

## La bienveillance et la compassion dans le bouddhisme

version révisée et augmentée de l'article paru sous le titre  
«L'amour et la compassion dans le bouddhisme»,  
dans *En dialogue sur la voie du Bouddha*,  
Bulletin du Centre protestant d'études, 46<sup>e</sup> année, No. 2 (Genève, 1994), p. 3-13.  
rév. 22 sept. 2008

Bien que le bouddhisme demeure encore mal connu en Occident, il y jouit pourtant d'une certaine réputation du fait de sa non-violence, de son pacifisme et de sa tolérance. Cela est vraisemblablement dû, pour une large part, à la place importante occupée dans le bouddhisme par les notions de bienveillance et de compassion. La bienveillance (*maitrī*) y est comprise comme le sentiment visant à procurer le bonheur à tous les êtres, tandis que la compassion (*karunā*) consiste à vouloir les délivrer tous de la douleur. Sans doute n'est-il pas inutile de rappeler ici, pour les méditer, ces paroles du Buddha concernant la bienveillance, et qui doivent être accomplies par «celui qui recherche le bien» :

Que tous les êtres soient heureux ! Qu'ils soient en joie et en sûreté ! Toute chose qui est vivante, faible ou forte, longue, grande ou moyenne, courte ou petite, visible ou invisible, proche ou lointaine, née ou à naître, que tous ces êtres soient heureux !

Que nul ne déçoive un autre ni ne méprise aucun être si peu que ce soit; que nul, par colère ou par haine, ne souhaite de mal à un autre ! Ainsi qu'une mère au péril de sa vie surveille et protège son unique enfant, ainsi avec un esprit sans limites doit-on chérir toute chose vivante, aimer le monde en son entier, au-dessus, au-dessous et tout autour, sans limitation, avec une bonté bienveillante infinie. Etant debout ou marchant, assis ou couché, tant que l'on est éveillé, on doit cultiver cette pensée. Ceci est appelé la suprême manière de vivre. (*Suttanipāta*, I, 8; cité in Rahula, p. 125)

Les récits édifiants des *Jātaka* relatant les existences antérieures du Buddha Śākyamuni ont également popularisé son idéal altruiste, qui se concrétise en particulier par le don de son corps - pour nourrir une tigresse affamée sur le point de dévorer ses propres petits, de sa chaire, de sa tête, de ses yeux, de sa moelle et de son cerveau. (Lamotte, *Traité* 1, p. 143, n. 1; 2, p. 712-718, 751-753, 979-983)

Le bouddhisme se présentant comme une *voie* spirituelle complète, c'est-à-dire une progression vers un but en fonction d'une pratique, ces notions de bienveillance et de compassion ne sauraient être considérées d'un point de vue purement spéculatif mais doivent s'intégrer dans la «culture mentale» qu'il préconise. De fait, associés à la joie et à l'équanimité, la bienveillance et la compassion constituent les Quatre pensées immesurables (*apramāṇā*),

résumées dans cette quadruple aspiration que le pratiquant doit orienter successivement vers les êtres dans les dix directions de l'univers :

Puissent tous les êtres vivants posséder le bonheur et sa cause !

Puissent tous les êtres vivants être séparés de la souffrance et de sa cause !

Puissent tous les êtres vivants ne jamais être séparés du bonheur qui ne connaît aucune souffrance !

Puissent tous les êtres vivants demeurer dans l'équanimité sans attachement ni répulsion de près ni de loin !

Pourtant, et malgré leurs qualités intrinsèques, la bienveillance et la compassion exercées dans le cadre des Quatre immesurables ne constituent que des vertus relativement médiocres. Selon les commentaires, ils contribuent ainsi à ébranler ou à écarter les passions qui se dressent sur le chemin menant à l'éveil, mais en aucun cas ils ne sauraient éliminer ces passions. En fait, leur exercice conduit à une renaissance dans l'une ou l'autre des paradis (*svarga*) des dieux (*deva*). (Lamotte, *Traité 3*, p. 1239-1273)

En effet, et contrairement à ce que l'on pense souvent, le bouddhisme n'est pas à strictement parler athée, en ce sens - et en ce sens seulement - qu'il reconnaît l'existence d'une condition divine. (Lamotte, *Histoire du bouddhisme indien*, p. 759 sq.; *Traité 1*, p. 142, en note)

Avec le genre humain, elle constitue même l'une des deux bonnes destinées, par opposition aux trois mauvaises destinées des esprits affamés (*preta*), des animaux et des enfers. Cependant les dieux sont eux aussi soumis au cycle des naissances et des morts, de sorte qu'à la fin de leur existence paradisiaque, ils peuvent tout aussi bien retomber dans de mauvaises destinées, en fonction de leurs actes passés (*karma*). A tout prendre, diront les exégètes, la situation des dieux est même plus infernale que celle des enfers, car leur bonheur provisoire les détourne de l'aspiration à l'éveil (*bodhi*), qui seule leur permettra de s'affranchir de la souffrance universelle. A cet égard, la bienveillance et la compassion des Quatre immesurables sont bien inférieures à la grande bienveillance et à la grande compassion (*mahā-maitrī mahā-karuṅā*), qui, avec la sagesse (*prāññā*), sont constitutifs de la réalisation des buddha parfaitement accomplis. C'est dans le cadre du bouddhisme du Grand Véhicule (*mahāyāna*) que se développera tout spécialement cet idéal altruiste, qui s'exprime dans le vœu de non plus se délivrer simplement de la souffrance, mais de devenir effectivement un buddha parfaitement accompli afin de pouvoir ensuite guider tous les êtres vers la délivrance. Ce vœu, ou «pensée de l'éveil» (*bodhicitta*), se détaille dans les Quatre vœux universels suivant :

Les êtres vivants innombrables, je m'engage à les délivrer !

Les passions innombrables, je m'engage à les trancher !

Les doctrines innombrables, je m'engage à les connaître !

L'éveil insurpassable, je m'engage à le réaliser !

Celui qui a produit un tel vœu est un *bodhisattva*, ou «être visant l'éveil», dont la carrière se déroule en dix grandes étapes, au cours desquelles il développe, notamment, les six perfections (*paramitā*) : don, discipline, patience, énergie, méditation et sagesse. Une étape déterminante est réalisée par le bodhisattva lorsque celui-ci atteint la huitième des dix étapes, car à partir de celle-ci il se trouve assuré d'obtenir inéluctablement l'éveil, la suite de son parcours se déroulant spontanément et sans effort. L'accès à ce huitième stade, baptisé «Inébranlable», est déterminé par l'obtention définitive de «l'endurance de la non-naissance des choses» (*anutpattikadharma-kōānti*). (Ducor, *Le Sūtra d'Amida*, p. 30-33)

Ce terme déroutant désigne ce que l'on peut bien considérer comme «la pierre angulaire du Mahāyāna» (Lamotte, *L'enseignement de Vimalakīrti*, p. 411). Il nécessite donc quelques explications. Au cours de sa carrière, le bodhisattva développe en effet, de plus en plus, sa perfection de sagesse, lui permettant, en dernière analyse, de reconnaître non seulement l'inexistence des êtres mais aussi l'inexistence des choses qui les composent; grâce à cette opération, le bodhisattva s'affranchit de ce moteur des renaissances qu'est l'illusion. C'est l'une des données communes à toutes les écoles du bouddhisme que les individus (*pudgala*) sont dépourvus de nature propre (*svabhāva*), c'est-à-dire d'un substrat particulier, pour la simple raison qu'ils ne sont qu'un conglomérat de différents éléments (*dharma*) dont aucun ne peut prétendre à la prééminence sur les autres. En fait d'identité, un individu n'est qu'un assemblage provisoire d'éléments hétérogènes réunis par la synergie d'actes antérieurs (*karma*); c'est l'inexistence foncière de l'individu (*pudgala-nairātmya*) et, en particulier, la négation de l'âme (*anātman*). (Lamotte, *Traité 1*, p. 32, 67-69; et 2, p. 735-750; *Histoire du bouddhisme indien*, p. 29-31)

Le bouddhisme lui-même est particulièrement conscient de l'originalité de cette analyse, comme le souligne Vasubandhu :

Il n'y a pas de délivrance en dehors de cette doctrine [du Buddha], car les autres doctrines sont corrompues par une fausse conception du «moi». (La Vallée Poussin, *Abhidharmakośa*, ch. 9, p. 230)

Mais le Grand Véhicule - non sans logique - appliquera également cette analyse aux éléments (*dharma*) eux-mêmes, puisque aucun d'eux ne comprend non plus de substance propre, ainsi que l'a formulé le célèbre Nāgārjuna (II<sup>e</sup> siècle), fondateur de l'école de la Voie moyenne (*Mādyamika*) :

Ni de soi, ni d'autrui, ni de l'un et de l'autre, ni indépendamment des causes ne sont produites des choses, où que ce soit, en quelque temps que ce soit, quelles qu'elles soient. (*Mūla-madhyamaka-kārikā*, I, 1. Cf. Lamotte, *L'enseignement de Vimalakīrti*, p. 408-411; *Hōbōgirin*, p. 476)

Rien ne naissant de rien, mais seulement sous l'effet de causes et de conditions elles-mêmes sujettes à ce conditionnement universel, tout est vide (*śūnya*) de nature propre, ce qui constitue le vrai caractère des choses. Or, comme le bodhisattva exerce sa bienveillance-compassion en parallèle avec sa sagesse, il en vient à découvrir finalement qu'il œuvre pour le salut d'êtres n'existant pas, et, aussi bien, d'un but - l'éveil - lui-même inexistant. Cette expérience n'est évidemment pas anodine. Les textes décrivent cette perception de la réalité comme «l'endurance» de la non-naissance des choses (*anutpattikadharma-kōānti*) : c'est dire ce que cette découverte représente de pénible, puisqu'elle porte en elle-même la réduction au vide de cet ego qui se croyait réellement existant. Ce qui vaut pour les bodhisattva vaut à plus forte raison pour les buddha parfaitement accomplis :

Les buddha auraient beau chercher un seul être dans les dix directions qu'ils ne le trouveraient pas; et quand ils éprouvent bienveillance et compassion, ils ne saisissent pas la caractéristique de l'être. (Lamotte, *Traité* 3, p. 1716)

Cette contradiction apparente a particulièrement frappé les observateurs chrétiens du bouddhisme. Du côté protestant, les analyses demeurent sommaires, à l'image de Carl Keller qui oppose «l'idéal religieux du bouddhisme : la compassion, l'amitié, le respect de la vie, l'équanimité en toute circonstance» et «l'idéal chrétien : l'amour authentique et pur du prochain» («Bouddhisme et non-violence», *Cahiers de la Réconciliation*, N° 12 (déc. 1981), p. 12). Par contre, les théologiens catholiques ont entrepris une critique poussée, comme Henri de Lubac, auteur généralement bien informé<sup>1</sup>, qui déclare :

L'essentiel, qui met entre charité bouddhique et charité chrétienne un abîme, c'est que, dans celle-ci, le prochain est aimé en lui-même, tandis que dans celle-là il ne saurait en être question. (...) dans le bouddhisme, on ne peut aimer en soi-même un «moi» tout illusoire ou qu'il s'agit de détruire : comment dès lors aimerait-on vraiment le «moi» d'autrui ? N'étant pas prise au sérieux, la personne d'autrui ne saurait faire l'objet d'un amour sérieux. (...) La bienveillance bouddhique (...) ne s'adresse pas, elle ne peut pas s'adresser à l'être même, mais seulement à sa misère physique ou morale. (...) En ce qu'elle offre de meilleur, disons donc que la charité bouddhique ressemble à la charité chrétienne comme le rêve à la réalité. (*Aspects du Bouddhisme*, I, p. 36, 50)

Autre théologien catholique éminent, Hans-Urs von Balthasar a souligné cette question qui, selon lui, ne cessera de surgir dans le dialogue entre bouddhisme et christianisme :

Ce qu'il y a de kénotique (la «vacuité») dans l'Absolu est-il Charité (ce que dit le chrétien) ou une pure ouverture sur l'illimité ? (...) Si l'unification se fait par la charité, la distinction reste présumée, jusque dans l'essence de Dieu, une distinction qui n'est pas annulée, mais plutôt dépassée dans l'amour commun des personnes distinctes, à savoir l'Esprit Saint. Si en revanche l'unification n'est pas conçue comme charité, mais comme

---

<sup>1</sup> Cf. Ducor, Jérôme : «Les écrits d'Henri de Lubac sur le bouddhisme» (v. biblio.).

une "intuition" parfaite, comme une «illumination», alors il ne s'agit que de la suppression du face-à-face du sujet et de l'objet (*noësis-noëma*). On comprend alors la négation de toute dualité définitive : on n'en a plus besoin. La solution chrétienne ne s'oppose alors pas seulement au bouddhisme, mais à toute philosophie mystique (...)» («Vers le dialogue», Revue catholique internationale "Communio", XIII, 4 (juin-juil. 1988), p. 10).

En 1989, enfin, la plus haute instance du magistère en la matière, la Congrégation pour la doctrine de la foi, a univoquement déclaré les incompatibilités entre les concepts catholiques et bouddhiques (voir *Quelques aspects de la méditation chrétienne*, extraits cités ici en appendice).

\*

La bienveillance et la compassion dans le bouddhisme, et singulièrement dans le bouddhisme du Grand Véhicule, ne sont-ils réellement que de froides notions à visées abstraites, ayant une valeur purement fonctionnelle de catharsis pour leur pratiquant ? Pour répondre à ces interrogations, il faut remarquer que les commentateurs du Mahâyâna distinguent, en fait, trois sortes de bienveillance :

1° la bienveillance ayant les êtres pour objet (*sattvāmbana*) : c'est celle pratiquée en début de carrière spirituelle, notamment dans le cadre des Quatre pensées immesurables;

2° la bienveillance ayant les choses pour objet (*dharmāmbana*) : elle est pratiquée par les êtres plus évolués, qui voient le vide dans l'apparence illusoire des êtres : «Quand ils pensent avec bienveillance aux êtres, ce n'est qu'à du vide (*sūnya*) issu en continuité des causes et conditions réunies. L'«être», c'est cinq agrégats»;

3° la bienveillance sans objet (*anāmbana*) : elle est pratiquée par les seuls buddha, dont la pensée, de par leur sagesse, ne repose ni sur les conditionnés ni sur l'inconditionné : «Les buddha emploient la sagesse relative au vrai caractère des choses et font en sorte que les êtres l'obtiennent : c'est cela la bienveillance sans objet.» C'est elle seulement qui mérite l'appellation de «grande bienveillance» (*mahā-maitrī*) (Lamotte, *Traité* 3, p. 1245, 1250-1254, 1272-1273).

De même, pour Genshin (942-1017), maître japonais de l'école Tendai inclus parmi les patriarches du bouddhisme de la Terre Pure, les Quatre vœux universels cités plus haut sont à considérer sous deux aspects. Dans le premier, ce sont des vœux «liés aux phénomènes» (*en-ji* 縁事) : en tant que tels, ils correspondent à la bienveillance ayant les êtres pour objet. Mais dans leur second aspect, ce sont des vœux «liés au principe» (*en-ri* 縁理) et ils se fondent sur les considérations suivantes :

Toutes les choses sont apaisées dès l'origine : il n'y a ni existence ni inexistence, ni éternité ni interruption, ni naissance ni destruction, ni souillure ni pureté. Il n'est pas une forme ni un parfum qui ne soit de la voie médiane. Le cycle des naissances et des morts

équivalait au nirvāḍa. (...) Sachant que toutes les choses n'existent pas en tant que choses, il sait que tous les êtres vivants n'existent pas en tant qu'êtres vivants : celui-là est appelé «un bodhisattva qui a produit la pensée d'éveil insurpassable.

Mais Genshin précise aussitôt :

Bien que les passions et l'éveil soient identiques en substance, ils diffèrent en pureté et en souillure en fonction du moment. C'est comme l'eau qui produit la glace, ou comme une semence et son fruit. (*Ôjô-yôshû*, vol. I b)

En fait, Genshin fait ici allusion à une notion capitale du Grand Véhicule, celle des deux vérités - ou réalités : la vérité absolue et la vérité relative. En vérité relative, ou mondaine, ou encore «d'enveloppement» (*sa Ôvâti-satya*), il y a des êtres plongés dans la souffrance; mais du point de vue de la vérité absolue (*paramârtha-satya*), on ne peut rien distinguer d'autre que le vide universel. Or, le vide, selon Nâgârjuna, ce n'est rien d'autre que la production des choses par le jeu des causes et conditions, le vide lui-même n'étant qu'une désignation métaphorique : c'est la voie médiane. (v. les ouvrages de Jacques May; Lamotte, *Traité 2*, p. 1078, ss; id. 4, p. 1995 sq.; *Hôbôgirin*, art. *chûgan* et *chûdô*)

Il est cependant essentiel de remarquer qu'aucune de ces deux vérités ne peut s'énoncer sans l'autre, à défaut de tomber dans l'un des deux extrêmes que sont le nihilisme ou le réalisme. Voilà qui répondrait, notamment, à la remarque du père Yves Raguin déclarant : «J'ai toujours pensé que la grande erreur du Bouddha était de n'avoir vu qu'un aspect du réel, son impermanence». (*Bouddhisme / Christianisme*, p. 57)

On constate donc qu'en exerçant la grande compassion envers les êtres sans pour autant les objectiver, le bodhisattva, bien loin de s'isoler dans un froid silopsisme, incarne la dialectique même des deux réalités, au coeur de la nature des choses selon le Grand Véhicule. Car la loi de causalité «agit au sein de la vérité mondaine comme un révélateur de la vérité absolue. Et que révèle-t-elle ? La vacuité de la vérité mondaine» (May, *Trente-huit ans sur le Grand Véhicule*, p. 87).

Les textes expriment d'ailleurs clairement la concomitance de l'expérience du bodhisattva dans sa connaissance personnelle du réel et de son activité sotériologique et altruiste :

Le bodhisattva, par compassion pour les êtres, a d'abord fait le vœu de délivrer tous les êtres. Par la perfection de son énergie, et bien qu'il sache que toutes les choses sont non-nées, non-détruites, pareilles au nirvāḍa, il continue d'exercer ses qualités et il remplit les six perfections. Pourquoi ? Parce qu'il demeure dans la perfection de sagesse sans y demeurer», c'est-à-dire «sans en saisir les caractéristiques».

Ayant exercé les pratiques, le bodhisattva, par la perfection de sagesse, connaît le vrai caractère des choses, et, dans un sentiment de grande compassion, il a pitié des êtres qui ne connaissent pas ce vrai caractère des choses, s'attachent aux systèmes trompeurs du monde et subissent toutes sortes de douleurs physiques et mentales. (...) Ici deux choses sont à considérer :

1° par la force de sa perfection de sagesse, le bodhisattva n'éprouve aucun attachement pour les choses;

2° bien qu'il connaisse le vrai caractère des choses, la force de ses moyens habiles (*upāya*) est telle qu'il n'abandonne pas les êtres. Sans abandonner les êtres, il connaît le vrai vide des choses. (Lamotte, *Traité 2*, p. 656-657; 4, p. 1797)

Au reste, il est significatif que la plupart des qualités acquises par un buddha sont destinées à lui permettre d'accomplir son oeuvre salvifique, laquelle, à travers la prédication, s'incarne essentiellement par le don de la loi bouddhique. A titre d'exemple, signalons que le buddha est notamment pourvu des six «sciences sublimes» (*abhijñā*), qui sont :

1. les dix-huit pouvoirs magiques de transformations et de créations;
2. l'oreille divine, par laquelle on peut entendre tous les sons, même les plus infimes;
3. la connaissance des pensées d'autrui, par laquelle on peut lire les pensées des autres êtres;
4. le souvenir des naissances antérieures, par laquelle on peut se souvenir de ses propres existences passées ainsi que de celles d'autrui;
5. l'œil divin, permettant de connaître exactement les naissances et les morts des êtres vivants dans toutes les directions de l'univers;
6. la connaissance de la destruction des quatre écoulements que sont le désir sensuel, l'existence, l'ignorance et les vues fausses. (Lamotte, *Traité 4*, p. 1809-1827)

Un buddha dispose aussi de dix «forces» (*bāla*) nées d'autant de connaissances, qui sont :

1. la connaissance du possible et de l'impossible;
2. la connaissance de la rétribution des actes;
3. la connaissance des méditations, etc.;
4. la connaissance du degré des facultés d'autrui;
5. la connaissance des aspirations des êtres;
6. la connaissance des dispositions acquises;
7. la connaissance de la route menant aux diverses destinées;
8. la connaissance des existences antérieures;
9. la connaissance de la mort et de la renaissance;
10. la connaissance de la destruction des impuretés. (*id.* 3, p. 1505-1566)

Enfin, pour accomplir sa prédication proprement dite, il bénéficie aussi de quatre «savoirs non-empêchés» (*pratisa Ōvid*) :

1. savoir de la chose désignée;
2. savoir de la désignation;
3. savoir de l'expression vocale;
4. savoir de l'élocution. (*id.* 3, p. 1614-1624)

Ces vertus, et bien d'autres encore, ne sont pas seulement le lot des buddha mais peuvent déjà être acquises par les bodhisattva au cours de leur carrière, même s'ils n'en disposent pas avec la même plénitude qu'un buddha. Les bodhisattva du 10<sup>e</sup> et dernier stade, notamment, en font usage pour achever d'accomplir leur vœu de délivrance de tous les êtres. Ces bodhisattva, dont la proximité avec l'éveil ultime leur vaut de recevoir parfois le titre de *tathāgata* - mais non

celui de *buddha* réservé exclusivement aux buddha parfaitement accomplis - incarnent tout particulièrement cette grande bienveillance et cette grande compassion. Débarrassés de toute enveloppe charnelle depuis qu'ils ont atteint le 8<sup>e</sup> stade, ils peuvent se manifester librement en ce monde, à l'image célèbre d'Avalokiteśvara, le fameux Guanyin des Chinois, qui s'incarne, notamment, dans la personne des Dalai-Lama. Mais on pourrait citer aussi Samantabhadra - parangon de l'idéal même des bodhisattva, Maitreya - qui succédera au Buddha Śākyamuni, Mañjuśrī - incarnation de la sagesse, ou Kōtigarbha - particulièrement secourable envers les plus dépourvus. Le culte rendu dans les pays d'Asie à ces êtres témoigne bien du succès de l'idéal de bienveillance et de compassion du bouddhisme auprès des populations les plus diverses. De même, les buddha tout en ayant accompli l'éveil parfait accueillent également dans leurs «champs de buddha» (*buddhakōetra*) les êtres qui vont y renaître pour s'y être abandonnés, la plus célèbre de ces «terres pures» étant la Bienheureuse (*Sukhāvātī*) du Buddha Amithāba (jap. Amida). Les théologiens ne s'y sont d'ailleurs pas trompés, qui ont consacré à ce dernier quelques-unes de leurs études les plus poussées et les plus critiques sur le bouddhisme. (Lubac, *Amida*; Masson, *Le Bouddhisme*, p. 114-115, 199 sq.)

\*

En fait, la critique chrétienne de la bienveillance et de la compassion bouddhiques renvoie à une problématique fondamentale, puisque c'est celle de l'existence même d'un Dieu créateur qui est mise en cause, ainsi que l'a fort bien vu de Lubac :

Par l'image divine qui est au fond de lui, tout homme participe en effet à l'éternité de Dieu. Sa ressemblance est ce qui fonde sa distinction, la solidité définitive de son être. *Solidabor in Te, deus meus* (Saint Augustin). (...)

Or dans le bouddhisme, rien de tel. Là où manque au fond de l'être cette solidité ontologique qui lui vient du Dieu créateur, là où l'on ne rencontre plus qu'agrégats sans consistance, il n'y a rien qui appelle et qui rende possible un amour définitif. (...)

Dans le christianisme, cependant, toujours l'affirmation triomphe. S'il n'en va pas de même dans le bouddhisme, c'est qu'il y manque l'unique Fondement : Dieu, Amour créateur. Toute l'insuffisance - toute la fausseté - de la religion bouddhique vient d'abord de là. (*Aspects du bouddhisme*, I, p. 41, 53)

Joseph Masson a également souligné ce «fossé préalable extrêmement difficile à combler» que constituent les positions de la *philosophia perrenis* dans le dialogue entre chrétiens et bouddhistes, en particulier «l'existence solide, définitive et absolue de substances et de personnes au sens occidental du terme» («Le bouddhisme en notre temps» : *A la rencontre du bouddhisme*, vol. 2, p. 81-82). Notre auteur précise également : «Pas plus que les monistes hindous, les antisubstantialistes bouddhistes ne rejoignent la philosophie réaliste-pluraliste où s'insère

l'idée de Dieu; et donc ils n'en éprouvent pas le besoin.» Et de conclure que le contact le moins difficile, relativement aisé, entre le bouddhisme et le christianisme, se situe «au niveau des préludes ascétiques à la libération». (*Le bouddhisme*, p. 233)

L'actuel Dalai-Lama ne dit pas autre chose :

Je pense qu'entre les traditions chrétienne et bouddhiste, il existe une convergence exceptionnelle et un potentiel d'enrichissement mutuel par le dialogue, surtout dans les domaines de l'éthique et de la pratique spirituelle (...). Quant au dialogue philosophique ou métaphysique, je pense que nous devons nous séparer. Toute la conception bouddhique du monde repose sur une position philosophique centrée sur le principe de l'interdépendance, selon lequel toute chose ou événement est le produit d'interactions entre des causes et des conditions. Il est quasiment impossible, dans cette vision du monde, de faire une place à une vérité atemporelle, éternelle et absolue. Il n'est pas possible non plus d'y intégrer le concept de Création divine. (...)

Si donc on cherche à tout prix à dégager des similitudes et à faire des rapprochements, on court le risque de tout amalgamer en une seule et grosse entité. Je le répète, je ne suis pas favorable à la recherche d'une religion universelle. Je ne pense pas que cela soit judicieux.» (*Le Dalai-Lama parle de Jésus*, p. 89 et 79)

Yves Raguin, enfin, prévient ses lecteurs : «La position prise par le bouddhisme sur la question de la personne rend très difficile, pour ne pas dire impossible, une rencontre sur les grandes questions fondamentales dans le christianisme, la Trinité, le Christ, la responsabilité humaine, l'union à Dieu.» Et par rapport au culte du Buddha Amida, en particulier, le même auteur ajoute : «Le Christ, objet de notre foi et de notre amour, [...] ne disparaît pas quand nous entrons dans l'infini de Dieu, car il est cet Infini divin, il est Dieu Infini», alors qu'Amida «n'est qu'un symbole et non une réalité, une personne réelle, comme le Christ. (*Bouddhisme / Christianisme*, p. 49 et 129)

Ces derniers propos mériteraient d'être commentés d'avantage, pour les réfuter, mais il est par trop évident que la doctrine fondamentale du bouddhisme sur l'absence d'âme individuelle et sur le vide exclut radicalement la notion d'un dieu Seigneur (*īśvara*) avec sa création. Le bouddhisme est donc athéiste (*aiśvarika*) dans ce sens précis d'absence d'un dieu Seigneur. (Lamotte, *Traité 1*, p. 141, n. 1; *Histoire du Bouddhisme indien*, p. 434-437, 473; La Vallée Poussin, *Abhidharmakośa*, ch. 2, p. 311-313; ch. 5, p. 19; *id.*, *Bodhicaryāvatāra*, p. 135-137)

Le Buddha lui-même se situe en dessus d'une condition divine : «Tout bouddhiste (...) se souvient que le Buddha Śākyamuni a été un homme, et qu'un Buddha est plus et mieux qu'un dieu.» (May, *Trente-huit ans sur le Grand Véhicule*, p. 91)

Et, pour reprendre une image classique, «le Buddha est comme le roi des médecins, sa loi est comme le bon médicament et sa communauté est comme l'infirmier.» (Lamotte, *Traité 3*, p. 1393, n. 1; cf. 1, p. 17, n. 1. *Hōbōgirin*, p. 230b-232b)

Encore pourrait-on préciser que le Buddha est un médecin qui a lui-même expérimenté la souffrance qu'il prétend traiter, ce qu'il fait en délivrant son enseignement «à la manière dont la tigresse transporte ses petits» : en serrant suffisamment les dents pour qu'ils ne tombent pas dans l'hérésie du nihilisme, tout en évitant de les déchirer dans les crocs de l'hérésie de la croyance à un moi réel. (Lamotte, *Traité 1*, p. 33; La Vallée Poussin, *L'Abhidharmakośa*, ch. 9, p. 265-266)

\*

## APPENDICE

Congrégation pour la doctrine de la foi : *Quelques aspects de la méditation chrétienne* (Orationis formas), *Lettre aux évêques de l'Église catholique*, 15 octobre 1989, présentation du cardinal Joseph Ratzinger, AAS 82 (1990) 362-379; DocCath 87 (1990) 16-22. Traduction française : Paris, Librairie Pierre Téqui, 1989 (ISBN 2-85244-972-2).

12. (...) on se trouve en face d'un renouvellement aigu de la tentative, non exempte de risques et d'erreurs, de mélanger la méditation chrétienne et la méditation non chrétienne (...). (...) d'autres encore ne craignent pas de placer l'absolu sans images ni concepts, propres à la théorie bouddhiste<sup>14</sup>, sur le même plan que la majesté de Dieu, révélée dans le Christ, qui s'élève au-dessus de la réalité finie; et dans ce but, ils se servent d'une «théologie négative» qui transcende toute affirmation de contenu sur Dieu (...). Aussi proposent-ils d'abandonner (...) l'idée même du Dieu un et trine, qui est amour, cela en faveur d'une immersion «dans l'abîme indéterminé de la divinité»<sup>15</sup>.

14. (...) il faut tenir compte avant tout du fait que l'homme est essentiellement créature et qu'il reste tel pour l'éternité, de sorte qu'une absorption du moi humain dans le moi divin ne sera jamais possible (...). Il y a altérité en Dieu même, qui est une seule nature en Trois Personnes, et il y a altérité entre Dieu et la créature, qui sont par nature différentes. (...)

15. (...) dans la réalité chrétienne, toutes les aspirations présentes dans la prière des autres religions sont comblées, sans pour autant que le moi personnel et son caractère de créature doivent être annulés et disparaître dans l'océan de l'Absolu. (...)

31. L'amour de Dieu, unique objet de la contemplation chrétienne, est une réalité qu'on ne peut «s'approprier» par aucune méthode ni aucune technique; (...). (...) nous ne pouvons jamais, en aucune manière, chercher à nous mettre au même niveau que l'objet contemplé, l'amour libre de Dieu (...).

-----

NOTES de la *Lettre* de la Congrégation pour la doctrine de la foi

Note 14. Le concept de «nirvana» est compris, dans les textes religieux du bouddhisme, comme étant un état de quiétude qui consiste dans l'extinction de toute réalité concrète en tant que transitoire, et donc décevante et douloureuse.

Note 15. Maître Eckart parle d'une immersion «dans l'abîme indéterminé de la divinité», qui est «une ténèbre dans laquelle la lumière de la Trinité ne brille jamais». Cf. *Sermo «Ave gratia plena»*, vers la fin (J. Quint, *Deutsche Predigten und Traktate*, Hanser 1955, 261)

\*

## Bibliographie

*A la rencontre du bouddhisme* = Secretarius pro non Christianis (éd.) : *A la rencontre du bouddhisme* (Pierre Humbertclaude, Étienne Lamotte, Joseph Masson et David L. Snellgrove), 2 vol.; Roma, Ancora, 1970.

Ducor, Jérôme : *Le Sûtra d'Amida prêché par le Buddha* (Société Suisse-Asie, Monographies, vol. 29); Bern, Peter Lang, 1998.

Ducor, Jérôme : «Les écrits d'Henri de Lubac sur le bouddhisme»; *Les cahiers bouddhiques*, n° 5 (Paris, Université Bouddhique Européenne, déc. 2007; ISSN 1777-926X), p. 81-110.

*Hōbōgirin, Dictionnaire encyclopédique du bouddhisme d'après les sources chinoises et japonaises*; Tôkyô, Maison Franco-Japonaise; Paris, Maisonneuve, 1929 - .

Lamotte, Etienne : «La bienveillance bouddhique»; *Bulletin de la Classe des Lettres et des sciences morales et politiques*, 5<sup>e</sup> série, Tome XXXVIII (Bruxelles, Académie royale de Belgique, 1952), p. 381-403.

*Id.* : *L'Enseignement de Vimalakīrti* (Bibliothèque du *Muséon*, vol. 51); Louvain, 1962.

*Id.* : *Histoire du bouddhisme indien, Des origines à l'ère Sāka* (Publications de l'Institut Orientaliste de Louvain, 14); Louvain-la-Neuve, Université de Louvain, 1958; réimpr. 1976.

*Id.* : *Le Traité de la grande vertu de sagesse de Nāgārjuna*, 5 vol. : Vol. I-II (Bibliothèque du *Muséon*, vol. 18), Louvain, Université de Louvain, 1949 (rpr. 1966, 1967); Vol. III-V (Publications de l'Institut Orientaliste de Louvain, 2, 12 et 24), Louvain et Louvain-la-Neuve, Université de Louvain, 1970, 1976 et 1980.

La Vallée Poussin, Louis de : *L'Abhidharmakosha de Vasubandhu*, 6 tomes (1923-1931); n. éd. anastatique présentée par Etienne Lamotte : *Mélanges chinois et bouddhiques*, vol. XVI; Bruxelles, Institut Belge des Hautes Etudes Chinoises, 1971; rpr. 1980.

*Id.* : *Bodhicaryāvatāra, Introduction à la pratique des futurs bouddha, poème de Çāntideva*; *Revue d'histoire et de littérature religieuses*, t. X-XII (1905-1907); Paris, Librairie Bloud, 1907.

Lubac, Henri de, S. J. : *Amida (Aspects du Bouddhisme, II)*; Paris, Seuil, 1955. Rééd. à paraître in *Œuvres complètes*, t. XXI.

*Id.* : *Aspects du Bouddhisme, I*; Paris, Seuil, 1951. Rééd. à paraître in *Œuvres complètes*, t. XXI.

Masson, Joseph, S. J. : *Le bouddhisme, Chemin de libération : Approches et recherches* (Museum Lessianum, Section missiologique n° 59); Desclée De Brouwer, 1975.

May, Jacques : *Candrakīrti : Prasannapadā Madhyamakavātti*; Paris, Adrien Maisonneuve, 1959.

*Id.* : «Kant et le Mādhyamika»; *Indo-Iranian Journal*, Vol. III, Nr. 2 (1959), p. 102-111.

*Id.* : «La philosophie bouddhique de la vacuité»; *Studia Philosophica*, Annuaire de la Société suisse de philosophie, vol. 18 (1958), p. 123-137.

*Id.* : «Trente-huit ans sur le Grand Véhicule, quelques vues rétrospectives»; Waardenburg, Jacques : *L'islam, une religion* (Genève, Labor et Fides, 1989), p. 88-93.

Raguin, Yves, S. J. : *Bouddhisme / Christianisme*; Paris, Epi, 1973.

Rāhula, Walpola : *L'enseignement du Bouddha d'après les textes anciens* (1961); Collection Points, série Sagesse, 13; Paris, 1978.

\*