

La présence du bouddhisme tibétain en France : de la diffusion à l'implantation

Cécile Campergue



RELIGI  SCOPE

Cahiers de l'Institut Religioscope

Numéro 3

Août 2009

Cécile Campergue est docteur en ethnologie de l'Université Lyon II ; elle a soutenu en 2008 une thèse intitulée : « Le "maître" dans la diffusion et la transmission du bouddhisme tibétain en France ». Elle est chercheuse associée au Centre d'Etudes et de Recherches Anthropologiques de Lyon II.

Contact avec l'auteur:

cecil.c@voila.fr

Ce cahier est également disponible en ligne au format PDF:

www.religioscope.org/cahiers/03.pdf

La publication de ce cahier a été financée par la Fondation Religioscope.

Il est distribué gratuitement et ne peut être vendu.

Crédits photographie: stupas du centre de Montchardon (Karma Migyur Ling, en Isère), centre Kagyu fondé par Kalou Rinpoché.

© Cécile Campergue 2006 pour la photographie

© 2009 Cécile Campergue — Institut Religioscope

Table des matières

Introduction	3
Caractéristiques générales	5
L'importance du maître (<i>lama</i>) et l'originalité du système des <i>tülkou</i>	8
Le bouddhisme tibétain en France	
<i>Le mythe du Tibet...</i>	10
<i>Le charisme et l'exemplarité des lamas</i>	12
<i>Un lieu clef de l'implantation du dharma</i>	14
<i>Exemples de maîtres Kagyu qui ont diffusé et implanté le Vajrayana en France</i>	18
Conclusion	23
Bibliographie	25

Introduction

Toutes traditions confondues, le bouddhisme est de nos jours implanté sur les cinq continents et participe, dans une certaine mesure, à la mondialisation. Cette diffusion a des implications tant pour la vie religieuse que sur le plan politique ou géopolitique.

Dans toutes les sociétés où il a pris pied, le bouddhisme s'est depuis toujours coloré et adapté aux cultures locales. Depuis maintenant plus d'une trentaine d'années, le bouddhisme tibétain est bien établi sur le sol français, plus largement en Occident, et y rencontre un succès incontestable. Le mythe du Tibet est toujours d'actualité et le Dalai-Lama en est une figure emblématique.

Mais qu'est-ce que le bouddhisme tibétain et quelle est sa réalité en France ? On lui préfère souvent les termes de spiritualité, de philosophie et de sagesse, alors qu'il s'agit d'une religion ritualisée, hiérarchisée, institutionnalisée, soutenue par un remarquable monachisme de masse. Comme le remarque François Thual, « le bouddhisme n'est pas et n'a jamais été cette

réalité mièvre et douceâtre que l'on présente un peu trop facilement en Europe de nos jours »¹.

Les maîtres tibétains qui ont commencé à enseigner le *dharma*² (l'enseignement du Bouddha) en Occident dans les années 60 et au début des années 70 l'ont fait avec l'aide de disciples occidentaux, rencontrés notamment sur le sol indien. Le premier centre d'obédience tibétaine d'Europe s'ouvrit en Écosse en 1967 (*Samyé Ling*) suite à l'activité du maître Chögyam Trungpa, envoyé en Angleterre en 1963 ; il n'a eu de cesse de diffuser et d'adapter le *dharma* aux Occidentaux.

La diffusion du bouddhisme tibétain répond à des facteurs à la fois exogènes et endogènes. Les enjeux de son implantation sont loin d'être seulement spirituels et religieux : ils mobilisent des intérêts financiers, géopolitiques et idéologiques importants. Notons que la diaspora tibétaine est un phénomène conjoncturel qui a engendré tant des « recompositions de communautés religieuses » dans les pays d'accueil qu'un mouvement de « propagation

¹ *Géopolitique du Bouddhisme*, Syrtès, Paris, 2002, p. 65.

² Le terme est polysémique, il peut désigner la « Loi », le corpus des enseignements du Bouddha, toute chose, tout phénomène occupant un moment d'existence et la vérité, la réalité ultime.

missionnaire »³ mené par les lamas tibétains. L'élite de Dharamsala (les principaux religieux et les familles laïques aristocratiques), depuis les années 1970, a déployé une grande stratégie de préservation de la culture tibétaine et de la cause tibétaine, qui passe par la promotion du *dharma*. La multiplication de centres bouddhistes d'obédience tibétaine à travers le monde amène Raphaël Liogier à écrire « qu'ils sont des préfectures qui administrent un "territoire médiatique" à l'aide d'un enseignement bouddhiste de masse, d'une aide humanitaire soutenue par l'idéologie de la "cause tibétaine" et des associations humanitaires soutenues par l'intelligentsia locale »⁴.

Le succès du bouddhisme tibétain en France doit beaucoup à l'imaginaire *New Age* et au mythe du Tibet. Ce dernier, en tant que pôle d'attraction spirituel, a éveillé l'intérêt de milliers de lecteurs occidentaux. Ce mythe s'est peu à peu institutionnalisé, devenant l'enjeu d'une lutte politique, idéologique et spirituelle, l'utopie d'une terre pacifique peuplée de saints bouddhistes et, pour certains intellectuels tibétains exilés, de « Disneyworld pour le bourgeois occidental »⁵. Souvent réduit par le traitement médiatique et la littérature grand public à une voie idéale, une spiritualité sans dogme, présentée comme la médecine la mieux adaptée à notre société, le bouddhisme tibétain est fréquemment présenté sous sa seule

dimension thérapeutique, une médecine pouvant libérer de la souffrance, et reste par conséquent enfermé dans une vision romantique.

On peut alors s'interroger: comment une religion riche et complexe, ritualisée, hiérarchisée, constituée de façon bureaucratique, a-t-elle pu trouver un si large écho en Occident — en France pour ce qui nous intéresse ici ? En outre, comme l'écrit le tibétologue Per Kvaerne : « Au cours de l'histoire, le bouddhisme fut propagé par les Tibétains au sein de divers peuples. Partout où cela eut lieu, le bouddhisme conserva sa forme typiquement tibétaine et ne fut pas assimilé par les cultures locales »⁶. Qu'en est-il pour l'Occident et particulièrement la France ? Les autorités tibétaines participent-elles à une acculturation sans limites de leur religion ou au contraire, conservent-elles la forme « typiquement tibétaine » de leur bouddhisme tout en opérant des modifications et transformations à l'intention des Occidentaux ?

³ L. Obadia, *Bouddhisme et Occident. La diffusion du bouddhisme tibétain en France*, L'Harmattan, Paris, 1999, p. 115.

⁴ R. Liogier, *Le bouddhisme mondialisé. Une perspective sociologique sur la globalisation du religieux*, Ellipses, Paris, 2004, p. 249.

⁵ Expression employée par Tsering Shakya, historien à la London School of Oriental and African Studies (SOAS). Cité dans A. Frechette, *Statelessness and Power: Transformational Entitlements among Tibetan Exiles in Katmandu, Nepal*, Ph.D. in Anthropology, Harvard University, 1997, p. 253.

⁶ P. Kvaerne, « Le Tibet : grandeur et décadence d'une tradition monastique », in H. Bechert et R. Gombrich (dir.), *Le monde du bouddhisme*, Thames & Hudson, Paris, 1998, p. 260.

Caractéristiques générales

De manière synthétique, le terme bouddhisme désigne aujourd'hui le **Theravada** (Voie des Anciens), le **Mahayana** (Grand véhicule) et le **Vajrayana** (Véhicule de Diamant » ou « Véhicule des Tantra »). Ces différents véhicules se sont propagés dans des aires géographiques différentes : on retrouve le Vajrayana dans l'aire culturelle tibétaine et mongole (Himalaya et Russie orientale), mais aussi en Extrême-Orient.

Par son appellation, le bouddhisme tibétain témoigne de l'alliance entre une forme de bouddhisme, le bouddhisme indien, et une aire culturelle particulière, l'aire tibétaine. Les différentes écoles du bouddhisme tibétain tirent leur source du bouddhisme indien, notamment du tantrisme pratiqué en Inde autour du IV^e siècle par les adeptes du Grand Véhicule. Il s'agit d'une sorte de syncrétisme entre magie populaire, l'hindouisme développé par certains maîtres indiens et de nombreuses techniques et pratiques corporelles d'essence religieuse (*yogas*).

Le bouddhisme aurait été historiquement introduit au Tibet en deux grandes phases, d'abord aux VI^e et VII^e siècles grâce au patronage royal, puis lors d'une seconde diffusion au XI^e siècle, avec la puissance grandissante des monastères et la création des différents ordres religieux.

Pour comprendre la religiosité tibétaine, il faut avoir conscience de l'inséparabilité du religieux et du politique : les monastères sont des seigneuries féodales et en même temps, des lieux religieux. L'histoire du Tibet apparaît comme lutte perpétuelle pour le pouvoir entre les différentes lignées, alternant alliances, rivalités et intrigues. Les lignées s'enrichissent par l'intermédiaire de leurs bienfaiteurs laïcs, dont le soutien est primordial. Ainsi, une relation de « religieux-protecteur » s'est formée dès le XIII^e siècle et permet aux religieux de transmettre le *dharma* et, en retour, d'être soutenus matériellement et d'obtenir une protection de la part des seigneurs laïcs. Le pouvoir religieux au Tibet a toujours fonctionné avec un pouvoir séculier, ce qui sera une constante dans la diffusion du bouddhisme tibétain hors du Tibet. L'institution des dalaï-lamas et le règne hiératique qui l'accompagne depuis le 17^e siècle (à partir du V^e Dalaï-Lama, investi du pouvoir temporel et du pouvoir spirituel en 1642 par le chef mongol) sont des données essentielles. On parle de théocratie ou d'État ecclésiastique (car les dalaï-lamas n'ont pas été les seuls à régner sur le Tibet, certains sont morts avant de pouvoir exercer le pouvoir). Avant 1959, les monastères regroupaient environ 10 à 20 % de la population masculine du Tibet ; entrer dans l'ordre monastique apportait la chance d'accéder à une certaine éducation. Dans certaines parties du

pays, il existait une corvée (*corvee tax obligation*)⁷, qui impliquait que chaque famille, dans la mesure où elle avait plusieurs fils, devait envoyer le cadet au monastère. Mais la majeure partie du temps, il s'agissait de l'action des parents qui décidaient d'envoyer leur fils au monastère (placés jeunes, vers 5-10 ans) pour des raisons sociales, économiques ou religieuses.

Une des caractéristiques du bouddhisme tibétain est l'importance des lignées de transmission. Chaque école (lignée) dit être constituée de maîtres éveillés qui ont transmis la grâce et les bénédictions à leurs disciples. La clé de voûte de tout l'édifice religieux est le maître : sans lui, il n'y a pas de progression spirituelle possible. En effet, le maître, appelé *lama*, est l'intermédiaire nécessaire pour accéder à l'Éveil. L'obéissance et la subordination au maître, principes religieux hérités des maîtres indiens, sont primordiales. Les lignées se perpétuent donc par l'intermédiaire de la relation maître/disciple. La foi et la dévotion envers le *lama* s'avèrent essentielles, le disciple va servir et honorer son maître en pratiquant ce qu'il lui enseigne.

Les bouddhistes tibétains, comme les autres bouddhistes, prennent refuge dans les « Trois Joyaux » que sont le Bouddha, le Dharma, le Sangha (soit, le Bouddha historique, la voie qui mène à la libération, la loi, l'enseignement et la communauté de ceux qui suivent l'enseignement du Bouddha). La prise de refuge constitue l'entrée dans la voie bouddhique, qui implique la confiance et la foi dans la véracité du Bouddha, l'efficacité du Dharma et l'honnêteté du Sangha. Lors de la cérémonie de refuge, l'aspirant se met à genou et récite la formule de refuge par trois fois et se voit couper une mèche de cheveux

(symbole du renoncement) par le maître. Ce dernier lui remet un cordon de protection, un livret de pratique et un nom tibétain. L'aspirant doit ensuite respecter une éthique de vie en observant cinq vœux : ne pas tuer, ne pas mentir, ne pas voler, ne pas prendre d'intoxicants et avoir une conduite sexuelle correcte.

On distingue quatre grandes écoles, que l'on retrouve en France (et même cinq).

La plus ancienne est celle des **Nyingmapa** (les Anciens), établie au VIII^e siècle. Ils ont pour enseignement ultime le *Dzogchen* (La Grande Perfection), présenté comme une approche directe de l'éveil. Ils sont influents au Bhoutan (certains lamas ont été maîtres de la famille royale), au Sikkim et dans certaines régions du Népal.

L'école **Kagyü** (Voie de Transmission Orale) a été fondée au XI^e siècle. Très importante, elle est réputée pour ses ermites et ses mystiques dont le plus connu est certainement Milarépa (1052-1135). Elle s'appuie sur la pratique des *Six yogas de Naropa* qui conduit à la réalisation du *Mahamoudra* (Grand Sceau). Cette lignée va se développer jusqu'à nos jours sous l'égide des incarnations successives du Karmapa, « Celui qui répand l'activité de tous les Bouddhas » ; cela divise aujourd'hui la lignée à cause de la reconnaissance de deux Karmapa. Les maîtres Kagyü sont les premiers à avoir introduit le bouddhisme tibétain en Occident.

L'école **Sakya** (Terre-Claire) a été fondée au XI^e siècle. Parmi les autres écoles où les maîtres se succèdent par incarnations successives, les maîtres Sakyapa sont choisis au sein d'une

⁷ M.C. Goldstein et P. Tsarong, « Tibetan Buddhist Monasticism: Social, Psychological and Cultural Implications », *The Tibet Journal*, 10(1): 1985, p. 14-31, p. 16.

famille noble. Les maîtres Sakyapa se sont distingués en créant les premiers des alliances politiques et militaires avec la dynastie sino-mongole des Yuan (1279-1368), qui leur permit de régner sur le Tibet. L'école a comme enseignement principal le *lamdré*, « La Voie et le Fruit », et se distingue par ses rituels élaborés et ses études métaphysiques poussées.

L'école **Guéloug** (Les Vertueux) est la plus récente, fondée par Tsongkhapa au XV^e siècle. C'est la lignée du Dalaï-Lama, mais il n'en est pas le hiérarque, ce dernier étant le *Ganden Tripa*, l'abbé du monastère de Ganden. Les Guélougpa insistent sur la discipline monastique et sur l'étude (philosophie, logique, scolastique). La lignée est à l'origine de la théocratie tibétaine avec l'institution des dalaï-lamas, titre mongol signifiant « Océan de Sagesse », accordé en 1578 par le roi des Mongols, qui s'était converti au bouddhisme, à l'abbé de Drépung, Sönam Gyamtso (1543-1588).

Il existe une cinquième école présente en France, le Bön réformé, le Yundrung-bön. L'origine indienne du bouddhisme tibétain ne concerne pas l'école bönpo qui désigne à la fois la religion ancienne du Tibet, les croyances et pratiques populaires, et une religion, le bön, calquée sur le bouddhisme, que l'on retrouve aujourd'hui en Occident. Le Bön réformé se présente effectivement comme une copie « quasi-conforme » du bouddhisme tibétain, tant sur le plan philosophique et doctrinal que sur le plan des pratiques et des rituels, du panthéon et de l'iconographie. Ayant opté pour une politique d'imitation du bouddhisme dans le but d'échapper à la proscription décrétée par le pouvoir royal aux VIII^e et IX^e siècles, la différence la plus significative est que les *bönpo* ne reconnaissent pas le Bouddha Sakyamuni,

mais un autre Bouddha, Tönpa Shenrab, comme le fondateur de leur religion.

C'est l'actuel XIV^e Dalaï-Lama, qui, à l'aide de son gouvernement, a tenté d'unifier en exil toutes les écoles, en y associant le Bön.

L'importance du maître (*lama*) et l'originalité du système des *tülkou*

Chaque lignée à ses principes en termes d'autorité et de légitimité et toutes reconnaissent deux sortes de maîtres : ceux hiérarchiquement haut placés dans l'institution et ceux spirituellement réalisés, qui dépendent toujours des premiers en termes d'autorité (et donc pas forcément en terme de compétences). Traditionnellement, les lamas peuvent être des clercs séculiers ou religieux. Certains sont des ermites (à vie ou temporaires), des yogis, des religieux mariés, des érudits ou des moines. Le terme *lama* est polysémique et renvoie au terme indien *guru*. Il peut signifier un enseignant religieux, le chef du monastère, son enseignant principal ou un maître qui est qualifié pour opérer les rituels tantriques.

Un des aspects fascinants de la tradition tibétaine est le *tülkou* (un *lama* qui a atteint un degré de maturité spirituelle tel qu'il peut orienter sa réincarnation) et le principe de transmission par réincarnation. Le terme renvoie dans un sens strict à un « corps d'émanation ». Ce principe a pris au XII^e siècle une dimension institutionnelle, lorsque la lignée des Karma-Kagyü fut confiée à un *tülkou*. Ainsi, la lignée reste confiée au même personnage, mais sous des corps différents. Toutes les lignées ont adopté ce système qui

permet, à l'inverse d'une transmission lignagère, d'éviter qu'une famille noble ne possède le pouvoir. Mais, dans les faits, les *tülkou* ont toujours été découverts dans des familles de *lamas* héréditaires ou dans des familles ou des *tülkou* avaient déjà été trouvés⁸. Ce système n'existe nulle part ailleurs dans le monde bouddhiste et les *tülkou* ont des fonctions religieuses, politiques et économiques qui ne peuvent être séparées. Renaissances de maîtres passés, ils sont également des émanations de déités tantriques. Une de leurs particularités est de pouvoir orienter leur future renaissance et de laisser des indications à ce propos. Lorsque les régents trouvent des enfants successibles d'être le *tülkou* recherché, ces derniers sont soumis à des tests et, lorsque le bon est découvert, il est intronisé et quitte sa famille. Son éducation, notamment celle des *tülkou* de haut rang, obéit à des règles strictes.

Depuis de nombreuses années, il existe des *tülkou* occidentaux comme l'espagnol Osel Tenzin (réincarnation du *lama* tibétain Lama Yéshé) et le franco-américain Trinlay Tulkou, reconnu par le XVI^e Karmapa. Au Tibet, les choix étaient largement orientés et, en Occident, on peut dire que les critères de sélection le sont tout autant : il

⁸ G. Samuel, *Civilized Shamans, Buddhism in Tibetan Societies*, Smithsonian Institution Press, Washington et Londres, 1993, p. 284.

y a très peu de femmes reconnues *tülkou*, et c'est souvent à un « rang inférieur »⁹ que l'on retrouve les *tülkou* occidentaux.

L'exil des Tibétains peut ressembler à un défi pour les lignées religieuses et leurs chefs. La Chine ayant détruit leur ancien système féodal, il leur est nécessaire de trouver de nouveaux patrons, d'autres moyens de financement pour leur permettre de survivre, de conserver leur autorité et de propager leur doctrine.

⁹ Laurent Deshayes et Frédéric Lenoir, *L'épopée des Tibétains*, Fayard, 2002, p. 359.

Le bouddhisme tibétain en France

Le mythe du Tibet...

Après l'exil de plusieurs milliers de Tibétains (80 000 à 100 000)¹⁰ en Inde en 1959 sous la protection du Dalaï-Lama (certains maîtres avaient déjà quitté le Tibet à partir de 1951), le gouvernement tibétain, installé à Dharamsala, a choisi le bouddhisme comme fondement de son nationalisme. Comme l'écrit Fabienne Jagou : « Depuis sa fuite du Tibet, le XIV^e Dalaï-Lama et son gouvernement en exil véhiculent l'idée que la religion tibétaine est unique, qu'elle unit tous les Tibétains et qu'à ce titre elle doit être préservée »¹¹ et, de ce fait, être diffusée. L'élite tibétaine en exil a adopté une représentation mythique d'un « Tibet sacré », national¹² et spirituel, indispensable pour maintenir la vision d'un combat pour un *Free Tibet*.

Cette construction se superpose à la représentation mythique occidentale du Tibet, véritable paradis terrestre, un « Shangri-La »¹³. La littérature occultiste et magico-ésotérique du XX^e siècle a mis en avant des lamas tibétains aux pouvoirs et aux savoirs extraordinaires. Le Tibet

est ainsi devenu la terre bénie des cercles occultes, spirituels et ésotériques. Ce mythe a connu plusieurs évolutions et s'est amplifié au cours du temps, ce qui a créé un décalage entre le bouddhisme tibétain tel qu'il est fantasmé et la réalité. On peut mentionner l'ouvrage phare *Le Troisième Œil* de Lobsang Rampa ou les récits d'Alexandra David-Neel, grande vulgarisatrice du bouddhisme tibétain, sans parler de *Tintin au Tibet...* Ce mythe a facilité l'exportation, puis l'adoption (somme toute assez rapide) par « l'Ouest » de cette religion, l'imaginaire occidental concernant le Tibet étant empreint de représentations positives : l'idée selon laquelle le Tibet abrite des maîtres réalisés pouvant sauver l'Occident est répandue par les pratiquants et sympathisants; une supériorité spirituelle, voire morale est alors attribuée aux Tibétains.

Ce mythe est favorisé par les Tibétains eux-mêmes, qui ont bien compris que ces représentations idéalisées et mythifiées de leur terre ne pourraient que leur servir. La cause

¹⁰ M. C. Goldstein estime à 80 000 approximativement 80 les Tibétains qui, en mars 1959 et pendant les deux années suivantes, fuirent le Tibet pour l'Inde, le Népal ou le Bhoutan. *A History of Modern Tibet, 1913-1951: The Demise of the Lamaist State*, University of California Press, Berkeley, 1989, p. 825.

¹¹ « La politique religieuse de la Chine au Tibet », *Revue d'études comparatives Est-Ouest*, 2001, vol. 32, n° 1, p. 53.

¹² Comme le note A. Dibyesh, « (Re)imagining nationalism: identity and representation in the Tibetan Diaspora of South Asia », *Contemporary South Asia*, septembre 2000.

¹³ C'est l'Anglais James Hilton qui inventa ce lieu mystique en 1933 dans son roman *Horizons Perdus*. Cf. T. Huber, « Shangri-La in Exile », in *Imagining Tibet*, 2001, p. 357-371.

tibétaine s'est transformée en « cause universelle » : le Dalai-Lama se sert de la doctrine de l'interdépendance des phénomènes pour faire prendre conscience que chaque être humain porte en lui une part de responsabilité (d'où l'universalité de cette cause). Le mythe d'un Tibet hautement spirituel, au peuple bienveillant et pacifique par nature, va être opposé à la barbarie des communistes chinois qui ont détruit le dernier « bastion de l'humanité », un pays aux ressources humaines et écologiques inépuisables. La cause tibétaine va être commune à une grande majorité d'associations nouvellement créées, qu'elles soient à vocation religieuse (« centres du dharma »), culturelles, humanitaires ou politiques (associations militantes pour un *Free Tibet*). Elle va servir les premiers maîtres tibétains arrivés en France, bénéficiant ainsi d'une image positive de leur identité culturelle et religieuse.

Contrairement à d'autres formes de bouddhisme, qui remplissent le rôle d'une religion « ethnique »¹⁴, comme le Mahayana vietnamien ou chinois, le bouddhisme tibétain en dehors du Tibet n'est pas un bouddhisme à vocation identitaire, mais un bouddhisme essentiellement missionnaire. En Occident (mais également dans des pays asiatiques où le bouddhisme tibétain se propage), seules les élites religieuses sont tibétaines¹⁵. En France, la « diaspora »¹⁶ tibétaine

est faiblement représentée, puisqu'il n'y aurait pas plus de 150 Tibétains dans le pays¹⁷, alors que l'auditoire est occidental. Les liens avec l'Inde, le Tibet et les camps de réfugiés sont omniprésents, participant à la construction, à la reconstruction, au financement des complexes matériels, aux institutions bouddhiques et aux différents projets des maîtres en Asie.

¹⁴ L. Obadia, « Le bouddhisme : une religion "moderne" ? Le bouddhisme dans les sociétés occidentales : entre le réel et l'imaginaire, la tradition et la modernité », *Actes du colloque GRESAS/EADI* : « Modernités et recomposition locale du sens », Mons, 20 et 21 mai 1999, p. 4.

¹⁵ Tibétains ou Bhoutanais. Bien entendu, il existe des maîtres indigènes, successeurs des Tibétains dans les pays dans lesquels le bouddhisme tibétain s'implante.

¹⁶ Le terme diaspora a été utilisé dans les études tibétaines dans les années 1995 et il n'est pas systématiquement employé. Cf. M. Baumann, « Shangri-La in Exile: Portraying Tibetan Diaspora Studies and Reconsidering Diaspora(s) », *Diaspora*, vol. 6, n° 3, hiver 1997, p. 377-404.

¹⁷ En 2001, la revue *Migrations Etudes* faisait mention de 100-120 Tibétains en France. « Des steppes de Haute-Asie à l'île de France : Kazakhs, Kalmouks et Tibétains », mars-avril 1998, p. 7. <http://www.adri.fr/me/> [consulté le 21.11.2003]. Le site des Tibétains en France en note 150 pour 2006 [www.tibetainsdefrance.com].

Le charisme et l'exemplarité des lamas

Pour illustrer le charisme (réel, projeté ou supposé) des lamas tibétains, prenons le cas du plus connu d'entre eux, le Dalaï-Lama.

Ce dernier est reconnu pour être une émanation du Bouddha Avalokitésvara, le bodhisattva de la compassion. Son prix Nobel de la paix en 1989, sa simplicité et son combat pour un Tibet libre en ont fait, tout à la fois, une icône de sagesse, une autorité morale et un guide spirituel. Auteur prolifique, il n'invite ni n'encourage ses auditeurs à se convertir au bouddhisme. Il ne pratique donc pas, *a priori*, le prosélytisme, ce qui ne manque pas d'être souligné par ses partisans.

L'idéalisation qu'il fait du peuple tibétain avant l'arrivée des Chinois, la revendication de la non-violence dans son combat pour un Tibet autonome, sa volonté d'unifier le peuple tibétain en exil et son appel à la responsabilité universelle, nous montrent aussi son action de chef politique. Cette dernière, contestée parmi ses compatriotes¹⁸, n'entache en rien sa notoriété et son succès médiatique. C'est sa simplicité, sa bonne humeur, sa sagesse et sa compassion qui sont mises en avant par les journalistes ; sa

première visite en France en 1993 en a fait un personnage phare dans les articles de magazines, puis dans les journaux et à la télévision. Comme le note ironiquement Pascal Bruckner, « au supermarché de la foi, il est hissé à la toute première place, évacuant pape, pasteurs, rabbins, patriarches, imams, décidément trop rébarbatifs »¹⁹. Le Dalaï-Lama est en effet présenté comme ayant réponse à tout ; mais lorsqu'il est interrogé, il aime se présenter comme un « simple moine ».

Son habileté à réinterpréter le bouddhisme tibétain afin qu'il s'adapte et fasse écho aux valeurs modernes se lit par exemple à travers l'insistance sur l'universalité du bouddhisme, son authenticité et son atemporalité ; ceci alors même qu'il reste profondément « traditionaliste »²⁰ en ayant toujours recours, par exemple, aux oracles, à la divination et aux pratiques de déités protectrices. Il existe ainsi une certaine ambivalence entre un bouddhisme présenté à l'attention des Occidentaux et un bouddhisme plus traditionaliste tel qu'il le pratique.

¹⁸ Par exemple le Tibetan Youth Congress (TYC), qui demande des actions radicales contre l'emprise chinoise.

¹⁹ *L'euphorie perpétuelle*, Paris, Grasset, 2000, p. 82.

²⁰ Ici, « traditionaliste » correspond à la forme de bouddhisme et aux pratiques que le Dalaï-Lama a reçues depuis son plus jeune âge et qu'il a toujours pratiquées.

Les stéréotypes concernant les lamas tibétains (dotés de superpouvoirs, comparés à de véritables saints, à des bouddhas vivants) ont permis à ces derniers de bénéficier d'une image positive qu'ils peuvent exploiter pour asseoir leur légitimité. Ces maîtres sont souvent conscients de l'image dont ils jouissent et n'ont dès lors qu'à séduire un auditoire conquis d'avance²¹.

²¹ L. Obadia, *Bouddhisme et Occident. La diffusion du bouddhisme tibétain en France*, L'Harmattan, Paris, 1999, p. 161.

Un lieu clef de l'implantation du dharma

Dans les années 50, des mouvements de contre-culture comme celui des *beatniks*²² (avec Kerouac, Huxley et Ginsberg) apparurent aux États-Unis. En révolte contre certaines des valeurs sociales et religieuses de la société américaine, ce mouvement était sensible à la critique de l'ethnocentrisme de l'Occident et de son passé colonisateur qui avait alors cours. Le goût pour les expériences psychédéliques, la fascination pour les spiritualités orientales marquées par la valorisation du corps, amenèrent des milliers de jeunes Américains à prendre la route pour l'Asie, notamment l'Inde.

Des maîtres tibétains alors exilés sur le territoire indien allaient combler les aspirations de certains de ces jeunes Américains, suivis de jeunes Européens qui les approcheront (autour des années 1955-1960, et également après le mouvement de « mai 68 »). Ces jeunes se trouvèrent littéralement subjugués par ces maîtres et ne tardèrent pas à les inviter dans leurs pays respectifs. Dans le même temps, de jeunes *tülkou* furent envoyés par leur hiérarchie dans des universités occidentales. Certains d'entre eux sont devenus des maîtres actifs dans la propagation du dharma. D'autres sont venus étudier dans des universités occidentales à la demande de chercheurs, devenant par la suite des

maîtres renommés²³. D'autres encore ont bénéficié de bourses de la Fondation Rockefeller (comme Dagpo Rinpoché, arrivé en France en 1960, et qui enseigna à l'INALCO).

Les Occidentaux jouèrent un rôle de tout premier plan dans l'aide apportée à l'installation des lamas tibétains en France ; certains devinrent même des enseignants ou des *lamas*. Mécènes, pionniers, bienfaiteurs, ils appartenaient souvent à un milieu relativement aisé. En 1964, le journaliste l'O.R.T.F Arnaud Desjardins (aujourd'hui à la tête d'un ashram en Ardèche) se rendit avec sa famille auprès du Dalai-Lama pour lui demander de filmer des cérémonies initiatiques, afin de faire découvrir aux Occidentaux le tantrisme tibétain.

Le succès de ces documentaires fut tel qu'il incita d'autres Français à partir à la rencontre des *lamas* tibétains, comme Matthieu Ricard, fils de l'académicien aujourd'hui disparu Jacques Revel. Moine depuis 1979 et auteur prolifique, Matthieu Ricard s'est investi dans la préservation, la diffusion et la promotion de la culture tibétaine.

Mentionnons aussi feu le Dr Jean-Pierre Schnetzler, psychiatre et psychanalyste, qui vivait au centre *Karma Migyur Ling* (Montchardon) en Isère, pionnier et important mécène. Disciple de

²² C. Tonkinson, *Big Sky Mind: Buddhism and The Beat Generation*, Tricycle Books, New York, 1997.

²³ Comme Namkhai Norbu, invité en Italie par le professeur Giuseppe Tucci en 1960.

Kalou Rinpoché (le fondateur du Temple des Mille Bouddhas), il offrit ce qui allait devenir le centre de Montchardon en 1975 au XVI^e Karmapa, puis, en 1979, l'ancienne chartreuse de St-Hugon en Savoie, *Karma Ling*, à Kalou Rinpoché. Il devint également le président du Temple des Mille Bouddhas pendant quelques années.

Un troisième exemple que l'on peut évoquer est celui de Denis Esseyric, aujourd'hui connu sous le nom de Lama Denys Rinpoché, seul français à la tête d'une congrégation bouddhiste tibétaine. Également disciple de Kalou Rinpoché dont il devint le traducteur, il prit plus tard la tête du centre savoyard, *Karma Ling*.

La France est donc un pays clef, car elle est le lieu d'implantation de centres « mères » européens pour plusieurs lignées et également le lieu de résidence de certains maîtres haut placés dans la hiérarchie tibétaine. Toutes les quatre grandes lignées en exil sont représentées en France. Celle qui compte le plus de centres et de pratiquants est celle des Kagyu : 60 % des centres tibétains français appartiennent à cette lignée. Comme dans d'autres traditions religieuses, les disciples soutiennent les activités missionnaires des lamas d'un point de vue logistique et matériel et deviennent des relais de leur enseignement. Le Périgord noir semble être l'espace géographique ayant la plus forte densité de centres tibétains, centres sous l'autorité spirituelle de maîtres

Kagyu et Nyingma, dont certains hauts dignitaires tibétains. La « Côte de Jor »²⁴ a été baptisée par plusieurs journalistes le « Tibet de l'Europe »²⁵, puisqu'il s'y trouvait plus de cinq centres d'obédience tibétaine sous l'autorité de maîtres parmi les plus prestigieux de la hiérarchie tibétaine en exil. L. Deshayes et F. Lenoir soulignent que la « Dordogne, et plus spécialement le plateau de la côte de Jor, devient, au cours des années 1970, un lieu de concentration exceptionnelle de centres des lignées Karma-Kagyü et Nyingma, avec une densité et une proximité de maîtres inimaginables, même au Tibet »²⁶. Un de ces maîtres, Dudjom Rinpoché, chef de l'école Nyingmapa²⁷ depuis l'exil, s'éteignit en ces lieux (dans sa résidence) en 1987.

L'affiliation tibétaine des centres est exprimée déjà par leurs noms, qui majoritairement font référence à l'école dont ils dépendent. Plus largement, les noms des centres sont ceux de monastères existants au Tibet (avant 1959 et après si reconstruits) : les *lamas* ont ainsi réussi à établir un Tibet déterritorialisé. Avec leurs disciples occidentaux, les différentes organisations des maîtres marquent peu à peu le paysage français, alternant entre centres ruraux (centres névralgiques importants, où sont édifiés des monuments religieux) et centres urbains (souvent reliés à un centre mère rural), qui proposent enseignements et méditations toute l'année.

²⁴ Lieu dit de la commune de Saint Léon sur Vézère. Colline surplombant la vallée de la Vézère.

²⁵ F.-X. Beslu, « Les pèlerins du Périgord Noir », *L'Express* du 24/10/1996, p. 57.

²⁶ *L'épopée des Tibétains, op.cit.*, p. 308-309.

²⁷ Lui succéderont Dilgo Khyentsé Rinpoché, Pénor Rinpoché, Mindröling Rinpoché.

Il faut relever que le bouddhisme tibétain a rapidement obtenu des reconnaissances institutionnelles, alors que d'autres religions, telles que l'islam, peinent encore à les acquérir comme le note R. Liogier²⁸. Ce dernier accentue volontairement l'opposition entre l'image type du bouddhiste français, Européen diplômé, socialement bien intégré, un peu original alors que celle du musulman tend à évoquer un Maghrébin en difficulté socio-économique, souvent agressif. Cette opposition, qui peut paraître caricaturale, renvoie aux stéréotypes largement répandus dans les perceptions françaises des représentants de ces deux grandes religions²⁹. « Le bouddhisme ne bouleverse pas nos normes, contrairement à un Islam qui revendiquerait l'alimentation halal, le foulard dans les espaces publics, des jours fériés propres. Les revendications musulmanes mettraient la laïcité à l'épreuve, à l'inverse de celles des bouddhistes »³⁰ ; « le bouddhisme conforte l'Occident dans sa vocation de guide démocratique en lui permettant de s'investir dans des "causes" comme celle du Tibet, alors que la figure de l'Islam renvoie aux culpabilités européennes, héritées de la colonisation, face au Tiers-monde. » Il en résulte que le bouddhisme est « l'altérité rassurante et indolore qui permet de prétendre que l'on accepte des différences qui ne sont qu'apparentes et qui ne mettent pas en péril la culture dominante »³¹.

Remarquons que les maîtres tibétains ayant comme résidence principale l'Hexagone ne sont pas considérés comme des réfugiés politiques et

ont acquis la nationalité française sans trop de difficultés. C'est le cas de Lama Jigmé Rinpoché, Sogyal Rinpoché, Tulkou Péma Wangyal, Dago Rinpoché, Lama Tenzin Samphel et Phendé Rinpoché.

C'est par l'intermédiaire de l'UBF (Union Bouddhiste de France, créée en 1986), et particulièrement certains de ses représentants, que le Conseil d'État accorda — pour la première fois à une association non catholique — la reconnaissance légale en tant que congrégation religieuse à la communauté *Dhagpo Kagyu Ling*. Ce sont désormais dix congrégations religieuses d'obédience tibétaine qui se trouvent légalement reconnues par le Conseil d'État français.

Les lignées les plus influentes se sont essentiellement développées grâce à l'action de maîtres tels que le XVI^e Karmapa, Kalou Rinpoché et Guendune Rinpoché : ces maîtres Kagyu ont décidé de former des *lamas* issus de la population locale, capables à leur tour de transmettre la doctrine et d'établir des centres.

Dans les autres lignées, les hiérarques n'ont pas le même avis quant à la formation de maîtres occidentaux. Certains s'y refusent et se montrent circonspects quant à cette possibilité. Notons également que les maîtres (nommés *lamas*, enseignants, vénérables, etc.) n'ont pas tous reçu une formation pour obtenir leur titre (certains ont pu se l'octroyer), que ce dernier ne correspond pas toujours à des critères traditionnels et qu'il désigne des compétences différentes selon les organisations.

²⁸ Liogier, *op. cit.*, p. 561-562).

²⁹ Les perceptions négatives de la présence de l'islam en France sont analysées dans *Croyances religieuses, morales et éthiques dans le processus de construction européenne*, Commissariat Général du Plan, Institut universitaire de Florence, Chaire Jean Monnet d'études européennes, mai 2002.

³⁰ *Ibid.*

³¹ *Ibid.*

Le système des *tülkou*, garant de la spécificité tibétaine de transmission du pouvoir, de l'autorité et de l'influence spirituelle, est également maintenu, et d'une certaine manière, élargi en contexte occidental. D'un côté, comme au Tibet avant 1959, existent des maîtres dont la légitimité est instituée (*tülkou* ou hérédité) ; de l'autre, des maîtres dont la légitimité provient de leur aptitude (réelle ou supposée). Ces deux types de légitimité font partie intégrante de l'institution bouddhique tibétaine.

Exemples de maîtres Kagyu qui ont diffusé et implanté le Vajrayana en France

- **Le XVI^e Karmapa, Rangdjoung Rigpai Dordjé** (1923-1981) est une figure essentielle dans la diffusion de l'école Kagyu en Occident, mais aussi dans de nombreux pays d'Asie. Il naquit dans le royaume du Kham au Tibet oriental, dans une famille noble. Il reçut l'ordination complète en 1945 du Taï Sitoupa. Conscient que les Chinois n'allaient pas tarder à envahir son pays, il conféra, dans les années 1950, beaucoup d'initiations et procéda à l'ordination de nombreux moines. Dans le Kham des années 1955, pour « des raisons tant religieuses que familiales, car il appartient à la grande noblesse du Kham »³², il joua un rôle important de médiateur entre les Tibétains locaux et les militaires chinois, en négociant un accord de paix. Lorsqu'il participa, avec le Dalaï-Lama, aux cérémonies d'anniversaire de la naissance du Bouddha, invité par la *Mahabodhi Society* indienne, il se rendit au Sikkim où les liens avec le Maharaja se renforcèrent (le souverain lui proposa le monastère de Rumtek), ainsi qu'avec une princesse bhoutanaise, Azhi Wangmo. Pendant les années qui suivirent, il reconnut plusieurs incarnations qui allaient jouer un rôle dans la diffusion du Vajrayana en Occident. Il décida de quitter le Tibet et son monastère de Tsurphou, accompagné par les principaux *tülkou*

de sa lignée (un groupe de cent soixante personnes environ) quelques jours seulement après le Dalaï-Lama, en s'installant d'abord au Bhoutan, où la princesse, devenue nonne, lui avait fait construire un monastère. Il s'installa ensuite au Sikkim dans le monastère de Rumtek, faisant de celui-ci son siège hors du Tibet. Très actif, il continua d'ordonner de nombreux moines et de reconnaître de nombreux *tülkou*. Respecté et vénéré, il demanda d'abord à Kalou Rinpoché de promouvoir le *dharma* en Occident après des réunions à Rumtek sur une « possible introduction du Dharma en Occident »³³. Après les premiers ancrages territoriaux de la lignée en terre occidentale, il répondit à l'appel de ses disciples en effectuant deux grands voyages en Occident. En 1974, à l'invitation de Trungpa, il voyagea en Europe, Amérique du Nord et Canada. Il rencontra, comme l'avait fait auparavant Kalou Rinpoché, le pape Paul VI à Rome. Il se rendit en France, notamment au Château de Chaban (Dordogne) chez B. Benson, qui lui offrit un terrain d'une cinquantaine d'hectares pour y fonder ce qui devait devenir *Dhagpo Kagyu Ling*, siège européen de la lignée Karma-Kagyu. Il fut également invité au Bost (Auvergne) par A. Desjardins. Ce dernier, qui avait fondé un ashram sur les lieux (dans une

³² L. Deshayes, *Histoire du Tibet*, Fayard, Paris, 1999, p. 331.

³³ Kalou Rinpoché, *Bouddhisme vivant*, Claire Lumière, 1993.

perspective synchrétique inspirée du Védanta), vendit son terrain au début des années 1980 à la Congrégation Karma-Kagyü du XVI^e Karmapa. En 1975, le Karmapa présida des cérémonies de la « Coiffe Noire », sa spécialité, dont plusieurs en France. Ceux qui y assistèrent furent nombreux à s'en trouver fortement impressionnés. Beaucoup prirent refuge à ce moment-là. En 1981, souffrant d'un cancer à l'estomac, il choisit d'être soigné à Zion, près de Chicago, où sa mort s'accompagna de phénomènes pour le moins inhabituels, souvent rappelés par ses disciples comme preuve irréfutable de sa qualité de grand *bodhisattva*. Sa mort clinique étant prononcée, la région du cœur était encore chaude et sa peau toujours souple, relâchent-ils. Il fallut attendre trois jours pour voir apparaître les symptômes habituels de la mort. Selon d'autres sources, son corps aurait perdu du volume³⁴ le matin de sa crémation, à Rumtek, le 20 décembre.

- **Kalou Rinpoché (1904-1989)** est à la fois détenteur des enseignements Karma Kagyü et Changpa Kagyü. Ordonné à treize ans au monastère de Pelpung (dans le Kham) par le XI^e Sitoupa, il devint par la suite maître de retraite à Pelpung pendant douze années sur l'ordre du Sitoupa. Par la suite, il fut délégué par le XVI^e Karmapa pour être l'abbé du monastère de Kourteu, au Bhoutan, où il occupa la fonction de chapelain de la famille royale. Le XVI^e Karmapa lui confia également une partie de l'éducation des *tülkou* de sa lignée à Rumtek. Après le Bhoutan, il partit pour le monastère de Sonada (près de Darjeeling), terrain qui lui avait été offert par l'un des tuteurs du Dalaï-Lama. Les premiers

Occidentaux à le rencontrer allaient être parmi les pionniers du *dharma* en France. En 1971, Kalou Rinpoché entreprit son premier voyage en Occident (Europe et en Amérique du Nord). Son charisme, son physique de yogi au visage émacié et ses enseignements rencontrèrent un grand succès ; un premier centre fut fondé au Canada (à Vancouver) ainsi qu'un groupe de méditation à Paris. Il fit également halte en Israël et en Italie, où une entrevue lui fut accordée par le pape Paul VI. En 1974, il fonda et inaugura de nombreux centres en Europe, dont *Kagyü Dzong* à Paris et aux États-Unis. Lors de son troisième voyage en 1976-77, il fonda *Dashang Kagyü Ling* en Bourgogne, qui devint son siège européen³⁵. En 1979-80, il fonda *Karma-Ling* en Savoie. En moins d'une vingtaine d'années, Kalou Rinpoché, sous l'impulsion et les directives du XVI^e Karmapa³⁶, fit plusieurs tours du monde et créa plus d'une centaine de centres. À chaque fois, il laissa, en lien avec le XVI^e Karmapa, des *lamas* sur place pour prendre en charge les centres. Des *lamas* européens, ayant effectué la retraite de trois ans, trois mois et trois jours prirent par la suite à leur tour la direction de nouveaux centres qui allaient fleurir.

- **Guendune Rinpoché (1918-1997)** est venu en Occident à la demande du XVI^e Karmapa : il est à l'origine du plus grand complexe monastique d'Europe, avec le monastère auvergnat *Dhagpo Kundreul Ling*, au lieu dit « Le Bost », avec des centres de retraites de longue durée et un temple monumental destiné au hiérarque, le Karmapa. Lama Guendune est considéré par ses disciples comme un maître de vie hors pair, enseignant dans sa langue natale (le tibétain dialectal du

³⁴ Francesca Caroutch, *La fulgurante épopée des Karmapa*, Dervy, Paris, 2000, p. 57.

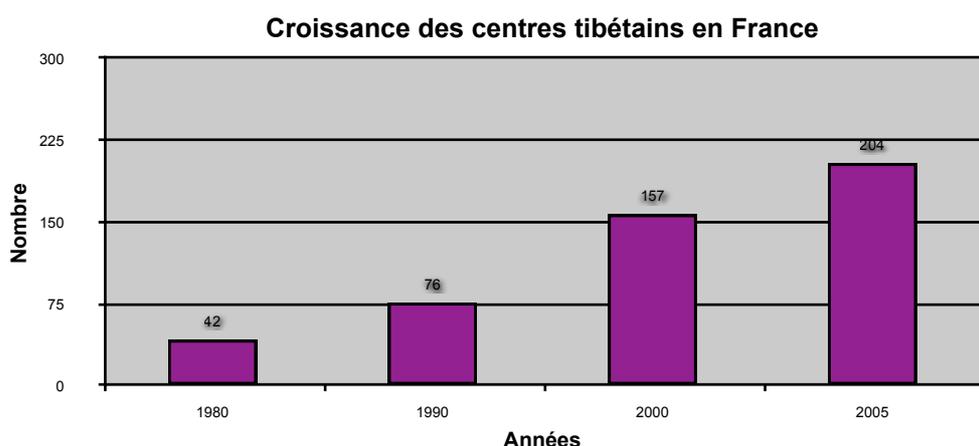
³⁵ C'est là que se déroulèrent les premières retraites de trois ans d'où sortirent les premiers *lamas* occidentaux, dont le futur Lama Denys.

³⁶ L. Deshayes et F. Lenoir, *op. cit.*, p. 307.

Kham). Première congrégation religieuse reconnue par le Conseil d'État français, Lama Guendune tenait à ce que le monastère s'intègre dans les dispositions juridiques du pays d'accueil, demandant à ces disciples de s'organiser sur le modèle des communautés chrétiennes. Lama Guendune a passé de nombreuses années en retraite, mais a toutefois exercé des responsabilités, notamment au Bhoutan oriental, où il fut chargé d'administrer un monastère que la reine venait d'offrir au Karmapa. Il y resta trois ans avant de gagner Kalimpong où il vécut plus d'une dizaine d'années, accueilli dans la résidence d'un bienfaiteur. Lors de son premier voyage en Occident, en 1974, le Karmapa lui confia la mission de diffuser le *dharma* à l'Ouest. Il répondit au Karmapa : « Je suis un vieil homme », mais le Karmapa rétorqua : « Il est vrai que tu es plus âgé que moi ; cependant, je partirai avant toi, et quand nous nous reverrons, plus tard, je serai un enfant. Ton activité est étroitement liée à la mienne. Tu reviendras pendant deux vies encore, comme très proche de moi, après quoi tu manifesteras la complète bouddhité »³⁷. Lama Guendune arriva en France en août 1975³⁸. Depuis lors, avec Lama Jigméla, frère du Shamarpa et neveu du XVI^e Karmapa, il s'est

attaché à la diffusion du *dharma* auprès des Occidentaux, voyageant dans de nombreux pays européens. Ne parlant que son dialecte tibétain du Kham, ses enseignements, mais plus encore son exemplarité et sa simplicité, restent loués par ses disciples. Il vécut au Bost pendant plus de vingt ans et décéda le 31 octobre 1997 dans sa chambre. Depuis sa mort, ses disciples occidentaux gèrent et administrent le centre collégalement. Ces dernières années, des bouleversements ont affecté la communauté et des transformations s'amorcent.

Le nombre des centres a considérablement augmenté à partir des années 1990 ; les maîtres tibétains (et bhoutanais) étant plus nombreux à voyager (les *lamas* et enseignants occidentaux formés sur place ayant également fait leur apparition), tandis que les fidèles et sympathisants bouddhistes sont de plus en plus nombreux. À partir de données issues des journaux officiels, de guides des centres bouddhistes, de *listings* et d'informations communiquées par les personnels administratifs des centres, la croissance des centres tibétains entre 1980 et 2005 peut ainsi être résumée sous forme graphique :



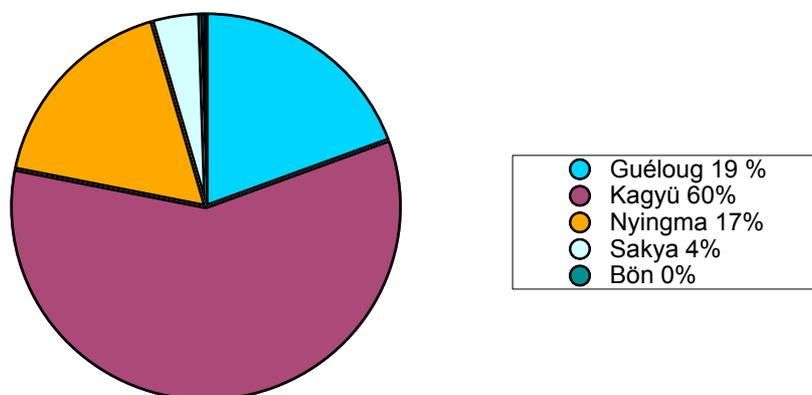
³⁷ *Ibid.*, p. 20.

³⁸ Il reçut le titre « Rinpoché » (Très Précieux), signifiant qu'il est un maître de méditation accompli.

Les principaux centres mères, souvent installés en zone rurale, se sont dotés dès les années 1990 d'antennes urbaines, qui parfois se sont multipliées de manière rapide, notamment pour la lignée Kagyu (par exemple les KTT, les dharmaling, etc.). Nombre d'observateurs s'accordent pour dire que les bouddhistes tibétains « aiment à construire »³⁹, les projets de restauration et d'agrandissement, de création de nouveaux centres par l'achat de châteaux, de domaines et

autres bâtisses, la création de *stupas*, de temples et parfois de monastères, etc., sont fréquents et les appels aux dons et à la générosité de chacun en sont l'une des conséquences. Le nombre d'associations (centres) a rapidement augmenté après les années 1990, mais toutes les lignées tibétaines ne sont pas quantitativement représentées de la même manière. En 2005, elles se répartissaient ainsi⁴⁰ :

Les lignées tibétaines en France (2005)



La lignée Kagyu, notamment la sous-lignée Karma-Kagyu, est présentée par des observateurs comme étant la plus proche du catholicisme. Frédéric Lenoir mentionne l'expression « cathoskagyu »⁴¹ employée par certains fidèles pour désigner les disciples de cette branche. Il relève de nombreux points communs avec le catholicisme, comme la présence forte de l'institution, le respect de la hiérarchie, le respect absolu aux *lamas* et la dévotion, l'accent sur la vie rituelle et monastique, le panthéon des

divinités, etc. Comme nous avons nous-même pu le remarquer durant nos recherches de terrain, ces traits sont omniprésents, ce qui peut expliquer, dans une certaine mesure, le succès de cette lignée. Pour F. Lenoir, de manière générale, le succès du bouddhisme tibétain en France, Espagne et Italie résulte d'une « parenté avec le catholicisme » qui ne fait « aucun doute »⁴². On ne saurait négliger l'importance de l'arrière-plan religieux des pays d'accueil et leur rôle dans la réception du bouddhisme⁴³. Cependant, des

³⁹ Comme le note R. Liogier (p. 270).

⁴⁰ Les 204 associations recensées se divisent comme suit : Guélougpa : 39 ; Kagyu : 121 ; Nyingma : 35 ; Sakya : 8 ; Bön : 1. (Hors Dom-Tom).

⁴¹ F. Lenoir, *Le bouddhisme en France*, Fayard, Paris, 1999, p. 344-348.

⁴² *Ibid.*, p. 389.

⁴³ L. Obadia, *Le Bouddhisme en Occident, op.cit.*, p. 59.

contre-exemples semblent démentir cette supposée « parenté » : le bouddhisme tibétain est bien établi en Allemagne et aux États-Unis, pays où l'héritage protestant est fort. À y regarder de plus près, ce sont les adaptations, évolutions et orientations prises par certaines lignées (certains maîtres, et notamment des Occidentaux) qui concourent à faire grossir le nombre de centres bouddhistes tibétains dans les pays comme l'Allemagne, par exemple, qui compte plus d'une centaine de centres appartenant au Diamond Way⁴⁴ d'Ole Nydahl, organisation qui se rapproche le plus d'un bouddhisme protestant et libéral.

L. Obadia rappelle que ce qui se joue dans l'enracinement du bouddhisme relève d'une « séduction généralisée » et de « pertinentes stratégies d'adaptation des écoles bouddhistes à leurs nouveaux environnements sociaux et culturels »⁴⁵. Il faut prendre en compte, parmi ces « pertinentes stratégies d'adaptation », les traits distinctifs propres à chaque pays, et la France présente la caractéristique d'avoir sur son sol le plus grand monastère tibétain d'Europe, Karma-Kagyü (sans compter la prééminence de cette lignée sur le sol français) en Auvergne. F. Lenoir souligne qu'il a observé chez plusieurs adeptes Kagyü une « véritable soumission à une autorité bouddhiste perçue comme une sorte de magistère. Certains croient aveuglément tout ce que disent les *lamas*, fussent-ils ou non leurs maîtres. Ils idéalisent fortement la communauté et investissent finalement dans le bouddhisme une foi similaire à celle qu'ils dénonçaient dans le catholicisme »⁴⁶. Partageant l'analyse de l'auteur, ces caractéristiques ne sont pour autant pas

propres aux communautés Karma-Kagyü et peuvent s'appliquer à bien d'autres centres dépendant d'autres lignées. Si l'on excepte les centres appartenant au Diamond Way, quasi inexistant en France, celle-ci semble être le pays européen où il se trouve le plus grand nombre de centres Karma-Kagyü et notamment des centres à vocation communautaire. Dans ces communautés, on se retrouve face aux formes les plus institutionnalisées du bouddhisme tibétain, avec une hiérarchie légitime, légitimée et légitimante, où les maîtres sont les seuls garants d'une parole autorisée.

Les lignées et sous-lignées ont développé des logiques de diffusion et de préservation propres ; plus précisément, ce sont les maîtres qui ont choisi de donner des impulsions et des orientations spécifiques à leurs organisations. La complexité des rapports entre maîtres, hiérarchiquement ou spirituellement, rend particulièrement difficiles à comprendre les subtilités des alliances ou rivalités entre certains d'entre eux. La relation de maître à disciple, centrale, est souvent mal comprise aussi ; de plus, elle est à l'origine de bien des conflits et fait couler beaucoup d'encre.

⁴⁴ Plus de 140 centres. Site de l'organisation : [www.diamondway.org]

⁴⁵ L. Obadia, *Bouddhisme et Occident*, *op.cit.*, p. 60.

⁴⁶ Pour ceux, évidemment, qui ont reçu une éducation catholique, *ibid.*, p. 345.

Conclusion

Le processus de diffusion et d'implantation du bouddhisme tibétain en France découle à la fois de facteurs endogènes à la tradition tibétaine (mission, propagande entendue comme une « action institutionnelle en vue de propager une foi religieuse »)⁴⁷, à la situation politique et économique née de l'exil de nombre de maîtres (sauvegarde, transmission, diffusion du *dharmā*) et à la cause tibétaine devenue une cause universelle défendue par le Dalaï-Lama qui instrumentalise le bouddhisme, et de facteurs exogènes : le mythe d'un Tibet magique, la quête de spiritualités asiatiques de la part des Occidentaux (mécénat, pionniers bouddhistes), le contexte religieux français et la laïcité (accueil favorable et institutionnalisation rapide du bouddhisme tibétain).

Les maîtres détiennent la place centrale dans ce processus, car ils en sont les acteurs clefs, que cela soit de manière directe (par leurs actions concrètes) ou indirecte (les représentations, projections et actions multiples qu'ils suscitent et inspirent). Tous n'ont pas le même pragmatisme et n'usent pas des mêmes stratégies d'adaptation, tant sur le plan doctrinal et normatif (enseignements, traductions, retraites, formation de maîtres, etc.), matériel (construction de temples, centres de méditation laïcs ou mixtes,

monastères, organisation et gestion communautaire, bénévolat, etc.) qu'idéal (diffusion, publicité, engagement politique ou social, etc.).

Les *lamas* sont les détenteurs des biens de salut, ce qui les isole et les crédite d'une parole autorisée et légitimée. Ils garantissent l'accès à l'éveil. Le sociologue Max Weber distinguait les voies de salut, soulignant qu'il en existe certaines qui dépendent d'œuvres personnelles (ritualisme, prestations sociales, autoperfectionnement) et d'autres qui dépendent d'un salut extérieur (prophétisme, grâce institutionnelle, grâce par prédestination)⁴⁸. Dans le Vajrayana, les fidèles doivent, outre le développement d'une œuvre personnelle (par la réalisation de rituels, de services aux maîtres et à ses activités, de pratiques personnelles comme la réalisation de pratiques préliminaires), recevoir la grâce et les bénédictions du *lama* afin d'avancer sur le chemin et prétendre ainsi à la libération, à l'éveil.

Voie de salut, le bouddhisme tibétain représente cependant pour de nombreux fidèles, une voie de développement personnel et spirituel censée mener à un mieux-être global (affectif, émotionnel, physique, social, professionnel). Plusieurs maîtres adaptent alors leur message à

⁴⁷ *Ibid.*, p. 143.

⁴⁸ *Économie et Société*, Plon, Paris, 1995, t. II, p. 145.

cette demande essentiellement thérapeutique, avec des procédés variables. En s'adaptant à chaque fois au nouveau contexte d'accueil, les maîtres ont ainsi pu internationaliser leur religion tout en préservant des structures traditionnelles.

Bibliographie

- ANAND D., « (Re)imagining nationalism: identity and representation in the Tibetan diaspora of South Asia », *Contemporary South Asia*, 2000, vol. 9, n° 3, p. 271–287.
- BAUMANN M., « Shangri-La in Exile: Portraying Tibetan Diaspora Studies and Reconsidering Diaspora(s) », *Diaspora*, vol. 6, n° 3, hiver 1997,
- BISHOP P., *The Myth of Shangri-La, Tibet, Travel Writing and the Western Creation of Sacred Landscape*, University of California Press, Berkeley et Los Angeles, 1989.
- *Dreams of Power: Tibetan Buddhism and the Western Imagination*, Athlone Press, Londres, 1993.
- BRUCKNER P., *L'euphorie perpétuelle*, Grasset, Paris, 2000.
- DESHAYES L., *Histoire du Tibet*, Fayard, Paris, 1999.
- DESHAYES L. et LENOIR F., *L'épopée des Tibétains*, Fayard, Paris, 2002.
- DODIN T. et RÄTHER H. (dir.), *Imagining Tibet, Perceptions, Projections and Fantaisies*, Wisdom Publications, Boston, 2001.
- FAURE B., *Le bouddhisme*, Le Cavalier Bleu, Paris, 2004.
- GOLDSTEIN M.C., *A History of Modern Tibet, 1913-1951: The Demise of the Lamaist State*, University of California Press, Berkeley, 1989.
- JAGOU F., « La politique religieuse de la Chine au Tibet », *Revue d'études comparatives Est-Ouest*, 2001, vol. 32, n° 1, p. 29-54.
- KVAERNE P., « Le Tibet : grandeur et décadence d'une tradition monastique », in H. Bechert et R. Gombrich (dir.), *Le monde du bouddhisme*, Thames & Hudson, Paris, 1998.
- LIOGIER R., *Le bouddhisme mondialisé. Une perspective sociologique sur la globalisation du religieux*, Ellipses, Paris, 2004.
- LOPEZ D. S., *Prisoners of Shangri-La; Tibetan Buddhism and the West*, University of Chicago Press, Chicago et Londres, 1998.
- OBADIA L., *Bouddhisme et Occident. La diffusion du bouddhisme tibétain en France*, L'Harmattan, Paris, 1999.
- *Le bouddhisme en Occident*, La Découverte, Paris, 2007.
- « Le bouddhisme : une religion "moderne" ? Le bouddhisme dans les sociétés occidentales : entre le réel et l'imaginaire, la tradition et la modernité », *Actes du colloque GRESAS/EADI : « Modernités et recomposition locale du sens »*, Mons, 20 et 21 mai 1999.
- RONCE P., *Guide des centres bouddhistes en France*, Noësis, Paris, 1998.
- SAMUEL G., *Civilized Shamans, Buddhism in Tibetan Societies*, Smithsonian Institution Press, Washington et Londres, 1993.
- THUAL F., *Géopolitique du Bouddhisme*, Syrtes, Paris, 2002.
- TONKINSON C., *Big Sky Mind: Buddhism and The Beat Generation*, Tricycle Books, New York, 1997.
- WEBER Max., *Économie et société* (tome 1 et 2), Plon, Paris, 1995.

Depuis maintenant plus d'une trentaine d'années, le bouddhisme tibétain est bien établi sur le sol français, plus largement en Occident, et y rencontre un succès incontestable. Le mythe du Tibet est toujours d'actualité et le Dalaï-Lama en est une figure emblématique.

Mais qu'est-ce que le bouddhisme tibétain et quelle est sa réalité en France ? Les autorités tibétaines participent-elles à une acculturation sans limites de leur religion ou au contraire, conservent-elles la forme « typiquement tibétaine » de leur bouddhisme tout en opérant des modifications et transformations à l'intention des Occidentaux ?

Institut Religioscope

Grand'Places 14 - 1700 Fribourg - Suisse

www.religioscope.org

www.religion.info