

Jean-François Mayer

LES HÉRITIERS DE SAINT JOSAPHAT
De la contre-mission à l'inculturation
des mouvements religieux asiatiques en Occident

« La chrétienté doit prendre conscience que l'ère de la mission n'est en aucun cas révolue », écrit Reinhart Hummel en conclusion d'un petit ouvrage où il souligne que les religions orientales ne sont pas, aujourd'hui, les moins actives dans l'exercice du prosélytisme¹. A l'exportation du christianisme répondent maintenant les tentatives de transplantation de pratiques religieuses asiatiques en Occident.

Les spiritualités et les cultures vivent de plus en plus à l'heure de la rencontre : le nouveau pluralisme crée des situations probablement irréversibles et amorce de profondes transformations du paysage religieux contemporain. Dialogue et mission apparaissent comme deux faces de ce phénomène. Si la seconde porte inévitablement en elle des germes de tensions, le premier n'est pas toujours perçu de façon aussi positive qu'il le voudrait. L'examen du processus d'internationalisation de courants d'origine orientale met en lumière quelques-uns des défis que cette rencontre lance aux Églises.

1. Reinhart HUMMEL, *Les Gourous*, Paris/Montréal, Cerf/Fides, 1988, p. 111.

UN ORIENT DEVENU MISSIONNAIRE

Si le XIX^e siècle fut celui du triomphe de l'Occident, il vit aussi la découverte de l'antique héritage oriental, notamment à travers les traductions de grands textes sacrés de l'Asie, que lancèrent les premières publications d'Anquetil-Duperron (1731-1805) en 1771². D'autre part, la pénétration des valeurs occidentales et chrétiennes posait aux traditions de l'Orient des problèmes nouveaux, ce qui conduisit des réformateurs orientaux à s'interroger sur les moyens de revigorer la crédibilité de ces traditions face au monde et à la mentalité modernes.

Ils ne pouvaient qu'être confortés dans leurs ambitions en voyant non seulement des érudits se pencher avec admiration sur leurs vieux livres, mais aussi quelques Américains et Européens chercher dans les sagesses orientales la source de la spiritualité : en débarquant à Bombay en février 1879 en compagnie de H.P. Blavatsky (1831-1891), le premier acte de Henry Steel Olcott (1832-1907) fut de tomber à genoux pour embrasser le « sol sacré » de l'Inde...³ Les deux dirigeants de la Société théosophique installèrent dès cette époque le quartier général de leur mouvement en Inde, et on connaît le rôle joué par la Société théosophique non seulement pour stimuler la fascination d'Occidentaux à l'égard de l'Inde, mais aussi pour contribuer à la renaissance hindouiste et bouddhiste dans le sous-continent même.

Au tournant du siècle, nous voyons des tendances universalistes s'exprimer de plus en plus nettement dans divers secteurs de l'hindouisme : « Il paraissait impossible à l'esprit moderne de défendre le *dharmā* seulement comme religion des hindous. Le *dharmā* est universel, créé pour toute l'hu-

2. Cf. Raymond SCHWAB, *La Renaissance orientale*, Paris, Payot, 1950.

3. Bruce F. CAMPBELL, *Ancient Wisdom Revived. A History of the Theosophical Movement*, Berkeley, University of California Press, 1980, pp. 78-79.

manité⁴. » Le succès de Swami Vivekananda (1862-1902) au Parlement des religions de Chicago en 1893 marqua symboliquement un tournant. Nul doute que Vivekananda partageait l'opinion de Paul Deussen (1845-1919), qui lui déclara en 1896 que l'Inde deviendrait sans doute « le guide spirituel des nations, la plus haute influence spirituelle sur terre⁵ ».

Sur les traces des moines de la mission Ramakrishna, d'autres missionnaires hindous allaient prendre le chemin de l'Occident au cours des décennies suivantes. En 1900, quelques mois avant sa mort, Max Müller (1823-1900), l'éditeur de la série des *Sacred Books of the East*, eut la surprise de recevoir la visite d'un yogi venu à Londres pour enseigner sa science... et naïvement surpris de ne pas y être accueilli par des foules admiratives⁶! Cette aspiration missionnaire n'était pas limitée au milieu hindou : fondé en 1889, le mouvement Ahmadiyya prévoyait dès 1891 l'organisation de rassemblements annuels au Pendjab, dont l'un des buts devait être la préparation d'une activité missionnaire en Europe et en Amérique⁷.

Les missionnaires chrétiens étaient les mieux placés pour prendre conscience de ces évolutions. Il serait intéressant d'étudier sous cet angle quelques revues missionnaires du dernier quart du XIX^e siècle. Nous en avons consulté une, choisie au hasard, publiée sous les auspices de la Société des missions de Bâle. En 1889, on y mentionne par exemple l'existence d'un périodique en anglais publié à Kyoto, « destiné à propager la religion asiatique dans l'Occident chrétien » et dans lequel on pouvait trouver des professions de

4. Joachim FINGER, *Gurus, Ashrams und der Westen. Eine religionswissenschaftliche Untersuchung zu den Hintergründen der Internationalisierung des Hinduismus*, Frankfurt am Main, Peter Lang, 1987, p. 59.

5. Swami NIKHILANANDA, *La Vie de Vivekananda*, Paris, La Colombe, 1956, pp. 149-150.

6. Nirad C. CHAUDHURI, *Scholar Extraordinary : The Life of Professor the Rt. Hon. Friedrich Max Müller, P.C.*, London, Chatto & Windus, 1974, pp. 368-370.

7. Yohanan FRIEDMANN, *Prophecy Continuous. Aspects of Ahmadi Religious Thought and Its Medieval Background*, Berkeley, University of California Press, 1989, p. 5.

foi de ce genre : « Ce qui manque encore à la culture occidentale, comme couronnement de l'édifice, c'est la religion de Bouddha ⁸. » Un an plus tard, la revue protestante s'inquiète des manifestations du « réveil de l'hindouisme, que l'on constate actuellement dans toute l'étendue de la grande péninsule ⁹ ». Et les rédacteurs ne manquent pas d'attirer de temps à autre l'attention des lecteurs sur l'activité du Brahmo Samaj, de l'Arya Samaj et de la Société théosophique.

Significativement, l'une des premières études d'ensemble sur les « mouvements religieux modernes » en Inde fut l'œuvre d'un responsable indien de l'Association chrétienne de jeunes gens, ancien professeur d'un collège missionnaire de Calcutta. Dans les conclusions de son enquête, l'auteur notait : « La domination du christianisme dans le développement religieux des cent dernières années peut être clairement vue en ceci que, *presque sans exception, les méthodes de travail utilisées dans [ces] mouvements ont été empruntées aux missions* ¹⁰. » Mieux que toute autre observation, cela suffirait à mettre en lumière la dynamique « contre-missionnaire » qui animait ces entreprises.

LES PREMIERS OCCIDENTAUX AUX PIEDS DU BOUDDHA

« Nous sommes un certain nombre, en Europe, à qui ne suffit plus la civilisation d'Europe. (...) Nous sommes quelques-uns qui regardons vers l'Asie », écrivait Romain Rolland (1866-1944) en 1922 ¹¹. De cette rencontre avec des âmes occidentales insatisfaites découla l'universalisation non seulement théorique, mais concrète des religions orientales.

8. *Revue des Missions contemporaines* (Neuchâtel), août 1899, pp. 247-248.

9. *Ibid.*, avril 1890, p. 115.

10. J.N. FARQHAR, *Modern Religious Movements in India*, New York, Macmillan, 1915, p. 442.

11. Romain ROLLAND, *Inde. Journal (1915-1943)*, nouvelle éd., Paris, Albin Michel, 1960, p. 598.

Le bouddhisme en offre un bon exemple. Après « toute une littérature comparatiste, où le bouddhisme apparaissait en inspireur universel du christianisme ¹² », on vit arriver des propagandistes du bouddhisme proprement dits, dont beaucoup n'étaient pas nés en Orient. Si l'influence théosophique ne fut pas négligeable, notamment sur les débuts du bouddhisme britannique, elle ne représenta cependant pas le seul canal de pénétration.

Comme dans plusieurs autres pays d'Europe, l'intérêt initial pour l'enseignement du Bouddha en Allemagne ne résulta pas d'une activité missionnaire organisée ¹³. L'édition en allemand du catéchisme bouddhiste rédigé par Olcott incita Friedrich Zimmermann (1851-1917) à publier en 1888, sous le pseudonyme de Subhadra Bhikshu, son propre *Catéchisme bouddhique*, traduit en plusieurs langues. Il y affirmait que l'intérêt suscité par le bouddhisme entraînait déjà des réactions : « l'Église regarde avec inquiétude ce nouvel adversaire », car la doctrine du Bouddha offre « un soutien plus sûr que ne peuvent donner les dogmes et mythes du christianisme ou de la science ¹⁴ ». En Grande-Bretagne, Allan Bennett (1872-1923) alla étudier le bouddhisme à Ceylan, puis en Birmanie, où il devint novice en 1901 et reçut l'ordination monacale l'année suivante. Dans le but de propager le bouddhisme, il fonda à Rangoon une International Buddhist Society, à l'origine de quelques efforts missionnaires. Bien d'autres les suivirent. Aujourd'hui, il ne semble y avoir d'école du bouddhisme qui ne soit représentée en Occident.

Ernst Benz remarquait en 1958 le rôle important joué par des convertis européens ou nord-américains dans la prise de conscience missionnaire du bouddhisme de tradition the-

12. Henri DE LUBAC, *La Rencontre du Bouddhisme et de l'Occident*, Paris, Aubier, 1952, p. 205.

13. Klaus-Josef NÖTZ, *Der Buddhismus in Deutschland in seinen Selbstdarstellungen. Eine religionswissenschaftliche Untersuchung zur religiösen Akkulturationsproblematik*, Frankfurt am Main, Peter Lang, 1984, pp. 19-20.

14. SOUBHADRA BHIKSHOU, *Catéchisme bouddhique. Introduction à la doctrine du Bouddha Gotamo*, nouvelle éd., Genève, s.d. [1920], pp. 9 et 10-11.

ravada ¹⁵. Le prosélytisme de religions asiatiques ne peut se développer que parce qu'il répond à la demande d'Occidentaux en quête d'un nouvel enracinement religieux. « L'hindouisme envahit l'Amérique », estimait C.F. Potter en 1932. « La raison pour laquelle il a déjà aussi bien réussi est la suivante : il avait des amis à l'intérieur pour ouvrir les portes et aplanir les voies ¹⁶. »

LES MISSIONS CHRÉTIENNES EN ACCUSATION

Volontiers missionnaire lui-même, le néo-hindouisme n'apprécie guère l'activité des missions chrétiennes. Swami Vivekananda demandait un jour à l'un de ses disciples ce qu'il ferait s'il voyait quelqu'un insulter sa mère? Le disciple répondit qu'il se jetterait sur l'individu pour lui donner une bonne leçon. Vivekananda lui dit alors : « Eh bien, si vous aviez le même sentiment pour votre religion, qui est votre véritable mère, vous ne pourriez jamais voir un de vos frères hindous se convertir au christianisme. Vous le voyez pourtant chaque jour et vous restez tout à fait indifférent. Où donc est votre foi? Où est votre patriotisme ¹⁷? »

Dans le contexte d'une Inde colonisée, on peut interpréter la remarque de Vivekananda comme une volonté d'insuffler à ses compatriotes une fierté religieuse et nationale. Pourtant, dans l'Inde indépendante de la fin du XX^e siècle, la méfiance à l'égard des missions chrétiennes est loin d'avoir disparu. Évoquant l'arrestation de deux missionnaires évangéliques en novembre 1988 au Népal (où les dispositions légales en

15. Ernst BENZ, « Hinduistische und buddhistische Missionszentren in Indien, Ceylon, Burma und Japan », in *Zeitschrift für Religion und Geistesgeschichte* (Köln), X/4, 1958, pp. 333-363 (p. 351).

16. Cité dans la brochure *Hinduism Comes to America*, Chicago, Vedanta Society, 1933, p. 4.

17. Swami NIKHILANANDA, *op. cit.*, p. 164. Vivekananda déclara en d'autres occasions que ses critiques ne devaient pas être comprises comme de l'hostilité à l'égard des missionnaires chrétiens (*The Complete Works of Swami Vivekananda*, vol. IV, 12^e éd., Calcutta, Advaita Ashram, 1985, p. 344). Et il ne voulait pas se définir lui-même comme un « missionnaire » (*ibid.*, vol. VII, 10^e éd., 1986, p. 467).

vigueur tentent de prévenir les conversions au christianisme et à l'islam), le mensuel *Hinduism Today* s'interroge : « A quelle échelle le recours organisé à des moyens illicites est-il répandu parmi les organisations missionnaires chrétiennes? » Et, quelques paragraphes plus loin, on lit : « Les hindous sont bien conscients des problèmes créés par les missionnaires chrétiens : l'utilisation de l'argent, de faveurs ou de traitements médicaux pour "acheter" des convertis parmi les gens pauvres et non instruits, le mépris et les insultes dont l'hindouisme se trouve accablé par les évangélistes dans le cadre de leurs efforts de prosélytisme, l'agitation politique dans le sillage des conversions, la désintégration des familles et l'exploitation de peuples primitifs soudain ouverts au monde par les activités missionnaires ¹⁸. » Précisons que ce périodique qui soutient les mesures prises contre les conversions au christianisme dans un pays hindou se fait par ailleurs le chaleureux avocat de l'ouverture de l'hindouisme aux convertis occidentaux ¹⁹...

La lecture attentive des publications émanant de milieux néo-hindouistes militants vaut d'étranges découvertes au chercheur. Voyons par exemple les nombreuses brochures publiées à la Nouvelle-Delhi par le groupe « Voice of India » (sans prétendre d'ailleurs déterminer jusqu'à quel point elles sont représentatives). On n'y cache pas une admiration pour Vivekananda : « Il fut le premier à porter la campagne contre l'impérialisme chrétien dans la propre patrie de ce dernier ²⁰. » Le ton est donné : « La bataille idéologique qui se déroule en Inde fait partie d'une bataille à l'échelle mondiale ²¹. » L'hindouisme et le bouddhisme se trouvent présentés en avantageux contraste par rapport aux « idéologies impérialistes » que seraient les religions sémitiques – car l'islam n'est pas plus en odeur de sainteté que le christia-

18. *Hinduism Today* (Indian Ocean Edition), juillet 1989, p. 5.

19. *Ibid.*, octobre 1987, p. 8.

20. Sita Ram GOEL, *Muslim Separatism: Causes and Consequences*, New Delhi, Voice of India, 1987, p. 74.

21. Sita Ram GOEL, *The Emerging National Vision*, 3^e éd., New Delhi, Voice of India, 1986, p. 17.

nisme²². La société indienne n'est pas exempte de faiblesses et doit prendre conscience que seul l'hindouisme lui confère sa cohésion : la solution est de revenir aux valeurs qui font l'identité hindoue²³. Version hindoue du message de tous les fondamentalismes...

Dans leur perspective de contre-offensive radicale, ces penseurs de la renaissance hindoue en arrivent à formuler une proposition inattendue : « La spiritualité hindoue, qui conserve encore son ancienne intuition et son génie, doit aider beaucoup de sociétés d'Asie, d'Afrique, d'Amérique, d'Europe et d'Océanie à rejeter le monothéisme et à redonner vie à leurs anciens dieux et déesses. Telle est la seule voie vers leur émancipation spirituelle et culturelle du joug impérialiste du christianisme et de l'islam²⁴. » Les dieux et déesses de chaque culture ne sont en effet que les variations d'une même spiritualité universelle : même si leurs images et leurs temples ont été détruits par les religions conquérantes et intolérantes, ils ne sont pas démodés : « ils sont toujours là », attendant d'être vénérés, car « ils demeurent dans les profondeurs du cœur humain²⁵ ». Ce serait donc l'honneur de l'hindouisme d'aider les autres peuples à retrouver leurs anciennes religions – et, par cette voie, leur identité perdue. La « contre-mission » hindoue débouche ainsi sur des projets d'un curieux altruisme!

Parmi les initiatives chrétiennes en Inde, les tentatives de création d'ashrams troublent particulièrement les hindous militants – d'autant plus, peut-être, que l'apparition des premiers ashrams chrétiens ne fut pas sans liens historiques avec le nationalisme indien et les préoccupations du néo-hindouisme²⁶. Parmi les nombreux reproches adressés à ces

22. Ram SWARUP, *Hinduism Vis-a-Vis Christianity and Islam*, 2^e éd., New Delhi, Voice of India, 1984.

23. Ram SWARUP, *Cultural Self-Alienation and Some Problems Hinduism Faces*, New Delhi, Voice of India, 1987.

24. Sita Ram GOEL, *Defence of Hindu Society*, éd. révisée, New Delhi, Voice of India, 1987, pp. 90-91.

25. *Ibid.*, p. 47.

26. Cf. Helen RALSTON, *Christian Ashrams : A New Religious Movement in Contemporary India*, Lewiston (N.Y.)/Queenston (Ontario), Edwin Mellen Press, 1987.

ashrams figure bien entendu celui de semer la confusion dans les esprits d'hindous peu instruits. Le thème de l'indigénisation ne serait qu'une adaptation tactique pour aboutir au même résultat.

Un volume récemment publié sur la base d'une enquête du mensuel *Hinduism Today* contient la reproduction d'un étonnant échange de correspondance entre un swami hindou et le religieux catholique Bede Griffiths. Tandis que ce dernier s'efforce au dialogue et à la bienveillance, son interlocuteur hindou le traite sur un ton agressif, accusateur et méprisant. Vers la fin de la correspondance apparaît fugitivement ce qui constitue l'essence même du débat : l'inculturation du christianisme. Bede Griffiths soutient qu'il faut distinguer entre culture et religion, et se sent ainsi autorisé à intégrer à une démarche chrétienne des éléments de la culture hindoue²⁷. Aux yeux des militants hindouistes, la « subversion » chrétienne atteint précisément là son comble : culture et religion hindoues sont si étroitement liées qu'elles ne peuvent être séparées, car elles souffriraient alors d'une irréversible atteinte et ni l'une ni l'autre n'y survivraient²⁸.

L'INCULTURATION DES RELIGIONS ORIENTALES EN OCCIDENT

Si des hindous accusent le christianisme d'infiltrer subtilement leurs traditions culturelles et religieuses, il ne manque pas, à l'inverse, de fervents chrétiens pour accuser les religions orientales de se livrer à une insidieuse pénétration en pays de chrétienté : une étude comparative des réactions de part et d'autre révélerait de surprenants parallélismes. « La préoccupation de ceux qui lancent une croisade contre le Nouvel Age n'est pas que quelques jeunes se tournent vers l'Orient en adhérant à des mouvements religieux marginaux, mais que toute une culture soit en voie de se tourner vers l'Orient. Quand ils observent les nouveaux mouvements religieux,

27. *Catholic Asbrams : Adopting and Adapting Hindu Dharma*, New Delhi, Voice of India, 1988, p. 64.

28. *Ibid.*, p. xv.

particulièrement ceux qui ont leurs racines dans les traditions religieuses de l'Inde, ils n'y voient donc pas des groupes "marginiaux" de la culture occidentale, mais des avant-gardes de la culture orientale. Certains parlent même d'une "conspiration hindoue" pour infiltrer l'Occident²⁹. »

Ces suspicions et polémiques ne doivent pas masquer un problème essentiel : celui du mode d'adaptation du message et des pratiques au contexte culturel occidental dans lequel le mouvement religieux oriental se trouve amené à déployer son activité missionnaire. « Aucune religion n'est aussi élastique et tolérante que l'hindouisme », proclamait Swami Sivananda (1887-1963) : ferme sur les points fondamentaux, mais souple quant aux aspects externes et non essentiels³⁰. Cela semble ouvrir la voie aux modifications nécessaires. Cependant, de l'avis d'un des observateurs les plus attentifs, même si les formes s'occidentalisent, la substance demeure bien hindoue³¹.

L'inclusivisme manifesté par beaucoup de mouvements orientaux permet bien des « récupérations ». Le Christ a tôt fait de se retrouver dans un panthéon de multiples incarnations divines. Il s'agit cependant d'éviter alors l'assimilation lente à l'atmosphère environnante, dans le contexte d'une exportation où l'approche inclusiviste pourrait se retrouver piégée à son propre jeu. Sur un plan pratique, *Hinduism Today* suggère ainsi aux familles hindoues vivant en Occident de substituer la fête de Pancha Ganapati (en l'honneur du dieu Ganesha) à celle de Noël, durant la période du 21 au 25 décembre, pour éviter les risques d'influences christianisantes sur les jeunes : tout y est, jusqu'aux cartes de vœux et à la remise de cadeaux aux enfants – mais en évitant les arbres de Noël et autres symboles

29. Diana L. ECK, « Response of the Churches to New Religious Movements. A Report from North America », in Allan R. BROCKWAY et J.-Paul RAJASHEKAR, *New Religious Movements and the Churches*, Geneva, W.C.C. Publications, 1987, pp. 138-156 (p. 154).

30. Swami SIVANANDA, *All About Hinduism*, 3^e éd., Shivanandanagar (U.P.), Divine Life Society, 1977, p. 15.

31. Johannes AAGAARD, « Guruismus als hinduistische Gegenmission », in Klaus G. KARBE et Manfred MÜLLER-KÜPPERS, *Destruktive Kulte*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1983, pp. 34-46 (p. 35).

associés au christianisme³². Des cercles plus universalistes n'auront pour leur part aucune difficulté à intégrer ces symboles : aux États-Unis, un groupe dissident des dévots de Krishna s'attache même à « krishnaïser » les thèmes culturels chrétiens, utilisant dans ses cérémonies les airs d'hymnes protestants connus ou chantant le mantra « Hare Krishna » sur la mélodie de l'*Alléluia* de Haendel ! Cas isolé, sans doute, mais en même temps révélateur des flottements provoqués par un transfert religio-culturel...

Afin de trouver leur place dans le contexte américain, les bouddhistes japonais de tradition Jodo Shinshu adoptèrent en 1944 la curieuse dénomination de « Buddhist Churches of America », utilisant également des titres religieux comme celui d'« évêque »³³. Quant au mouvement « Friends of the Western Buddhist Order », fondé à Londres en 1967, son nom indique assez qu'il ne veut pas importer en Occident une forme exotique de bouddhisme, mais en conserver les principes tout en s'adaptant à un environnement nouveau³⁴; ce n'est d'ailleurs pas la première tentative de ce genre.

« Que suis-je ? une hindoue ou une luthérienne renégate ? », s'interrogeait récemment une jeune Américaine en expliquant sa difficulté à définir son identité de convertie pour laquelle il n'y a plus de retour possible au christianisme tout en se demandant s'il lui est possible de se décrire réellement comme « hindoue »³⁵. Probablement ne sommes-nous qu'au début des réflexions que susciteront de façon croissante les brassages culturels et spirituels.

Nous nous trouvons face à une problématique complexe, car le contrecoup de ces exportations se fait sentir en retour

32. *Hinduism Today* (Indian Ocean Edition), décembre 1988, pp. 2, 3 et 11.

33. Cf. Donald R. TUCK, *Buddhist Churches of America – Jodo Shinshu*, Lewiston (N.Y.)/Queenston (Ontario), Edwin Mellen Press, 1987. L'effort allait plus loin : traduction de textes en anglais, intégration de non-Japonais dès l'entre-deux-guerres, etc.

34. Cf. par exemple l'art. de J.R. COOPER, « A Re-Emergence of Buddhism : The Case of the Friends of the Western Buddhist Order », in Peter CLARKE, *The New Evangelists. Recruitment, Methods & Aims of New Religious Movements*, London, Ethnographica, 1987, pp. 57-75.

35. *Hinduism Today* (Mauritius Edition), mai 1989, p. 3.

dans leurs pays d'origine. L'enquête menée par un anthropologue américain à Vrindaban, lieu saint de la dévotion à Krishna, en offre une illustration. Dans cette ville de pèlerinage d'environ 30 000 habitants, le temple de l'Association internationale pour la conscience de Krishna est devenu l'un des plus populaires. Parmi les nombreux Indiens qui, souvent par curiosité, visitent ce temple, beaucoup sont amenés à réviser leurs préjugés sur la possibilité pour des Occidentaux de devenir hindous. (Il est vrai qu'une tradition dévotionnelle comme celle de Vrindaban se prête, mieux que d'autres courants de l'hindouisme, à une reconnaissance du statut de la personne sur la base de sa qualité spirituelle plus que de sa naissance.) L'interaction avec l'Association internationale pour la conscience de Krishna dans la vie quotidienne conduit à une acceptation croissante du mouvement, même si de rares lieux de culte de Vrindaban refusent encore l'accès aux dévots de naissance non hindoue. Selon l'auteur de cette enquête, l'exemple de Vrindaban « montre la capacité de l'Inde à faire face au changement tout en maintenant sa propre identité culturelle ³⁶ ».

Pourra-t-on en dire autant du christianisme? La rencontre avec la séduction inclusiviste de perspectives orientales de plus en plus répandues au sein même de populations nominale-ment chrétiennes marquera-t-elle le début d'une réflexion nouvelle sur la place de la foi chrétienne face au pluralisme religieux ou risque-t-elle de se transformer en une mortelle embrassade?

Il y a bien longtemps, la tradition de l'Église avait, sans le savoir, canonisé le Bouddha sous le nom de saint Josaphat. Comment réagira-t-elle face à ces défis nouveaux? Entre la tentation sécurisante d'un rejet exclusiviste et le danger d'une dilution syncrétique où le christianisme perdrait son âme, c'est tout l'enjeu d'un délicat débat.

36. Charles R. BROOKS, *The Hare Krishnas in India*, Princeton (N.J.), Princeton University Press, 1989, p. 220.