Clergy Monthly*, 35 (1971), p 77-81

« Jesus Christ and his Spirit », *Theological Publications in India*, Bangalore, 1977

« World Religions in God's Salvific Design in John Paul II's Discourse to the Roman Curia (22112186) », *Seminarium* 27, 1987, p 29-41

« Le débat christologique dans le conteste du pluralisme religieux », *Nouvelle revue théologique*, 113 (1991/6), p 853-863

« L'Eglise, le Règne de Dieu et les « autres » », Dans DORE J. et THEOBALD Th.

Penser la Foi. Recherches en Théologie aujourd'hui, Le Cerf, Paris, 1993, p. 327-349.

« Universalité du christianisme : Jésus-Christ, le Règne de Dieu et l'Eglise », *Revue Africaine des sciences de la mission*, 2 (1995), p 125-170.

ELIADE, M.

Le mythe de l'éternel retour. Archétypes et répétition, Paris, Gallimard, 1949

EMPRAYIL, T.

The Emergent Theology of Religions, Padra, Vincentian Ashram, 1980

FARQUHAR J.N.

The Crown of Hinduism, Londres, Oxford University Press, 1913

GADILLE J.

« Shantivanam (Inde du Snd). L'Ashram Chrétien, espace de dialogue ou d'inculturation ? », *Changing Partnership of Missions Oecumenical Movements. Essays in honour of Marc Spindler*. Utrecht, 1995, pp 159-168.

« Brahmabandhab Upadhyay, hindoa-catholique », *La Croix*, 7.8.1998, pp.16

GARDET, L.

Thèmes et textes mystiques. Recherches de critères en mystique comparée, Paris, Alsatia, 1958.

Expérience mystiques en terres non-chrétiennes. Paris, Alsatia, 1953

Recherches de l'absolu selon les mystiques chrétienne, musulmane et indienne, Le Caire, Les Mardis de Dar al-Salam, 1952

« Recherches sur la mystique naturelle », in *Jacques Maritain, son oeuvre philosophique* Desclée de Brouwer, Paris, 1948

Études de philosophie et de mystique comparées, Paris, J. Vrin, 1972

GARDET, J. et LACOMBE, O.

L'Expérience de soi. Etudes de mystique comparé, Paris, Desclée de Brouwer, 1981

GEFFRE, Cl.

« Théologie chrétienne et dialogue interreligieux », *Revue de l'Institut catholique de Paris*, 38, (1991/2), p 63-82

« La singularité da christianisme à l'âge du pluralisme religieux », dans DORE J. et THEOBALD, Ch., *Penser la Foi. Recherches en Théologie aujourd'hui*, Le Cerf, Paris, 1993, p 351-369.

GORT, J.D.

On Sharing Religions Experience : Possibilities of Interfaith Mutaafity , Eedermans, Grand Rapids, 1992

Dialogue and Synchrétism, Eedermans, Grand Rapids, 1989.

GOZIER, A.

Le Père Le Saux à la rencontre de l'Hindouisme, Paris, Le Centurion, 1982

GRIFFITHS, B.

Christian Ashram : Essays towards an Hindu-Christian dialogue, Longmann Todd, Darton, 1966

Le Christ et l'Inde . Un Ashram Chrétien, Collection Approches Œcuméniques Salvator , Mulhouse , 1967 [traduction du précédent]

Expérience chrétienne. Mystique hindoue, Collection Rencontres, 40, Paris, Le Cerf , 1985.

« Hindouisme et Christianisme en Inde », *Revue de théologie missionnaire*, 10, 1960, Le Seuil, Paris, pp 396/408

« Le Christianisme à la lumière de l'Orient », *Bulletin de l'A.L.M.*, 49, 1990, pp 67-75

GUENON, R.

Introduction à l'étude des doctrines hindoues, Paris, 1921

HEINRICHS, M.

Théologie catholique et pensée asiatique, Paris, Casterman , 1965

HERBERT, J.

Grands maîtres spirituels de l'Inde contemporaine, Paris, A.Maisonneuve, 1940.

Quelques grands penseurs de l'Inde moderne, Paris, A.Maisonneuve, 1938.

Spiritualité hindous, Paris, Albin Michel, 1972

HERTSENS, M.

Trésors mystiques de l'Inde, Paris, Le Centurion, 1968

HICK J.

Truth and Dialogue : The Relationship between World Religions, Sheldon press , London , 1975

Christianity at the Centre, Macmillan, Londres, 1968

God had many Names : Britain's new Religions Pluralism , Macmillan, Londres, 1980

The Second Christianity, SCM Press, Londres, 1983

Problems of Religions Pluralism, Macmillan, Londres, 1985

An Interpretation of Religion. Human Responses to the Transcendent , Yale University Press, New Haven , 1989

Disputed Questions in Theology and Philosophy of Religion, Londres, Macmillan, 1993

HICK J. et KNITTE'ER P.F.

The Myth of Christian Uniqueness : Toward a pluralistic Theology of Religions, Maryknoll , New-York , Orbis Books , 1987

« Inculturation in Asia : A Theological Reilection oa an Experience » , *Jahrbuch fur kontextuelle*, Francfort , Verlag fur Interkulturelle Kommunikation , 1994 , pp 59-71.

« Le problème de l'universalité et de l'inculturation au regard des schèmes théologiques », GEFRE et JEANRON "Pourquoi la théologie ?", *Concilium*, 256 (1994/96), pp 95-106

HULIN, M.

Shankara et la non-dualité, Paris, Bayard Editions, 2001

HUSAIN J.A.M.

A Christian's view of the Védānta, Tiruchirapalli, 1957

JACQUIN, Fr.

Jules Monchain, prêtre 1895-1957, Paris, Le Cerf, 1996.

JADOT, MASSON et div.

« *Approche des Non-Chrétiens* » (34e semaine de missiologie de Louvain), Paris, Desclée de Brouwer, 1965

JAFFRELOT, Ch.

L'Inde contemporaine de 1950 à nos jours, Fayard, Paris, 1997.

JOHANNES, P.

Vers le Christ dans le Védānta, 2 vol., Louvain, DDB, 1932-1933

KING, U.

Towards a New Mysticism. Teilhard de Chardin and Eastern Religions, New York, Seabury Press, 1980

KNITTER, P.F.

« Jesus - Budha - Krishna : Still Present », *Journal of Ecumenical Studies*, 16 (1979), pp 651-671

« Roman Catholic Approaches to Other Religions: Developpement and Tensions », *International Bulletin for Missionary Research*, 8, (1984), p 50-54

No Other Name ? A Critical Survey of Christian Attitudes towards the World Religions, Maryknoll, New-York, Orbis Books, 1985

« La théologie catholique des religions à la croisée des chemins », dans KUNG H. et MOLTSMANN J. (ed), " Christianisme parmi les religions du monde", *Concilium*, 203, (1986/1), p 129-138

KRAEMER, H.

La foi chrétienne et les religions non-chrétiennes, Neufchâtel, Delachaux et Niestlé, 1956

KRAEMER A.

Christus und Christentum im Denken des modernen Hinduismus, Bonn, L.Rohrscheid, 1958

KUNG, H.

Le christianisme et les religions du monde, Islam, hindouisme, bouddhisme, Paris, Ed. Seuil, 1986.

LACOMBE, O.

Sagesse chrétienne et sagesse d'Orient, Lumen Vitae, IV, 1949

Chemins de l'Inde et philosophie chrétienne, Paris, Alsatia, 1956

L'Elan spirituel de l'hindouisme, Paris, OEIL, 1986

« La mystique naturelle de l'Inde », *Revue thomiste*, Paris, St. Maximin , N°1, 1951, p 137

« L'être dans le thomisme et dans le Védanta moniste. Note d'une philosophie comparé », *Etudes philosophique*, pp. 231-237

« Note sur Plotin et la pensée indienne », *Annuaire de l'EPHE [Sciences religieuses]*, Paris, 1950-1951, pp. 3-17

LAFONT, G.

Dieu, le temps et l'être, Cerf, Paris, 1986.

LAVARENNE C.

Swâmi Brahmabandhab Upadhyay .Théologie chrétienne et pensée du Védânta, (thèse non-publiée). Aix-Marseille, Université de Provence, 1992

LESAGE R.

Une figure catholique en monde néo-hindou :Brahmabandhab Upadbyay (1861/1907), Paris, Centre Sèvres, 1993

LE SAUX, H.

Une messe aux sources de Gange, Paris, Le Seuil, 1967

Intériorité et révélations . Essais théologiques, Sisteron, Présence, 1982

The Farther Shore, Delhi, ISØK, 1984

La rencontre de l'Hindouisme et du Christianisme, Paris, Le Seuil, 1966

Sagesse Hindoue - Mystique Chrétienne : du Vedanta à la Trinité, Paris, Le Centurion, 1965
(*Sagesse Hindoue - Mystique Chrétienne : une approche chrétienne de l'expérience advaitine*, Paris, Le Centurion , Paris , 1991)

La Montée au fond du coeur . Le journal intime d'un moine chrétien-sannyasi hindou, Paris, OEIL, 1986.

Les Yeux de Lumière ; écrits spirituels, Paris, OEIL, 1989

« Hindu Scriptures and Christian Worship » *Word & Worship*, 4(1973),pp 187-195 et 5 (1974),pp 245-253

« The Depth-Dimension of Religions Dialogue », *Vidyajyoti*, 45 (1981) , pp 202-221

LIBERA, A. de

Maître Eckhart et la mystique rhénane, Paris, Le Cerf, 1999.

LOSSKY, W.

Essai d'une théologie mystique de l'Eglise d'Orient, Paris, Le Cerf , 1990 (1^{ière} éd. 1944)

Théologie négative et connaissance de Dieu chez Maître Eckhart, Paris ,J. Vrin, 1960.

LUBAC, H. de

Surnaturel. Etudes historiques, Paris, Aubier, 1946

Le Fondement théologique des missions, Paris, Le Seuil, Paris, 1946

La rencontre du bouddhisme et de l'Occident, Paris, Aubier, 1952

La Pensée religieuse du Père Pierre Teilhard de Chardin, Paris, Aubier, 1962

Le Mystère du surnaturel, Paris, Aubier, 1965

Paradoxe et mystère de l'Eglise, Paris, Aubier-Montaigne, 1967

Images de l'abbé Monchanin, Paris, Aubier, 1967

MACQUARRIE, J.

Jesus Christ in modern Thought, Londres, SCM Press, 1992

MARKOVITS, C.

Histoire de l'Inde moderne 1480-1950, Paris, Fayard, 1994

MARTIN-DUBOST, P.

Sankara et le Védanta, Paris, Le Seuil, 1973

MAUPILIER, M.

Les mystique hindous-chrétiens (1830 – 1967), Paris, ŒIL, 1985

MATTAM, J.

Land of the Trinity . A Study of Modern Christian Approaches to Hinduism , Bangalore, Theological Publications in India , 1975

MENACHERRY Ch.

Christ : Mystery in History . A Critical Study of the Christology of Raymond Panikkar, Francfort, Peterlang, 1996

MENARD C.

« *Jésus le Christ est-il l'unique sauveur ? Le salut chrétien confronté aux autres religions du salut* », dans PETIT et BRETON « *Jésus : Christ universel ?* », Montreal, Fides, 1990, pp 55-78

MONCHANIN, J.

Théologie et spiritualité missionnaire, Paris, Beauchene, 1985

Jules Monchanin (1895-1957), regards croisés d'Occident et d'Orient, Actes des colloques de Lyon-Fleurie et de Shantivanamttisnirpalli, Lyon , 1997

De l'Esthétique à la Mystique, Tournai, Casterman, 1955

Mystique de l'Inde , Mystère Chrétien. Écrits et Interdits , Paris, Fayard , 1974

Ermites da Saccidāaada: Un essai d'intégration Chrétienne de la Tradition monastique de l'Inde (Avec H. Le Saux) Casterman , Tournai , 1957

An indian Benedicsima Ashram, Tiruchirapalli , 1951

« *The Christian Approach to Hindus* », *India Missionary Bulletin* , vol.1 , N°2 , June 1952 , pp 46-50

Lettres à sa mère (1913-1957), François Jacquin, éd., Le Cerf Paris, 1989.

« *Correspondance envoyée de l'Inde* », *Unité chrétienne*, N°65, 1989, pp 36-37.

Écrits spirituels

« *L'Hindouisme* », *Bulletin des Facultés Catholiques de Lyon*, Juillet-Décembre 1946, 1, pp.26-41

MOREL G.

Le sens de l'existence selon saint Jean de la Croix, Vol. II, Paris, Aubier, 1960

NEUNER J.

« *Missionstheologische Probleme in Indien* » Vorgrimler H. (Gott in Welt.Festschrift fur Karl Rahner) , vol II , Fribourg , Herder , ,1964 , pp 397-426

NYS, H.

Le salut sans l'Évangile. Etude historique et critique du problème du salut des infidèles dans la littérature théologique récente (1912-1964), Paris, Le Cerf, 1966

O'LEARY, J.S.,

La Vérité chrétienne à l'âge du pluralisme religieux, Paris, Le Cerf, 1994

OTTO, R.

Mystique d'Orient et mystique d'Occident, Paris, 1926

PUTHIADAM, I.

« La foi chrétienne et la vie dans un monde de pluralisme religieux », dans GREFFE, Cl. et JOSSUA J.P. (ed), "Vraie et fausse universalité du christianisme", *Concilium* 155 (1980/5), pp 131-145

RACE A.

Christians and Religious Pluralism. Patterns in the Christian Theology of Religions, Londres, SCM Press, 1983.

RAHNER, K.

Schriften zur Theologie, 16 vol., Einsiedeln, Benziger, 1954-1984 (traduction française partielle : *Écrits théologiques*, 11 vol., Paris, Desclée de Brouwer, 1959-1970)

« Problèmes de christologie », *Écrits théologiques*, vol. I, Paris, Desclée de Brouwer, 1959, pp 113-181

« Dieu Trinité, fondement transcendant de l'histoire du salut », *Mysterium Salutis, Dogmatique de l'histoire du salut*, vol. VI, Paris, Le Cerf, 1971, p 13-140

Traité fondamental de la foi. Introduction au concept de christianisme, Paris, Le Centurion, 1983

RATZINGER, J.

« Christianity and World Religions », dans VORGRIMLER H. (éd.) *One, Holy, Catholic and Apostolic*, Londres, Sheed and Ward, 1968, p 207-236

Foi, Vérité, Tolérance, Parole et Silence, 2005

RAVIER, A.

La mystique et les mystiques. Etudes des différentes mystiques du monde, avec débat et bibliographie, Paris, Desclée de Brouwer, 1965

REMAUD, M.

Révélation dans le christianisme et les autres religions, *Studia Missionalia*, vol 20, Paris, 1971

RICHARDS, G.

Towards a Theology of Religions, Londres, Routledge, 1989

ROCHEDIEU, E.

La pensée occidentale face à la sagesse de l'Orient, Paris, Payot, 1963

SAMARTHA, S.J.

One Christ - many religions . Toward a revised Christology, Maryknoll, Orbis books, 1991

The Hindu response to the Unbound Christ, Madras, Christian Literature Society, 1974

SCHAEFFER F.

Dieu, illusion ou réalité, Aix en Provence , Ed.Kergyma, 1989

SCHILLEBEECKX, E.

« Universalité unique d'une figure religieuse historique nommée Jésus de Nazareth » , *Laval théologique et philosophique*, 50, (1994/2), pp 265-281

SCHLETTE, H.R.

Pour une théologie des religions, Paris, Desclée de Brouwer, 1971

SCHWOBEL Ch.

«Particularity,Universality and the Religions », COSTA G. , *Christian Uniqueness Reconsidered : The Myth of a Pluralistic Theology of Religions*, Maryknoll , New-York , Orbis Books, 1990 , pp 30-46

SMET (de) R.

« Hinduism versus the Plurality of religious traditions » , *Indian Théological Studies*, N° 23, March 1986, pp 22-35

« The methode théological of Sankara » , *La Revue philosophique de Louvain*, II, 1954, p. 31 à 74,

La quête de l'éternel - approche chrétienne de l'hindouisme (Avec J.Neuner), Louvain, Desclée de Brouwer, 1967

K.Chunder Sens Lectures in India (II,1882, p.10 et 33), Londres,1904 ????????

SONG, C.S.

Christology and Other Faiths : Some Theological Reflections, Toronto, Ecumenical Forum of Canada, 1985

Jesus and the Reign of God ,Minneapolis, Fortress Press, 1993

Jesus in the Power of the Spirit, Minneapolis, Fortress Press, 1994

SPINLE, K.

A Sense of the Divine. A Biography of Bede Griffiths , Maryknoll, New-York, Orbis Books, 1989

STUART, J.D.M.

Swami Abhishiktananda. His Life Told through his Letters, Delhi, ISCPK, 1989 (rev.96)

SWIDLER, L.

Toward an Universal Theology of Religion, Maryknoll, New-York, Orbis Books,1987

TEASDALE, W.R.

Toward a Christian Vedanta :The Encounter of Hinduism and Christianity according to Bede Griffiths, Bangalore, ATC, 1987.

THILS, G.

Propos et problèmes de la théologie des religions non-chrétiennes, Paris,Casterman , 1966

Présence et salut de Dieu chez les non-chrétiens, Louvain-la-Neuve, Faculté de théologie, 1987

TILLICH, P.

Le Christianisme et les religions, Paris, Aubier-Montaigne, 1968

VALLIN, G.

« Essence et formes de la théologie négative », *Revue de Métaphysique et de Morale*, Avril-Septembre 1958, pp.167-201

La Perspective métaphysique, Paris, P.U.F., 1959 (deuxième édition Dervy-livres, 1977, augmentée d'une préface)

Voie de gnose et Voie d'amour – Eléments de mystique comparée, Editions Présence, 1980

Lumière du non-dualisme (avant-propos de Jean Borella), Nancy, Presses universitaires de Nancy, 1987

VEMPENY, I.

Voies de salut dans le christianisme et les autres religions, *Studia Missionalia*, no.30, 1981

« *Vraie et fausse universalité du christianisme* », *Concilium* 155 (1980/5), pp 145-161

Père VERLINDE, J-M.

L'Expérience interdite. De l'ashram au monastère, Versailles, Ed. Saint Paul, 1998

VROOM, H.

No Other Gods : Christian Belief in Dialogue with Buddhism, Hinduism and Islam, Eerdmans , Grand Rapids , Michigan , 1996

WALDENFELS, H.

Phänomen Christentum. Eine Weltreligion in der Welt der Religionen, Freiburg, Herder, 1994

WHALING, F.

Christian Theology and World Religions : A Global Approach, Londres, Marshall Pickering, 1986

WILES M.

Christian Theology and Interreligious Dialogue, Londres, SCM Press, 1992

WONG J.H.

«Anonymous Christianity : Karl Rahner's Pneuma-Christocentrism and an East-West Dialogue», *Theological Studies* 55 (1994/4) , pp 609-637

ZAEHNER, R.C.

L'Hindouisme, Paris, DDB, 1974

Problématique trinitaire et ontologique

SV.Tomáš AKVINSKY, *Theologická Summa, I*, (překlad P. Em. Soukup Ord. Praed.), Edice Krystal, Olomouc, 1937

BOFF L.

Trinité et société, Paris, Cerf, 1990

BOURG D. (dir.)

L'Être et Dieu, Travaux du C.E.R.I.T., Ed. du Cerf, Paris, 1986

COURT.F.

Le Mystère du Dieu Trinité, AMATECA, T VI, Ed. St.Paul, Lucembourg, 1999

DEL COLLE R.

«*«Person» and «being» in John Zizioulas' trinitarian theology: Conversations with Thomas Torrance and Thomas Aquinas*», *Scottish journal of theology*, 2001, vol. 54, n.1, pp. 70-86

DURAND E. et HOLZER V. (dir.)

Les Sources du renouveau de la théologie trinitaire au XXe siècle, *Cogitatio Fidei*, N° 266, Parsi, Cerf, 2008

DURIE R.

«*Immanence and difference: Toward a relational ontology*», *The Southern journal of philosophy*, 2002, vol. 40, no2, pp. 161-189

EMERY G.

La théologie trinitaire de saint Thomas d'Aquin, Paris, Le Cerf, 2004

«*Le propos de la théologie trinitaire spéculative chez saint Thomas d'Aquin*», *Nova et vetera* (Fribourg), 2004, N° 2, vol. 79, pp.13 - 43

«*Le mode personnel de l'agir trinitaire suivant Thomas d'Aquin*», *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie*, publié en 2003 (Suisse), N° 3, vol. 50, pp 334 - 353

«*Essentialism or personalism in the treatise on God in Saint Thomas Aquinas?*», *The Thomist*, 2000 (Etats-Unis), N° 4, vol. 64, pp. 521- 563

FERMER R. M.

«*The limits of trinitarian theology as a methodological paradigm : Between the Trinity and hell there lies no other choice (Vladimir Lossky)*», *Neue Zeitschrift für systematische Theologie und Religionsphilosophie*, 1999, vol. 41, no2, pp. 158-186

FOX, Patricia A.

God as Communion: John Zizioulas, Elizabeth Johnson, and the Retrieval of the Symbol of the Triune God, Michael Glazer, 2001

HEMMERLE K.

Thesen pour une ontologie trinitaire, Johannesverlag, Einsiedeln, 1976

MALET A.

Personne et amour dans la théologie trinitaire de saint Thomas d'Aquin, Paris, Vrin, 1956

MARITAIN J.

Uvod do filosofie, (překlad K. Sprunk), KF KTF UK, Praha, 1994

MOLTMANN

Le Dieu crucifié. La croix du Christ, fondement et critique de la théologie chrétienne, Paris, Cerf, 1974

La Trinité et le Royaume de Dieu, Paris, 1984

KREMPEL J.

La Doctrine de la relation chez saint Thomas, Vrin, Paris, 1952

RIGAL J.

« *Trois approches de l'ecclésiologie de communion : Congar, Zizioulas, Moltmann* », Nouvelle revue théologique, 1998, vol. 120, n.4, pp. 605-619

SESBOUE B. et J.WOLINSKI J.

Le Dieu du salut. Histoire des dogmes, T I, Paris, DDB, 1994

SOUSEDIK S.

« *K rezenské prednasce papeze Benedikta XVI.* » dans *Universum, Revue České křesťanské Akademie*, 2/2007, Praha, pp. 36-41

Jsoucno a bytí, Uvod do četby sv.Tomáše Akvinského, Praha, KAP, 1992

SPEIDELL T. H.

« *A Trinitarian ontology of persons in society* », *Scottish journal of theology*, 1994, vol. 47, n.3, pp. 283-300

YANNARAS C.

La Foi vivante de l'Eglise, Paris, Le Cerf, 1989

De l'absence et de l'inconnaissance de Dieu d'après les écrits aréopagitiques et Martin Heidegger, Paris, Le Cerf, 1971

ZIZIOULAS J.

Being and Communion: Studies in Personhood and the Church, Crestwood, NY: St Vladimirs Seminary Press, 1997

Communion & Otherness: Further Studies in Personhood and the Church, Londers, T & T Clark, 2007

ZUBIRI X.

Sobre la esencia, Madrid, Sociedad de Estudios Publicaciones, 1962.

Philosophie dialogique

POLAKOVA. J

Filosofie dialogu, Praha, 1993

BUBER. M

Je et Tu, Aubier, Paris, 1969 (*Ich und Du*, 1923)

COHEN. H

Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums, 1919

EBNER. F

Das Wort und die geistige Realitäten, 1921

Schriften I : Fragmente, Aufsätze, Aphorismen. Zu einer Pneumatologie des Wortes, Munich, Kosel, 1963-1965

ROSENZWEIG. F,

Der Stern der Erlösung, 1921

LEVINAS. E

Totalité et infini. Essai sur l'extériorité, La Haye, 1961, p. 265

« Levinas. De l'Être à l'Autre », (coord. par J.Hansel), *Débat philosophique*, PUF, Paris, 2006

FRIEDMAN. M,

Martin Buber and Oriental Religions, dans KATZ, N. (ed.), *Buddhist and Western Philosophy*, New Delhi, 1981, pp.

HEIDEGGER M.

Être et Temps (Sein und Zeit) 1927

Introduction à la métaphysique, 1953

Identité et différence, 1957

Principe de raison, 1957

WAHL J.

Introduction à la pensée de Heidegger, Paris, Librairie Générale Française, 1998

CARON M.

Heidegger - Pensée de l'être et origine de la subjectivité, Paris, Le Cerf, 2005

MARCEL G.

Le Mystère de l'Être, Vol. II, Paris, Aubier, 1951

Présence et immortalité, Paris, Flammarion, 1959.

Fragments philosophiques: 1909-1914, Louvain ; Paris-Nauweaerts, 1961

Être et avoir, Paris, Aubier, 1935

Du refus à l'invocation, Paris, Gallimard, 1940. (Réédité en 1967 sous le titre *Essai de philosophie concrète*, Paris, NRF/Gallimard, 1967)

Journal métaphysique (1914-1923). Paris, Gallimard, 1927.

Gabriel Marcel interrogé par Pierre Boutang suivi de Position et approches concrètes du mystère ontologique. Paris, J.-M. Place Éditeur, 1977.

PARAIN – VIAL, J.

« *L'intersubjectivité chez Gabriel Marcel* », dans le Colloque G.Marcel, organisé par la BNF et l'Association Gabriel Marcel, 28-30 septembre 1988 ; textes réunis par Michèle Sacquin, BNF, Paris, 1989

BAGOT, J.P

Connaissance et amour : essai sur la philosophie de Gabriel Marcel, Beauchesne, Paris, 1958

MOUNIER, M.

Le Personnalisme, PUF, Paris, 1949, (17^{ième} éd., 2005)

MADINIER, G.

Conscience et amour, Essai sur le « nous », Paris, PUF, 1938

LACROIS, J.

Le personnalisme. Sources-Fondaments. Actualité, Chronique Sociale, Lyon, 1981,

NEDONCELLE M.

La personne humaine et la nature, 1943

Vers une philosophie de l'amour et de la personne, 1957

Intersubjectivité et Ontologie. Le défi personnaliste, 1974.

WANDENFELS, H.

Absolute Nichts. Zur Grundlegung des Dialogs zwischen Buddhismus und Christentum, Freiburg, 1976

An der Grenze des Denkbaren: Meditation-Ost und West, Munchen, 1988

Pensée interculturelle

ABDALLAH –PRETCEILLE M.

L'Education interculturelle, Paris, PUF, 1999

ABDALLAH-PRETCEILLE - M. PORCHER L.

Education et communication interculturelle, Paris, PUF, 1996

BRAZDA, R.

Srovnávací etika, KLP, Praha, 2002

FERREOL G. – JUCQUOIS G. (dir.)

Dictionnaire de l'altérité et des relations interculturelles, Paris, Armand Colin, 2004

FORNET-BETANCOURT, R.

(Hrsg) *Unterwegs zur interkulturellen Philosophie (Dominanz der Kulturen und Interkulturalität)*, Dokumentationem des II.Internationalen Kongresses für Interkulturelle Philosophie, Frankfurt am Main: IKO-Verlag für Interkulturellen Kommunikation, 1998

Philosophie und Theologie der Befreiung, 1988

Filozofia intercultural, 1994

YOUSEFI Reza H., MALL Adhar Ram

Grundpositionen der Interkulturellen Philosophie, Traugott Bautz, Nordhausen, 2005,

MALL Adhar Ram,

Philosophie im Vergleich der Kulturen. Interkulturelle Philosophie-eine neue Orientierung, Darmstadt, 1996

Die drei Geburtsorte der Philosophie. China, Indien, Europa, Bonn, 1989

SELIM, A.

L'identité culturelle, Relation interethnique et problème d'acculturation, Paris , Anthropos, 1993

SCHNAPPER, D.

La relation à l'autre. Au cœur de la pensée sociologique, Paris, Gallimard, 1998

WIMMER, F.M.

Vier Fragen zur Philosophie in Afrika, Asien und Lateinaamerika, Wien, Passagen, 1988

Interkulturelle Philosophie. Theorie und Geschichte I, Wien, Passagen, 1990

Postkoloniale Philosophie: Afrika, Wien, 1992

GADAMER, H.-G.,

Vérité et méthode, Seuil, 1996;

La Philosophie herméneutique, Paris, PUF, 1996;

Les Chemins de Heidegger, Paris, Vrin, 2002;

Esquisses herméneutiques, Paris, Vrin, 2004