

## **L'INTÉGRATION RELIGIEUSE: UNE ÉTUDE COMPARATIVE**

Francis Brassard<sup>1</sup>

---

Le but de cet article est d'étudier le phénomène de l'intégration religieuse. Nous pouvons parler d'intégration lorsqu'une tradition religieuse réussit à incorporer ou à assimiler une nouvelle croyance ou pratique à l'ensemble de ses propres croyances et pratiques. Certaines traditions religieuses semblent être plus aptes à ce type d'intégration que d'autres. Également, au cours de l'histoire d'une même tradition, nous retrouvons parfois une réticence, parfois une ouverture vis-à-vis l'acceptation de nouvelles croyances. Quelles sont donc les raisons de cette différence d'attitude?

Une réponse à cette question a été fournie par Michael Pye dans «Skillful Means and the Interpretation of Christianity»<sup>2</sup>. Dans cet article, l'auteur donne l'exemple du bouddhisme, une tradition qui a réussi à intégrer une grande variété de doctrines et de pratiques religieuses tout en maintenant un haut degré d'acceptation mutuelle entre ses diverses sectes. Pye pense que la raison principale de cette tolérance est qu'il existe chez les bouddhistes un concept permettant de reconnaître qu'une expression partielle de la vérité peut être valide selon les circonstances<sup>3</sup>. En sanskrit, le terme utilisé pour désigner ce concept est: *upâya*. Pye a traduit ce terme par l'expression *Skillful Means*. En français, nous pourrions dire «moyens salvifiques».

---

<sup>1</sup> Francis Brassard prépare actuellement une thèse de doctorat à la faculté des sciences religieuses de l'Université McGill (Montréal).

<sup>2</sup> Micheal Pye, «Skillful Means and the Interpretation of Christianity», *Buddhist-Christian Studies*, 10, 1990, pp. 37-41.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 39.

Dans un livre dédié à l'étude de ce concept<sup>4</sup>, Pye explique que l'expression *upâya* est un terme technique qui définit tous les enseignements du bouddhisme comme étant façonnés selon les dispositions de ceux qui les reçoivent et les mettent en pratique. Ainsi, étant donné la grande diversité des cultures et des individus, nous pouvons comprendre et accepter les doctrines paradoxales qui ont été véhiculées par les sectes bouddhiques. En fait, en prenant en considération les implications du concept d'*upâya*, nous pourrions dire qu'il n'y a aucune limite à ce qui peut être inclus comme croyance ou pratique dans l'ensemble de la tradition bouddhique.

Il n'y a pas que le bouddhisme qui soit diversifié. Lorsque nous regardons l'histoire d'une autre tradition religieuse, nous serions tenté d'utiliser ce concept pour expliquer son développement. De la même façon, Michael Pye<sup>5</sup> affirme que le concept d'*upâya* pourrait être pertinent pour l'interprétation du christianisme parce qu'il n'existe aucun concept comparable permettant d'interpréter sa relation avec les cultures. Ceci a laissé, selon lui, les représentants du christianisme anxieux face à des expressions culturelles étrangères quoiqu'en réalité cette tradition les a souvent adoptées dans son évolution<sup>6</sup>. Ce que Pye suggère ici, c'est que les chrétiens devraient accepter ce concept afin de permettre une plus grande diversité et ce, d'une façon qui ne mettrait pas en péril leur unité et la cohérence de leurs doctrines<sup>7</sup>.

Ceci peut être vrai, mais cette affirmation semble négliger le fait que les chrétiens se sont engagés depuis plusieurs décennies dans une longue discussion relativement à la nécessité d'intégrer de nouvelles formes d'expressions pour leur foi et ce, sans avoir à reconnaître que les expressions de leur tradition sont des

---

<sup>4</sup> Micheal Pye, *Skillful means. A concept in Mahâyâna Buddhism*, London, Duckworth, 1978, p. 56.

<sup>5</sup> Pye, «Skillful Means and the Interpretation of Christianity», p. 39.

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 40.

<sup>7</sup> *Ibid.*, p. 39.

expressions adaptées aux circonstances et, par conséquent, provisoires<sup>8</sup>. Qu'est-ce qui peut bien motiver les chrétiens à vouloir une telle intégration? Est-il possible que le concept d'*upâya*, tel que présenté par Michael Pye, ne soit pas le seul principe expliquant le phénomène de l'intégration religieuse? Ou encore, est-ce que le concept d'*upâya*, plus précisément sa reconnaissance, permet vraiment une plus grande diversité d'expressions religieuses?

Dans la première partie de cet article, je démontrai que le concept d'*upâya* ne peut pas vraiment expliquer le phénomène d'intégration religieuse. Ensuite, je présenterai les points importants de l'expérience chrétienne de ce phénomène et, enfin, je tâcherai de montrer que le modèle qui s'en dégage peut également s'appliquer pour comprendre l'expérience bouddhique d'intégration.

### **Le concept d'*upâya* comme principe d'intégration**

Le concept d'*upâya*, tel que discuté par Michael Pye, semble être avant tout une tentative de comprendre la nature du langage religieux. Ce concept est en quelque sorte la contribution qu'ont apportée les bouddhistes à un débat où la tendance, en Occident, est de reconnaître que le langage religieux est essentiellement indirect, allusif, dépendant des circonstances culturelles et sujet aux évaluations et aux critiques<sup>9</sup>.

Cette compréhension du langage religieux a été, selon Pye, la caractéristique majeure qui a marqué la façon dont les bouddhistes ont toujours considéré les croyances et les pratiques de leur tradition. Cette façon de voir est, semble-t-il, différente de celle qu'ont les chrétiens vis-à-vis de leur propre tradition. À cet égard, Pye remarque que ces derniers ont surtout tendance à croire que leurs doctrines doivent être vraies et que la véracité des croyances

---

<sup>8</sup> Pye, *Skillful means. A concept in Mahâyâna Buddhism*, p. 163.

<sup>9</sup> Pye, «Skillful Means and the Interpretation of Christianity», p. 40.

et des pratiques des autres traditions dépend de leur conformité avec les dogmes déjà établis<sup>10</sup>. Dans ces conditions, les bouddhistes, n'étant pas limités par une dogmatique à respecter à tout prix, seraient plus aptes et même plus motivés à intégrer de nouvelles croyances que le sont les chrétiens.

À mon avis, cette affirmation ne reflète pas vraiment la réalité. En effet, comme Pye le remarque lui-même, les bouddhistes japonais, par exemple, ont tendance à considérer les enseignements de leur propre secte comme vrais et ceux des autres sectes comme des *upâya*. De cette façon, le mot *upâya* a plutôt une connotation négative et désigne même quelque chose de faux, si nous pensons que les enseignements dits *upâya* sont toujours délaissés ou jamais considérés.

Il est intéressant de noter que Pye ne semble pas donner plus d'importance à ces écarts de conduite chez des bouddhistes qui, selon la règle de conduite dictée par la doctrine d'*upâya*, devraient être plus ouverts vis-à-vis des croyances de leurs confrères. Contrairement à Pye, je ne vois pas dans l'attitude des bouddhistes japonais un accroc à la doctrine d'*upâya* mais plutôt l'exemple d'une tendance qui marque toute la tradition bouddhique: la hiérarchisation des croyances et des pratiques.

À titre d'exemples importants de cette tendance, il y a l'émergence du système *p'an-chiao* développé par les bouddhistes chinois. Un peu comme la distinction faite entre les enseignements dits directs (*nitattha*) et indirects (*neyyattha*) de la tradition du bouddhisme indien, le système *p'an-chiao* a pour but d'évaluer et de qualifier les différentes doctrines exposées dans les sutras et les traités bouddhiques. Indirectement, ce système est devenu une façon d'établir la suprématie de certains enseignements sur d'autres<sup>11</sup>.

---

<sup>10</sup> *Ibid.* p. 39.

<sup>11</sup> Mizuno Kôgen, *Buddhist Sutras, Origin, Development, Transmission*, Tokyo, Kôsei Publishing Co., 1982.

Cette tendance à organiser en hiérarchie les diverses doctrines du bouddhisme ne va pas tout à fait avec l'esprit de la doctrine d'*upâya*, à moins que cette dernière ne soit seulement qu'une façon détournée de discréditer certains aspects de la tradition bouddhique. La doctrine d'*upâya* devrait, selon Pye, permettre une plus grande flexibilité d'intégration tandis que la hiérarchisation des doctrines renforce le sentiment d'exclusivité. Ainsi, malgré cette tendance, comment le bouddhisme a-t-il réussi à intégrer plusieurs nouvelles croyances et pratiques au cours de son évolution?

La cause de ce paradoxe est probablement le fait de penser que la question concernant la nature du langage religieux est directement liée à celle de l'intégration. À mon avis, ces deux questions ne doivent pas être confondues. L'intégration religieuse est avant tout un phénomène qui implique une communauté vivante, une communauté qui doit constamment faire des choix quant à l'acceptation, l'adaptation ou le rejet de certaines croyances ou pratiques auxquels elle est confrontée. La compréhension du langage religieux en termes de la doctrine d'*upâya* peut nous fournir à la rigueur une façon d'expliquer la grande diversité du bouddhisme, mais elle nous donne aucun critère quant au degré de diversité permis. En d'autres mots, la doctrine d'*upâya*, telle que décrite par Michael Pye, ne peut en aucun cas fournir à une communauté des lignes directrices pour évaluer les croyances et pratiques étrangères à sa propre tradition religieuse. Pour pouvoir comprendre le phénomène de l'intégration religieuse il faut donc, à mon avis, prendre en considération ce qui est à la base de l'établissement de ces critères ou lignes de conduite.

De façon évidente, chaque secte de la tradition bouddhique, par le biais des doctrines et des pratiques adoptées, a développé une identité qui lui est propre. Dans le cadre de la discussion du concept d'*upâya*, Pye n'a pas considéré cette idée d'identité. Sans doute a-t-il supposé que l'identité d'une communauté est comparable à ses croyances ou pratiques qui sont, comme nous l'avons dit, le produit d'un environnement religieux et culturel. Si

nous regardons la tradition bouddhique dans son ensemble, les différences d'identité sont étroitement reliées aux époques et aux régions. De ce point de vue, la notion d'identité n'a qu'une valeur relative et secondaire. Mais si nous portons notre attention au processus de décision auquel est engagée une communauté relativement à l'acceptation ou le rejet d'éléments étrangers à sa propre tradition, alors l'idée d'identité prend une position centrale. Pour le reste de cet article, je tâcherai de montrer que c'est justement cette idée d'identité qui est à la base du processus d'intégration et qui en fournit la motivation et l'orientation.

Lorsque je parle de la notion d'identité, je fais simplement allusion à ce qu'une communauté considère d'essentiel à sa tradition, ce qui en est le dénominateur commun. Contrairement à Pye, lorsqu'il discutait de l'idée de l'unité d'une tradition religieuse, l'identité d'une communauté ne réfère pas exclusivement à quelque chose de transcendantal, hors de portée de toute conceptualisation, mais plutôt, à quelque chose qui peut être exprimé en langage conventionnel, donc accessible à tous. Ce langage qui exprime ou manifeste l'identité d'une communauté religieuse constituera cependant, malgré son caractère conventionnel, un discours privilégié.

Lorsque les membres d'une communauté sont confrontés à de nouvelles croyances ou pratiques, la notion qu'ils ont de leur propre identité peut être mise à l'épreuve, voire même subir quelques transformations. Ceci est le premier aspect relatif au phénomène d'intégration religieuse et il sera traité dans la prochaine partie de mon article.

### **L'expérience chrétienne d'intégration religieuse**

J'ai mentionné au début que les chrétiens se sont engagés depuis quelques décennies, plus précisément depuis le Concile Vatican II, dans une discussion relativement à la nécessité d'adopter et d'adapter de nouvelles formes d'expressions religieuses et culturelles à leur foi. Cette nécessité d'intégrer ne date pas seulement d'une époque récente. À titre d'exemple, nous

pouvons citer une directive aux missionnaires donnée en 1659 par la Sacrée Congrégation pour la Propagation de la Foi qui dit<sup>12</sup>:

N'introduisez pas chez eux nos pays, mais la foi qui ne repousse ni ne blesse les rites et les usages d'aucun peuple pourvu qu'ils ne soient pas détestables, mais au contraire veut qu'on les garde et les protège. Ne mettez donc jamais en parallèle les usages de ces peuples avec ceux de l'Europe; bien au contraire, empressez-vous de vous y habituer. Admirez et louez ce qui mérite la louange.

Il existe également d'autres documents datant de la période pré-conciliaire qui supportent la nécessité de respecter les coutumes des peuples à évangéliser. Il y a, plus près de nous, la déclaration que fit le pape Paul VI lors de son voyage en Afrique en 1967<sup>13</sup>:

La façon de manifester l'unique foi peut être multiple et par conséquent originale, conforme à la langue, au style, au tempérament, au génie, à la culture de qui professe cette unique foi. Sous cet aspect, un pluralisme est légitime et souhaitable.

Quelques années plus tard, en 1975, dans un document intitulé *Evangelii Nutiandi*, il déclara<sup>14</sup>:

L'Évangile, et donc l'évangélisation, ne s'identifient certes pas avec la culture et sont indépendants à l'égard de toutes les cultures. Et pourtant le Règne que l'Évangile annonce est vécu par des hommes profondément liés à une culture et la construction du Royaume ne peut pas ne pas emprunter des éléments de la culture et des cultures humaines.

Il est important de remarquer ici que la pluralité des expressions religieuses est reconnue tout en maintenant l'idée d'une foi

---

<sup>12</sup> M.R. Mugaruka, «Le problème de l'inculturation du message chrétien au Zaïre», *Cahiers des religions africaines*, 9, 37, 1985, p. 14.

<sup>13</sup> *Ibid.*, p. 16.

<sup>14</sup> *Ibid.*

unique. Cette foi unique, qui est indépendante des expressions culturelles, rend compte de l'unité de la tradition chrétienne catholique.

Qu'est-ce exactement cette foi unique et qu'est-ce que la culture? Ces questions ont été pour les chrétiens au centre de leurs débats concernant la façon d'intégrer les autres cultures. Nous pouvons dire que ces débats ont leur origine dès les débuts de la chrétienté. En effet, la foi chrétienne, étant née chez les juifs, prit des éléments importants de leur culture. Au début, il apparaît que les gentils furent exclus de cette nouvelle foi ou devaient simplement adopter la culture juive pour pouvoir s'y convertir. Cela fut la cause d'une importante confrontation entre les deux piliers de l'Église primitive, à savoir Pierre et Paul. Dans l'épître aux Galates (2, 11-15), Paul réprimanda publiquement Pierre au sujet de son insistance à obliger les païens à se comporter comme des juifs. Au premier Concile de Jérusalem, Pierre reconnut son erreur et accepta que les païens n'étaient pas différents des juifs et qu'ils n'avaient pas à renoncer à leur culture pour devenir chrétiens.

À partir de ce moment, il aurait dû être clair dans l'esprit des chrétiens que l'évangélisation vise à faire connaître le message de Jésus aux différents peuples à travers leur propre langage, culture et traditions. Malheureusement, cette attitude de tolérance n'a pas prévalu au cours de l'histoire chrétienne. Avec la venue de l'ère de la colonisation du Nouveau Monde par les Européens, l'Église catholique entreprit probablement un de ses plus gros projets d'évangélisation. Les puissances colonisatrices de l'Europe de cette époque préconisait une idéologie ethnocentrique où tout ce qui n'était pas de la culture européenne était dénigré. Il y avait bien entendu des raisons politiques et économiques derrière cette attitude. De cette façon, il était plus facile de justifier l'assujettissement et l'exploitation des peuples du Nouveau Monde. Les missionnaires qui accompagnaient ces colonisateurs ont, de façon tacite sinon ouvertement, appuyé cette idéologie. Ces derniers ont clairement confondu la foi chrétienne et la culture européenne.



Avec cette idéologie, l'intégration n'était rien de plus qu'une simple adaptation de la culture des peuples évangélisés aux symboles et aux valeurs des puissances colonisatrices. Et contrairement à l'Église primitive et aux directives de certains papes, l'identité de l'Église colonisatrice de cette époque ne fut pas remise en question par les nouvelles cultures rencontrées. Bruno Chenu<sup>15</sup>, commentant l'expérience catholique d'intégration en Afrique, déclara à ce sujet:

Si un premier pas est fait dans la reconnaissance de l'autre, remarquons bien que la relation ne se noue pas dans l'égalité et la réciprocité. L'Église reste à l'extérieur et en surplomb du peuple à évangéliser. C'est elle qui va décider des termes de l'adaptation. C'est elle qui va juger des valeurs présentes et des pierres d'attente, à l'aune de ses intérêts. Un christianisme préfabriqué, "prêt-à-porter", s'adjoint des débris culturels pour rehausser son pouvoir de séduction. Nous sommes toujours en situation d'impérialisme religieux et culturel.

Encore aujourd'hui, il existe chez certains membres de l'Église une confusion entre l'identité chrétienne et la culture occidentale. Si cette confusion persiste, elle risque de mettre en péril tout l'effort d'intégration de la culture africaine. Ainsi, les chrétiens d'origine africaine sont d'accord pour affirmer qu'une intégration authentique se fera seulement lorsque l'Église de l'Afrique se sera libérée du modèle occidental d'interprétation du message chrétien<sup>16</sup>.

C'est dans ce sens que l'identité chrétienne est remise en question au cours du processus d'intégration. Cette foi unique qui tente de prendre racines dans une nouvelle culture doit être constamment purifiée. Définir la foi unique, l'essence même de l'identité chrétienne, ressemble un peu à la tentative de comprendre le sens d'un texte. Ce sens n'est pas fixe: il varie

---

<sup>15</sup> Bruno Chenu, *Théologies chrétiennes des tiers mondes*, Paris, Le Centurion, p. 140.

<sup>16</sup> Nazaire Bitoto Abeng, «Are Attempts at the Inculturation of Christianity in Africa Failing?», *Concilium*, 5, 1990, p. 91.

selon le contexte. Et inversement, la compréhension que nous avons de la signification d'un texte va influencer sur la façon de percevoir le contexte. Ainsi, l'identité d'une tradition religieuse exerce à son tour une pression sur la culture à intégrer. Ceci est, en fait, le deuxième aspect du phénomène d'intégration religieuse.

Avant de discuter de ce second aspect, il serait approprié d'expliquer certains termes utilisés par les chrétiens dans le contexte de leur expérience d'intégration. Le mot qui semble le plus employé pour décrire ce phénomène est «inculturation». Ce mot se distingue des expressions «enculturation» et «acculturation».

L'enculturation est le processus par lequel une personne est intégrée et s'intègre toujours dans la culture de la communauté dans laquelle elle est née. L'acculturation désigne tous les phénomènes résultant de la rencontre de deux cultures ou groupes culturels. Ces phénomènes peuvent comprendre tout aussi bien l'échange de symboles et de pratiques rituelles que les emprunts technologiques. Dans le contexte de l'acculturation, une culture emprunte à d'autres ce dont elle a besoin sans remettre en question son identité.

L'inculturation, par contre, est plus qu'un échange entre deux cultures; c'est la rencontre d'un message, d'une idée originale avec une culture particulière. La définition probablement la plus acceptée a été donnée par P. Arrupe dans «Lettre sur l'inculturation», dans laquelle il dit<sup>17</sup>:

L'inculturation est l'incarnation de la vie et du message chrétiens dans une aire culturelle concrète, en sorte que non seulement cette expérience s'exprime avec les éléments propres à la culture en question (ce ne serait alors qu'une adaptation superficielle), mais encore que cette même expérience se transforme en un principe d'inspiration, à la fois norme et force d'unification, qui transforme et recrée cette culture, étant ainsi à l'origine d'une "nouvelle création".

---

<sup>17</sup> Chenu, *Théologies chrétiennes des tiers mondes*, p. 142.

Commentant cette définition, Bruno Chenu ajouta<sup>18</sup>: «L'image biblique sous-jacente n'est plus celle de la greffe mais celle de la semence, le message chrétien grandissant de l'intérieur d'une culture, signifiant à la fois sa mort et sa résurrection». L'inculturation est donc la transposition de la problématique chrétienne de l'incarnation de Dieu dans le monde. Ceci n'est pas sans conséquences sur l'attitude chrétienne vis-à-vis l'intégration religieuse. Dans la lettre encyclique *Evangelii praecones*, le Pape Pie XII définit cette attitude en disant que la chrétienté assume, purifie et transfigure les valeurs des cultures païennes. Qu'est-ce que cela signifie?

À l'instar de Jésus, le Fils de Dieu, qui a assumé la condition humaine, la chrétienté assume également les valeurs religieuses du paganisme. L'évangélisation du monde occidental en est un bon exemple où les valeurs des cultures grecque et romaine, dans des domaines aussi divers que la philosophie et la liturgie, ont été adoptées. D'autres exemples peuvent être mentionnés: la substitution du culte des déités païennes à la dévotion à la Vierge Marie ou la transformation des fêtes païennes en fêtes chrétiennes.

Le monde dans lequel le Fils de l'Homme s'incarne est un monde marqué par le péché originel. Ainsi, ce monde a développé ses propres orientations contraires à la finalité chrétienne. Par conséquent, la chrétienté, après avoir assumé les valeurs du monde, les purifie. Cette purification suppose nécessairement une rupture au sein des cultures non chrétiennes. Ceci veut dire que certaines de leurs croyances et pratiques rituelles perdront leur raison d'être et disparaîtront au moment où elles seront confrontées à la foi chrétienne.

Enfin, le christianisme transfigure les valeurs des cultures païennes en leur donnant une nouvelle signification. En d'autres mots, les symboles, les croyances et les pratiques de ces cultures sont redéfinis selon la problématique chrétienne du salut. Ceci est exactement en accord avec la compréhension qu'ont les chrétiens

---

<sup>18</sup> *Ibid.*

de l'intervention divine dans le monde: Dieu descendit au niveau de l'homme ancien, le premier Adam marqué par le péché originel, afin de le relever et l'introduire dans son intimité. Ainsi, l'homme renaît, pas dans la chair mais en esprit. De façon identique, par le processus d'intégration, une culture païenne renaît et devient une nouvelle expression de la foi ou de la problématique chrétienne.

En résumé, l'expérience chrétienne d'intégration religieuse est comprise de la façon suivante: suivant le modèle de la doctrine de l'incarnation du Verbe, le christianisme assume les valeurs religieuses païennes, les purifie et, enfin, les transfigure. Dans ce processus, la culture exprimant la foi chrétienne est aussi purifiée, voire même abandonnée.

Quoique le phénomène de l'intégration religieuse, dans le contexte de la tradition chrétienne, suive un modèle directement inspiré de cette dernière, je suis d'avis que ce modèle peut également être utilisé pour expliquer l'expérience bouddhique d'intégration. Bien entendu, il n'existe pas dans le bouddhisme une doctrine similaire à celle de l'incarnation divine, cependant, il peut être affirmé que les diverses sectes bouddhiques véhiculent un message, des idées qui se sont «incarnées» dans différents milieux culturels.

Dans plusieurs passages de la tradition palie, il est dit que le Bouddha découvrit la Loi ou le Dharma et que ce dernier existe indépendamment de tous les Bouddhas. En d'autres mots, le Dharma existe comme une loi universelle et peut être découvert ou réalisé par tous. Ce Dharma est un peu comme l'essence de la foi chrétienne: il est impossible à saisir sans avoir recours à un langage limité par les concepts d'un environnement culturel déterminé. Cette Loi a probablement été circonscrite pour la première fois par la problématique des Quatre Nobles Vérités. Ces Vérités ont été exprimées suivant un modèle précédant la tradition bouddhique, à savoir l'ancienne conception indienne de la maladie où l'on s'interroge premièrement sur les symptômes de la maladie,

ensuite sur la cause de ces symptômes et enfin sur les moyens d'en éliminer la cause.

Ainsi, il existe quelque chose dans le bouddhisme, appelons-le une intuition ou un type d'expérience, qui transcende toutes les cultures mais qui ne peut être exprimé sans ces dernières. Ce quelque chose, «incarnée» dans un discours limité mais privilégié, est le principe organisateur qui motive le processus d'intégration religieuse et qui lui donne un sens. Comme dernière étape de cet article, je tâcherai de démontrer mon affirmation en analysant deux exemples pris dans la tradition bouddhique, un ancien et un récent.

### **L'expérience bouddhique d'intégration religieuse**

Je crois qu'il est possible de dire que la croyance en la rétribution de l'action constituait un élément important de l'identité religieuse du bouddhiste de la tradition pali. À plusieurs reprises dans le Canon et plus précisément dans le *Samaññaphala Sutta*, le Bouddha défend cette idée et réfute les doctrines qui assument une conception opposée à celle-ci. C'est également sur la base de l'idée de la rétribution de l'action que le Bouddha intégrera un rituel hindou.

Dans le *Sigalaka Sutta*, nous apprenons qu'un dénommé Sigalaka alla à Rajagaha pour rendre hommage aux six directions. Le Bouddha le vit et lui demanda la signification de ce rituel. Sigalaka répondit qu'il rendait hommage aux six directions par respect pour les instructions de son père. Les instructions du père font sans aucun doute allusion aux injonctions des textes sacrés hindous et l'attitude du fils représente celle de ceux qui accomplissaient des sacrifices seulement par respect de ces injonctions. À la suite de la réponse de Sigalaka, le Bouddha lui proposa une autre façon de faire ce rituel et surtout une autre motivation que celle d'obéir à des directives sans fondements. Le reste du *Sutta* est une exposition, par le biais de ce rituel hindou, de la pratique de la moralité bouddhique, une moralité qui suppose sans équivoque l'idée de la rétribution de l'action.

De cette façon, nous pouvons dire que le Bouddha a assumé la structure superficielle du rituel hindou de l'hommage aux six directions en la gardant comme cadre explicatif de la moralité bouddhique, il l'a purifié en éliminant la fausse attitude d'inconséquence vis-à-vis de celui-ci et, enfin, il le transfigure en le transformant en moyen de pratiquer la moralité bouddhique, c'est-à-dire, en moyen de réaliser l'expérience ultime du bouddhisme. L'idée de la rétribution de l'action est, rappelons-le, une façon concrète d'exprimer un aspect de l'intuition ou de l'expérience du Bouddha. Et c'est seulement sous cette forme accessible à la pensée qu'elle peut servir d'inspiration pour l'intégration et même la création de nouvelles formes d'expressions religieuses. Dans le prochain exemple, nous verrons que ce qui est à la base du processus d'intégration ne doit pas nécessairement toujours prendre la forme d'une idée ou d'une doctrine.

L'idée qu'il existe un dénominateur commun à la tradition bouddhique dans son ensemble a préoccupé plusieurs penseurs, anciens comme modernes. Michael Pye a suggéré que le principe unificateur de tous les bouddhistes est quelque chose de tout à fait inexprimable. Face à la très grande diversité de la tradition bouddhique et, surtout, étant donné les suppositions de la doctrine d'*upâya*, il n'a pas osé identifier une croyance ou une pratique qui aurait pu servir de tel principe. Une telle indécision laisse en fait, comme je l'ai discuté plus haut, les bouddhistes sans aucun critère permettant une intégration efficace et conforme à la finalité de leur tradition.

L'auteur Sangharakshita, philosophe bouddhiste d'origine britannique, a beaucoup écrit sur le phénomène de l'intégration dans le contexte de sa tradition. Ce dernier croit que l'acte de la prise du refuge dans les trois joyaux pourrait être un des dénominateurs communs pouvant unifier tous les bouddhistes anciens comme modernes.

La prise du refuge dans les trois joyaux a revêtu différents aspects au cours de l'histoire du bouddhisme. Sangharakshita

reconnaît même que cet acte d'engagement a souvent dégénéré en un simple rituel sans importance. Malgré cela, ce dernier juge que la prise du refuge a une très grande signification spirituelle. Cet acte ne se limite pas à une cérémonie mais doit être constamment renouvelé et ainsi devenir une source d'inspiration pour l'accomplissement de la vie spirituelle de chaque bouddhiste.

Sangharakshita ne s'attarde pas aux différentes manifestations culturelles de la prise du refuge. Chaque culture a droit à sa façon d'exprimer cet acte d'engagement, cependant tous les bouddhistes, peu importe leur origine ou leur affiliation, doivent reconnaître l'importance spirituelle de celui-ci. C'est à ce niveau qu'ils pourront en effet retrouver leur unité. En d'autres mots, la signification spirituelle de la prise du refuge doit «s'incarner», comme elle l'a fait à des époques et dans des milieux différents, dans les cultures modernes. Pour certains bouddhistes, il s'agit seulement de retrouver le sens originel de certaines de leurs pratiques, pour d'autres, il faudra y intégrer des cultures non bouddhiques en les assumant, en les purifiant et en les transfigurant. Ainsi, ces cultures deviendront également des moyens de vivre et d'exprimer la signification spirituelle de la prise du refuge dans les trois joyaux. En d'autres mots, il n'est plus question d'importer des expressions culturelles étrangères mais de redéfinir celles avec lesquelles nous, Occidentaux, vivons déjà. C'est pour cette raison que Sangharakshita croit que l'art, étant une façon propre à chaque culture de manifester son identité, joue un rôle important dans le développement spirituel des hommes et des femmes du futur.

Pour résumer, Sangharakshita a choisi une pratique spirituelle et non une croyance, comme l'ont fait les chrétiens, comme principe d'unification de tous les bouddhistes. Cette même pratique est également ce qui permettra à ces derniers de mettre en application le processus d'intégration. En fait, la prise du refuge chez les bouddhistes ou la croyance en l'incarnation divine chez les chrétiens ne font pas que fournir un critère pour intégrer les éléments culturels déjà existants; elles permettent de créer une

nouvelle culture, qu'elle soit religieuse, artistique, voire même économique.



**SUMMARY**

***RELIGIOUS INTEGRATION:  
A COMPARATIVE STUDY***

This article is an investigation of the phenomenon of religious integration. Religious integration may be defined as the incorporation of new beliefs and practices into the orientation and the ways of perceiving reality of a given religious tradition. In some cases, these new beliefs or practices may appear to be contradictory to what is considered the orthodoxy and yet, they are integrated. At a certain time, a religious tradition may show a reluctance to accept foreign beliefs whereas at another moment, it seems quite open to do so. What are then the reasons for this difference of attitude?

One attempt to answer this question has been made by Michael Pye. This scholar gives the example of the Buddhist tradition which has managed to integrate a great diversity of doctrines and practices. This integration was made possible because "there exists a concept for recognizing that a partial expression of truth elsewhere is valid." This concept is called *upâya* (Skillful means).

The concept of *upâya* is an important concept of the Buddhist tradition. But, when looking in retrospective at the history of any one of the world religions, one is tempted to use this concept to explain and justify its development. Indeed, Pye argues that *upâya* "may be considered relevant to the interpretation of Christianity", because «there is no comparable term by means of which analogous cultural relationships in Christianity can be interpreted. What Pye is here suggesting, is that Christians should in some way or another acknowledge this concept of *upâya* in order to "allow diversity, that is, in a manner which continues to postulate inner consistency and unity."»

All this may well be true enough but it overlooks the fact that Christians are engaged since a few decades in an ongoing discussion about the necessity to integrate new forms of expression for their message, and this, without recognizing that “expressions of Christianity are expressions quite necessarily particular to the occasion and dispensable with it.”

In fact, the concept of *upāya* is not fully appropriate to explain the phenomenon of religious integration. This concept, as discussed by Pye, is an attempt to understand the nature of religious language. As such, it may provide us with justifications for diversity, but it gives us no guidelines as to what degree diversity should be allowed.

Religious integration is about taking decisions as to which beliefs or practices should be integrated, which should be just tolerated and which ought to be rejected. In these circumstances, the idea of religious identity plays an important role. The idea of identity has not been considered by Pye in his discussion on religious integration. He probably assumed that it was, like a belief, only a product of cultural circumstances. When we look at the development of some religious traditions over time and space, no distinct identity could really be observed. But when we consider what its members may think and say at a specific time and place, the notion of identity is always present.

The phenomenon of religious integration is not a smooth process as the concept of *upāya* may suggest: when members of a religious tradition are confronted to new beliefs and practices, their notion of what constitutes their identity is under a lot of pressure and may even undergo some transformations. Similarly, the identity of a religious tradition also exerts a pressure on the culture which is to be integrated. In both cases, there is always a resistance to changes. In fact, the phenomenon of religious integration could be compared to a negotiation between two cultures over the best possible ways to manifest a religious insight or message.

