Recherches Sociologiques 2000/3
M. Bauman : 7-31

Le bouddhisme theravâda en Europe : histoire, typologie et rencontre entre un bouddhisme moderniste et traditionaliste *

par Martin Baumann **

Si le theravâda a été la première forme du bouddhisme connue et diffusée à l'attention de l'Occident, qui a par ailleurs prédominé sur la scène européenne jusqu'aux années cinquante, il est également la religion de nombreux Asiatiques qui sont venus s'installer en Europe. Quels liens entretiennent ces deux populations bouddhistes d'Occident ? Une approche historique de l'introduction et des développements du bouddhisme d'Asie du Sud en Europe invite à rediscuter l'opposition classique tracée entre un bouddhisme "occidental" et "asiatique", et suggère de lui préférer une distinction en termes de "modernisme" et de "traditionalisme", qui correspond plus précisément aux orientations du bouddhisme contemporain.

I. Introduction : aspects du theravâda en Europe ***

Un dimanche matin de février à Hambourg, en Allemagne. Une douzaine d'hommes et de femmes, la plupart d'entre eux hanséatiques d'âge moyen, se rassemblent dans la salle de méditation à l'étage supérieur de la Société Bouddhiste de Hambourg. Cette salle ordinaire contient une figurine de Bouddha, décorée de fleurs et de bougies, et l'assistance est assise sur des matelas et des coussins. Ces gens sont venus participer au "service" ou culte bouddhiste de *gachama*. La notion, traduite littéralement du pâli, la langue du canon du bouddhisme ancien, signifie «nous allons» (*we go*) dans le sens de «nous prenons refuge (*we go for Refuge*) dans le Bouddha ; nous prenons refuge dans le *dhamma* (l'enseignement bouddhiste) ; nous allons pour le refuge dans le *sangha* (l'ordre bouddhiste)». C'est cette triple prise de refuge et la mémorisation des cinq préceptes éthiques (*sila*),

---

* En l'honneur du Dr. Helmut Klar, un des plus anciens rationalistes convertis au bouddhisme theravâda en Europe.

** Professeur au Department for the History of Religions - Studiengang Religionswissenschaft/Rel-Paed, Universität Bremen, 28334 Bremen, Germany.
e-mail : martin.baumann@uni-bielefeld.de

*** Texte traduit de l'anglais par Lionel Obadia.

tous récités en pâli, qui marque le début du rassemblement. Une brève concentration ou méditation a précédé la récitation solennelle. Le leader du rassemblement expose le sujet de la discussion qui sera abordée en commun aujourd'hui. D'une voix calme, il lit à voix haute le passage correspondant, long de deux pages, issu des "collections d'enseignements" (*sutta-pitaka*). Cette collection forme la partie centrale du canon pâli ancien et fournit la base doctrinale de la tradition du bouddhisme du Sud ou theravâda. De nouveau, la lecture se poursuit section après section et est à chaque fois suivie d'explications et de conversations animées auxquelles la plupart des adeptes prend part avec intérêt et entrain. Le temps passe et, comme le passage examiné est achevé après presque deux heures, une brève méditation finale et une prosternation face au Bouddha concluent la réunion. Certains restent pour prendre une tasse de thé, d'autres se dépêchent de rentrer chez eux pour y être à l'heure au déjeuner.

La réunion de ce dimanche matin constitue l'une des diverses formes de culte ou de service collectif des bouddhistes de la tradition theravâda dans l'Europe actuelle. Le rassemblement de Hambourg est typique des groupes de convertis au theravâda, de leur seule confiance dans les écritures du canon pâli, de leur utilisation de formules standard en pâli et de leur penchant marqué pour les aspects oraux et cognitifs de la tradition bouddhiste. Cependant, pour un certain nombre de bouddhistes du theravâda, cette réunion pourrait paraître singulière et étrange dans le sens où elle est menée par un orateur laïc et où elle comprend une participation active et interactive des participants. Pour ceux-là, un service religieux standard dans le theravâda consisterait en un discours interminable énoncé par un moine ordonné, un *bhikkhu*, et le rôle du participant se résumerait à écouter l'enseignement du moine vénéré. Ce rôle passif du bouddhiste laïc deviendrait seulement un peu plus actif quand il s'agirait de remercier le moine par le biais d'offrandes et de donations. Cependant, cette forme collective particulière constitue aussi une variante du bouddhisme theravâda contemporain, mais uniquement en Europe, et se retrouve principalement chez les migrants bouddhistes originaires de Thaïlande, du Laos, du Cambodge, de Birmanie, d'Inde et de Sri Lanka. Une autre variante de bouddhisme theravâda contemporain en Europe est également marquée par l'accent mis sur la pratique méditative, comme on peut le constater chez un nombre croissant de groupes de méditation *vipassana*, *samatha* ou *satipatthana*, qu'ils soient affiliés à une organisation centrale, à un monastère du theravâda spécifique, ou qu'ils aient été fondés de manière indépendante.

Cet article fournira un panorama descriptif du bouddhisme theravâda et de ses activités courantes dans l'Europe contemporaine. Contrairement à la perception que l'on en a communément, le bouddhisme theravâda n'est pas en Europe un "bloc" homogène. Il comporte plutôt un certain nombre de traditions tout à fait différentes les unes des autres, qui se rapportent à divers horizons culturels et nationaux de l'Asie du Sud et du Sud-Est, tout autant qu'à des traditions de méditation modernistes qui sont apparues au XX^{e} siècle. Afin de replacer précisément dans son contexte la diversité ac-

tuelle des traditions européennes du theravâda, cet article offrira une étude rétrospective de l'essor du bouddhisme en Europe, de la renaissance du bouddhisme theravâda en Asie du Sud, de même qu'une vue d'ensemble de la variété des écoles et des traditions bouddhistes. Une typologie du theravâda contemporain en Europe illustrera le caractère polymorphe que revêt ici ce courant particulier du bouddhisme. Sur cette base, la différenciation interne du bouddhisme hors d'Asie, énoncée en termes de "deux bouddhismes" (Prebish, 1993), ne doit pas être conçue en premier lieu comme une distinction entre les bouddhistes "convertis" et les bouddhistes "asiatiques" ou "ethniques". La différence fondamentale entre les deux repose plutôt sur une opposition entre un bouddhisme moderniste et un bouddhisme traditionaliste.

II. La rencontre du bouddhisme et de l'Europe : entre idées et textes

A. Premières rencontres

Des chercheurs sud-africains ont récemment découvert un curieux événement qui révèle une tentative d'internationalisation du bouddhisme dès le XVII[e] siècle. En 1686, Narai, roi du Siam, avait envoyé quelque dix émissaires, parmi lesquels se trouvaient trois *bhikkhu* thaïlandais, afin d'informer Don Pedro, roi catholique du Portugal, des mœurs religieuses du Siam. L'ambassade comprenait des textes religieux rituellement transportés, très probablement une collection de *sutta* thaïlandais. Malheureusement, le navire échoua sur la côte ouest de l'Afrique du Sud. Les moines et nobles siamois furent secourus et par la suite rapatriés au Siam (Thaïlande) à partir de la colonie du Cap. L'ambassade n'a jamais atteint l'Europe et il faudra attendre plus de deux siècles supplémentaires pour qu'un moine du theravâda pleinement ordonné n'arrive en Europe [1].

Préalablement, des informations fragmentaires et déformées sur les mœurs et les notions de ces "lointains" bouddhistes d'Asie avaient filtré jusqu'en Europe. Les voyageurs et plus particulièrement les missionnaires jésuites au Tibet, en Chine et au Japon avaient livré des comptes rendus variés de ce qu'ils vilipendaient comme le culte obscur d'un "faux dieu" dénommé "Bod" (Wessels, 1992). Au cours de l'expansion coloniale européenne, de nombreuses informations furent rassemblées sur les mœurs et l'histoire des peuples et des régions qui avaient été assujetties à la domination britannique, portugaise ou hollandaise. Les textes et les descriptions étaient recueillis et envoyés à Londres et à Paris. Simultanément, en Europe, le mouvement romantique, qui rejetait la prééminence du rationalisme, suscitait un enthousiasme exalté à l'égard de l'Orient. La Renaissance

[1] Voir WRATTEN D., 1995, pp.32-35, p.336 ; CLASQUIN M., 1999, pp.94-95 et WRATTEN D., 1999, p.13. Pour les contacts précédents, qui ont commencé avec la rencontre entre les Grecs et les bouddhistes indiens au deuxième siècle av. J.-C. et qui se sont poursuivis par l'envoi de missionnaires chrétiens dans les royaumes asiatiques, voir FIELDS R., 1981, pp.13-30, BATCHELOR S., 1994 et OBADIA L. 1999.

orientale — un terme utilisé pour la première fois par Friedrich Schlegel (1772-1829) en 1803 — permit la découverte du monde asiatique et de ses traditions religieuses et philosophiques. Comme beaucoup de ses pairs romantiques, Schlegel était déterminé à retrouver la trace d'une spiritualité perdue et authentique en Inde et dans les textes sanskrits. De la même manière, les écrits d'Arthur Schopenhauer (1788-1860) éveillèrent un intérêt particulier pour la philosophie et l'éthique bouddhiques chez les artistes, les universitaires et les intellectuels [2].

B. Rencontres du XIX[e] siècle : des textes sans contextes

Il revient sans aucun doute à Eugène Burnouf (1801-1852) d'avoir systématisé pour la première fois l'énorme quantité d'informations recueillies sur les textes et les concepts bouddhiques. Dans son *Introduction à l'histoire du bouddhisme indien* (1844), le philologue parisien proposait une approche scientifique de l'histoire du bouddhisme et de ses doctrines. Il inscrivait dans un ordre rationnel des idées jusque-là perçues comme n'entretenant aucun rapport entre elles, créant ainsi «le prototype du concept européen du bouddhisme» (Batchelor, 1994 :239). Comme l'affirme Philip Almond, «la réification textuelle du bouddhisme atteint sa forme la plus exemplaire en 1844 dans l'*Introduction* de Burnouf» (Almond, 1988 :25), qui établissait ainsi "le bouddhisme" comme un objet principalement textuel. Depuis les années 1850, l'Europe a connu une très forte augmentation d'études et de traductions, ouvrant la voie à un intérêt sans cesse croissant pour les enseignements bouddhiques, ainsi qu'à une meilleure connaissance de ces derniers. Tout d'un coup, le bouddhisme est apparu sur la scène européenne, non pas exporté de l'étranger par des émissaires asiatiques, mais importé par les orientalistes européens. Découverte, cette religion asiatique a cependant été essentiellement traitée comme un objet textuel, localisé dans les livres, les bibliothèques et les instituts orientalistes d'Occident (Almond, 1988).

Historiquement, la France, l'Angleterre et l'Allemagne ont été les premiers pays à étudier et à textualiser le bouddhisme. En 1860, Jules Barthélemy Saint-Hilaire publie l'un des travaux les plus populaires sur le bouddhisme de son temps, *Le Bouddha et sa religion*. À l'instar d'autres ecclésiastiques, il projetait, cependant, de jeter le discrédit sur la tradition bouddhiste et de restaurer du même coup la supériorité du christianisme. Jusqu'aux années 1870, les érudits se reportaient principalement à des textes du bouddhisme Mahâyâna, recueillis de manière aléatoire, qu'ils fussent des manuscrits népalais, tibétains ou chinois. C'est sur la base de ces textes que l'Américain Henry Steel Olcott (1832-1907) et la flamboyante Madame Helena P. Blavatsky (1831-1891) ont fondé la Société Théosophique

[2] Voir SCHWAB R., 1984 et HALBFASS W., 1988. Pour les nombreuses études menées sur la rencontre entre l'Europe et les concepts philosophiques asiatiques au XIX[e] siècle, voir la bibliographie électronique de BAUMANN M., 1998a.

en 1875 à New York, accentuant fortement l'intérêt des Occidentaux pour les religions orientales.

Vers 1880, toutefois, un virage décisif vers l'Asie du Sud — en l'occurrence les textes pâlis — se fait sentir. L'universitaire britannique Thomas W. Rhys Davids (1843-1922) crée la *Pali Text Society* en 1881. L'objectif de la *Society* était (et reste) l'étude des textes bouddhistes conservés en pâli et la diffusion de ces textes à travers des éditions et des traductions savantes. Dans le domaine germanophone, une étude fondée sur la littérature pâlie rédigée par Hermann Oldenberg (1854-1920), *Le Bouddha, sa vie, sa doctrine, son ordre* (1881 ; tr. angl. 1882 ; tr. fr.1921), a permis, plus que toute autre œuvre de l'époque, de populariser le bouddhisme. Le canon pâli était considéré comme l'enseignement bouddhiste "original", "pur", "authentique", dépourvu d'interprétations ou de changements générés par des développements doctrinaux tardifs et par la tradition. Parallèlement aux études académiques, les premiers traités glorifiant le Bouddha et ses enseignements apparaissent. La poésie de Sir Edwin Arnold, *The Light Of Asia*, (1879) suscite un fort intérêt dans la bourgeoise et chez les érudits des classes moyennes et supérieures. De la même manière, le *Buddhist Catechism* d'Henry Olcott, publié en 1881 et fortement teinté de prénotions théosophiques, et le *Buddhist Catechism* d'inspiration pâlie de Friedrich Zimmermann (1851-1917), conçu comme une réponse à l'interprétation d'Olcott et publié sous le pseudonyme de Subhadra Bhikshu en 1888, ont tous deux touché un très large public et fait l'objet de multiples rééditions.

III. Au tournant du siècle : convertis, sociétés savantes et internationalisation du bouddhisme

Le glissement vers les textes pâlis n'a nullement impliqué que l'on témoigne une attention plus particulière à la tradition theravâda telle qu'elle était vécue en Asie du Sud. L'intérêt s'est uniquement porté sur les concepts éthiques et philosophiques en tant qu'ils pouvaient être extraits des textes. Cette approche cognitive et rationnelle dans l'adoption du bouddhisme s'est fortement maintenue jusqu'à la fin des années 1960. En fait, la réception du pâli, autrement dit du bouddhisme theravâda, a constitué la ligne dominante de l'intérêt de l'Europe pour le bouddhisme pendant la première moitié du XX^{e} siècle.

A. Convertis et sociétés savantes

La glorification du bouddhisme sous une forme livresque a convaincu quelques érudits de l'embrasser comme une nouvelle option religieuse. Par le biais de la lecture et dans le cadre d'une approche intellectuelle, les adeptes "autoconvertis" sont devenus bouddhistes au début des années 1880. Mener une "vraie" vie de bouddhiste, était, cependant, entendu comme relevant d'une carrière monastique en Asie du Sud. L'impulsion a été donnée par Gordon Douglas, qui a été ordonné Açoka au Jayasekerarama de Colombo, en 1899. Hormis la fondation d'une école bouddhiste, Açoka ne

s'est cependant pas efforcé d'acquérir plus de rayonnement. Le chimiste écossais et ancien membre du mouvement occultiste *The Golden Dawn*, Allan Bennett McGregor (1872-1923), est devenu bien plus célèbre que Douglas. Il rejoignit un monastère theravâda birman en 1901 et y fut ordonné *bhikkhu* Ananda Metteyya en 1902. Par la suite, il fonda l'*International Buddhist Society* en 1903 et la *Buddhist Society of Great Britain and Ireland* à Londres en 1907. En 1903, le musicien allemand Anton W. F. Gueth (1878-1957) intégrait le *sangha* theravâda cinghalais en tant que novice. Il fut ordonné sous le nom de Nyanatiloka en 1904. Les années qui ont suivi, Nyanatiloka s'est fait connaître par ses traductions de textes pâlis, ses conférences sur le bouddhisme et par la fondation de l'*Island Hermitage* au sud de Ceylan en 1911 [3].

Devenir un *bhikkhu* et porter la robe monastique restaient néanmoins l'exception. Les intérêts d'ordre éthique et intellectuel manifestés à l'égard du bouddhisme theravâda gagnaient un terrain organisationnel avec la fondation de sociétés bouddhistes. En 1903, l'indianiste Karl Seidenstücker (1876-1936) fonda la *Society for the Buddhist Mission in Germany* à Leipzig (Allemagne). La *Society* était un groupe non affilié de bouddhistes laïcs, rejoint par une cinquantaine de membres officiellement admis. Le journal de la *Society*, *Der Buddhist*, compta près de cinq cents abonnés. Dans leurs conférences, pamphlets et livres, les premiers bouddhistes déclarés essayaient de mobiliser des membres érudits des classes moyennes et supérieures. Ces sociétés, à l'existence éphémère, faisaient également l'éloge du bouddhisme comme la "religion de raison", religion qui reposait uniquement sur le discernement et la connaissance. Dans une perspective similaire, la société fondée en 1907 en Grande-Bretagne publiait un journal trimestriel, *The Buddhist Review*, qui mettait également l'accent sur une interprétation rationnelle du bouddhisme. Cette société prétendait avoir quelque cent cinquante membres en 1909 [4].

En fait, les premiers bouddhistes convertis insistaient plus particulièrement sur les avantages liés à la pratique du bouddhisme, les opposant aux inconvénients de la religion abandonnée, c'est-à-dire, pour la plupart d'entre eux, du christianisme, même si, à cette époque, un pourcentage considérable de bouddhistes était d'origine juive. À la foi et au dogme chrétiens, les bouddhistes opposaient la connaissance, fondée sur l'expérience personnelle. La possibilité d'examiner d'une manière critique les enseignements bouddhistes contrastait avec la croyance chrétienne. La Rédemption par la grâce de Dieu a ainsi été opposée à la responsabilité personnelle et à la conduite morale autonome du bouddhisme. La pratique rituelle et les formes de culte étaient méprisés et considérés comme des concrétions folkloriques qui se seraient formées tardivement sur des enseignements "purs". Le

[3] On possède de nombreux documents sur l'entrée des pionniers européens dans l'ordre monastique bouddhiste. Pour Ananda Metteyya, voir HUMPHREYS C., 1968, p.2 et OLIVER I., 1979, pp.43-45 ; pour Nyanatiloka, voir HECKER H., Ed., 1995, HECKER H., 1996, pp.58-83 et CARRIS M., 1983, pp.26-45.

[4] Voir en détail COUSINS L.S., 1994 et BAUMANN M., 1995a, pp.49-59.

"vrai bouddhisme" ne se trouvait que dans les sources textuelles. Les symboles religieux et actes de dévotion étaient tenus pour inutiles, voire comme des détractions de la voie "originelle". Des motifs rationalistes et intellectuels, associés à une critique énergique du christianisme, et un accent mis sur l'autonomie de l'individu — *ehipassiko*, en pâli, soit : «(inviter à) venir et voir (par soi-même)» — forment la maxime des Européens convertis au bouddhisme theravâda depuis le premier jour [5].

B. Internationalisation : vers un bouddhisme global

Le mouvement bouddhiste naissant en Europe prend tout son sens à la lumière d'une véritable internationalisation de cette religion. De prime importance sont les changements et les nouvelles interprétations qui ont permis l'adaptation des enseignements et des pratiques bouddhistes à la modernité. Au Japon, en Chine, en Thaïlande, ou encore à Ceylan, les pays et les peuples d'obédience bouddhiste ont été confrontés au colonialisme, à la technologie et aux idées occidentales, ainsi qu'à un christianisme missionnaire. L'endurance passive d'une domination par un pouvoir étranger, à la fin du XIX[e] siècle, a laissé la place à un effort pour regagner le respect de soi et l'autodétermination. En tant que ressource mobilisée dans le renouveau de l'identité et de la fierté nationales, le bouddhisme fut réinterprété afin de l'ajuster à la modernité et aux concepts occidentaux. À Ceylan, foyer de la renaissance du bouddhisme en Asie du Sud, les bouddhistes des milieux urbains et intellectuels firent valoir les aspects rationnels et "scientifiques" des enseignements bouddhistes. Encouragé par la haute estime qu'avaient gagnée les idées bouddhistes parmi les intellectuels occidentaux, le bouddhisme fut conçu comme un mode de pensée rationnel, en conformité avec les dernières découvertes des sciences naturelles. Par contraste avec le christianisme, le bouddhisme n'était pas basé sur "le dogme de la croyance aveugle" et sur la révélation, mais sur une pensée rationnelle et sur l'examen de l'expérience. En collaboration avec les milieux académiques européens du XIX[e] siècle et leur approche historique et critique, les bouddhistes ont œuvré à exhumer ce qui était alors considéré comme le "bouddhisme originel" et qui se trouvait dans les textes du canon pâli, les collections supposées inaltérées par la tradition et par d'ultérieures "concrétions non essentielles". La croyance dans les esprits et divinités mineurs et malveillants ainsi que les actes rituels de protection ou d' "accumulation de mérites" (*puñña*) effectués par les moines de village étaient désapprouvés et fortement critiqués. Les bouddhistes cinghalais mo-

[5] Avant la Seconde Guerre mondiale, près d'un tiers des bouddhistes en Allemagne était d'origine juive : voir les 139 portraits dans les deux volumes soigneusement rédigés par HECKER H., 1996 et 1997, *Lebensbilder deutscher Bouddhisten*. Il faut ajouter que les premiers convertis sont aussi venus au bouddhisme par le biais des enseignements théosophiques ou par la "critique culturelle" romantique, qui ambitionnait une régénération de la morale et des valeurs européennes au moyen de la supposée «plus vieille et plus sage religion de l'humanité», c'est-à-dire, le bouddhisme. Sur ce point, voir COUSINS L.S., 1994, pp.143-144, les séquences biographiques chez HECKER H., 1996, 1997 et BAUMANN M., 1995b. Étant donné l'orientation tout à fait spécifique insufflée par ces premiers bouddhistes rationalistes, on peut même parler d'une "forme protestante du bouddhisme", voir BAUMANN M., 1997a.

dernistes, issus d'une nouvelle couche sociale apparue durant la période coloniale, dépeignaient le bouddhisme comme pragmatique, rationnel, universel, et socialement actif [6].

Le savoir académique européen et la glorification des idées bouddhistes ne furent pas les seuls facteurs du regain et du renforcement de l'assurance nationale et religieuse en Asie du Sud. De surcroît, en 1880, les fondateurs de la Société théosophique, Olcott et Blavatsky, se sont rendus à Colombo (Ceylan) en tant que premiers Occidentaux à avoir publiquement embrassé la confession bouddhique. La même année, Olcott et le Cinghalais Don David Hewavitarne, plus connu sous son patronyme bouddhiste Anagarika Dharmapala (1864-1933), se sont rencontrés et ont commencé à travailler de concert au rétablissement d'un bouddhisme pour le moins affaibli. Ils ont fondé des écoles bouddhistes et c'est au titre de conseiller à l'éducation de la jeunesse cinghalaise qu'Olcott a composé son *Buddhist Catechism* (1881). Selon le bouddhologue Richard Gombrich, de l'université d'Oxford, «le *Catechism* constitue le point de départ d'un mouvement bouddhiste mondial et moderne» [7].

Cette expansion mondiale d'un bouddhisme modernisé et rationnel, et la création d'un réseau bouddhiste international, ont été impulsés avec force par Dharmapala. En 1891, après une visite à Bodh Gaya (Inde du Nord), l'endroit où le Bouddha aurait atteint l'illumination, Dharmapala établit la *Mahabodhi Society*, dont l'objectif était de restaurer le site délaissé par les bouddhistes et de ressusciter le bouddhisme en Inde. Contrairement aux organisations du theravâda de l'époque, l'institution n'était pas dirigée par un moine, mais par un bouddhiste laïc. La bonne réception du discours de Dharmapala au Parlement Mondial des Religions, qui se tint à Chicago en 1893, l'imposa comme porte-parole et principal représentant de la renaissance bouddhiste en Asie du Sud. Durant les quatre décennies qui suivirent et jusqu'à sa mort en 1933, Dharmapala sillonna inlassablement la planète : «Il s'est rendu quatre fois en Angleterre (1893, 1897, 1904 et 1925-6), six fois aux États-Unis (1893, 1896, 1897, 1902-4, 1913-14 et 1925), en Chine, au Japon et en Thaïlande (1893-94), en France et en Italie [ainsi qu'à la "Maison bouddhiste" de Berlin en 1925] alors qu'il était en route pour l'Angleterre ou l'Amérique» (Gokhale 1973 :34). Des branches de la *Mahabodhi Society* ont été établies à l'étranger, aux États-Unis (1897), en Allemagne (1911) et en Grande-Bretagne (1926). Dharmapala peut sans aucun doute être qualifié de premier missionnaire ou "propagandiste" d'un

[6] Pour un aperçu général de la renaissance de bouddhisme et des mutations du bouddhisme en Asie, voir DUMOULIN H., MARALDO J.C., 1976 et HARRIS I., 1999. Pour la renaissance du bouddhisme à Ceylan, voir BECHERT H., 1966, 1984 ; OBEYESEKERE G., 1970 ; BOND G.D., 1988 et GOMBRICH R., OBEYESEKERE G., 1988. Pour le theravâda traditionaliste, dont cherche à s'émanciper le bouddhisme moderniste, voir AMES M., 1963 et GOMBRICH R., OBEYESEKERE G., 1988, pp.15-29.

[7] GOMBRICH R., 1988, p.186. Pour Olcott, voir les références de la note 6 et PROO S., 1996.

bouddhisme global et la *Mahabodhi Society* de première organisation bouddhiste inter- ou transnationale [8].

C. Des *bhikkhu* en Europe : un premier impact sans conséquences durables

L'influence de Dharmapala sur les activités bouddhistes naissantes en Europe et aux États-Unis ne doit pas être surestimée. En tant que bouddhiste laïc, c'est-à-dire *anagarika* ("sans foyer"), Dharmapala n'était pas astreint aux nombreuses règles et codes de conduite d'un *bhikkhu*. Contrastant fortement avec la situation en Asie du Sud, l'influence des *bhikkhu* du theravâda, qu'ils soient moines cinghalais ou Européens convertis, est demeurée bien moins importante que celle des bouddhistes laïcs durant cette première phase. Le rôle et le statut du moine, bien que ce dernier fût révéré comme un exemple et un modèle, paraissaient par trop exotiques et étranges en Europe. Deux exemples illustrent ce phénomène qui persiste jusque dans les années 1970.

Les efforts que le moine britannique Ananda Metteyya (mentionné ci-dessus) avait déployés pour fonder une société bouddhiste en Grande-Bretagne en 1907 avaient au départ été couronnés de succès. Cependant, après quelques années d'existence, le groupe s'est dissous et le moral de ses membres fut d'autant plus sapé qu'Ananda Metteyya s'était défroqué (c'est-à-dire avait renoncé au statut de moine) en 1914 [9]. D'une manière quelque peu différente, les efforts d'organisation du moine allemand Nyanatiloka échouèrent en Europe, alors qu'ils rencontrèrent un franc succès en Asie du Sud. En 1909, Nyanatiloka quitta Ceylan à destination de l'Europe avec l'intention d'établir un *vihara* (un ermitage pour les moines) à Lugano, en Suisse. Le monastère devait servir de base à une diffusion active du bouddhisme, comme l'affirmaient en 1909 les adhérents laïcs de la *German Pâli Society*. Le moine, âgé de trente-deux ans, résidait dans une hutte alpine, uniquement vêtu de sandales rudimentaires et de la robe monastique traditionnelle. Le soutien et l'intérêt qu'il rencontra furent cependant bien loin de ses attentes et Nyanatiloka souffrit de la neige et d'un "froid indescriptible", comme il devait l'écrire plus tard dans ses notes autobiographiques (Nyanatiloka, *in* Hecker, Ed., 1995 :29). Après une tentative infructueuse d'établir un monastère bouddhiste en Afrique du Nord, il retourna en Suisse pour demeurer plusieurs mois dans le "Caritas-Viharo" du riche Lausannois Rodolphe-Adrien de Bergier. C'est à Lausanne que fut conduite la toute première ordination bouddhiste de l'histoire européenne, lorsque l'Allemand Bartel Bauer (1887-1940) devint moine novice (*samanera*). Après le départ de Nyanatiloka pour Ceylan en 1911, les activités bouddhistes en Suisse se sont dissipées jusqu'au début des années 1940 [10].

---

[8] GOKHALE B.G., 1973, p.35. Pour Dharmapala, hormis les mentions détaillées que l'on trouve dans les études citées en notes 6 et 7, voir SANGHARAKSHITA, 1964 et GURUGE A., 1965 ; pour son impact aux États-Unis, voir FIELDS R., 1981, pp.130-135.

[9] Voir HUMPHREYS C., 1968, pp.1-17, COUSINS L.S., 1994, pp.142-143 et BELL S., 2000, pp.6-9.

[10] Pour les projets missionnaires de Nyanatiloka et son séjour en Suisse, voir HECKER H., Ed., 1995 et BAUMANN M., 1998b, pp.256-258. Pour Bauer, disciple de Nyanatiloka, voir HECKER H., 1997,

L'impact organisationnel réduit, et à ce moment sur le déclin, des *bhikkhu* theravâda ne renvoie pas seulement à leur très petit nombre et au sentiment d'étrangeté que l'on éprouvait alors à l'égard de ce type de religieux et de son rôle. Il repose aussi certainement sur les faibles ressources financières des tout premiers cercles et sociétés bouddhistes, qui sont restés dans l'ensemble rares et éphémères. Les premiers bouddhistes en Europe ont de même été considérés par le grand public comme plus ou moins étranges et exotiques. En fait, beaucoup d'entre eux n'ont tout au plus approché le bouddhisme que comme un passe-temps intellectuel, qui n'a pas, à d'autres égards, affecté ou transformé leur vie.

IV. Des années 1920 aux années 1950

Dans les années 1920, plutôt que de traiter les idées bouddhistes comme des objets esthétiques, de plus en plus de personnes commencèrent à mettre les enseignements religieux en pratique. Le bouddhisme était non seulement concevable par l'esprit, mais aussi applicable à la personne entière. Les pratiques religieuses telles que le culte, les exercices spirituels, et les actes de dévotion devinrent alors partie intégrante de la vie bouddhiste allemande et britannique.

En 1921, Georg Grimm (1868-1945) et Karl Seidenstücker inaugurèrent la *Buddhist Parish of Germany* à Munich et nourrirent le projet d'engager un prédicateur bouddhiste itinérant. La paroisse (*Parish*) s'est alors expressément considérée comme une communauté religieuse composée de disciples laïcs. Ses membres s'en étaient remis aux "Trois Joyaux", c'est-à-dire au Bouddha, au *dhamma* et au *sangha*, et suivaient les cinq préceptes éthiques du bouddhiste laïc. Les conférences données par Grimm regroupaient dans les cinq cents auditeurs, occasionnellement un millier. Dans le même temps, le bouddhiste berlinois Paul Dahlke (1865-1928) commençait à publier ses traités sur le bouddhisme et, en 1924, construisait la désormais célèbre *Buddhist House*. Dans cette "maison", moitié monastère, moitié résidence privée, Dahlke mène le même genre de vie religieuse ascétique que les moines bouddhistes d'Asie du Sud. Deux ans plus tard, un temple bouddhiste et trois ermitages destinés aux retraites méditatives y sont adjoints. Qui plus est, Dahlke fait ériger une stèle commémorative haute de trois mètres au nord de l'île allemande de Sylt, rendant ainsi publiquement hommage au Bouddha. L'interprétation tout à fait spécifique du canon pâli de Grimm et de Dahlke a conduit à la fondation de deux écoles distinctes. En dépit de la petite dimension du mouvement bouddhiste allemand, celui-ci a connu une sorte de schisme, lorsque les deux fameux enseignants se sont opposés au cours d'une féroce dispute portant sur l'interprétation de

---

pp.19-20. Quant à Bergier (1852-1920) qui avait construit le "Caritas-Viharo", quelques enregistrements sont conservés aux Archives de la Ville de Lausanne : il avait été ingénieur des mines et est devenu membre de la *German Pali Society* en 1911. Une image de l'exotique Caritas-Viharo, qui possède des symboles bouddhistes sur le toit, est visible chez HECKER H., Ed., 1995, p.328. La maison existe toujours avenue Echallens à Lausanne, par ailleurs visitée par l'auteur de ces lignes en août 1999.

l'enseignement de l'*anatta* ("Non-soi"). Les deux écoles ont poursuivi leurs activités pendant la période nazie, bien que limitées à de petits cercles privés, tombant quelquefois sous le contrôle des instances politiques. Les bouddhistes étaient considérés par les nazis comme des pacifistes et des excentriques. À l'exception de ceux qui avaient abandonné leur foi juive pour devenir bouddhistes, aucun d'entre eux ne fut inquiété par une quelconque persécution officielle [11].

À Londres, Christmas Humphreys (1901-1983) fondait, de son côté, la *Buddhist Lodge of the Theosophical Society* en 1924. Un sanctuaire bouddhiste était bâti en 1925 et le *vesakh*, fête commémorant la naissance, l'illumination et la disparition du Bouddha, y fut régulièrement célébré. Comme conséquence des efforts missionnaires d'Anagarika Dharmapala en Grande-Bretagne dans les années 1920, une branche de la *Mahabodhi Society* (1926) et un *vihara* bouddhiste comprenant trois *bhikkhu* à résidence furent établis à Londres (1928-1940, réouvert en 1954) [12].

En comparaison avec l'Allemagne, il y eut peu d'activités bouddhistes en Grande-Bretagne durant l'entre-deux-guerres et les développements du bouddhisme s'y sont avérés bien moindres que dans d'autres pays d'Europe. Les activités bouddhistes reposaient presque exclusivement sur une seule et unique personne capable de réunir — avec un succès tout relatif — un certain nombre d'individus autour d'elle. En France, c'est une riche Américaine, Miss Lounsberry qui a fondé *La Société des Amis du Bouddhisme* en 1929. Le groupe, basé à Paris, est toutefois resté de dimensions modestes, réussissant néanmoins à publier son propre journal, *La Pensée Bouddhique*. En Suisse, Max Ladner (1889-1963) parvint à relancer les activités bouddhistes pendant les années 1940 et 1950, et entre une douzaine et une quinzaine de personnes se réunissaient une fois par mois dans sa maison. Le groupe, qui avait son siège à Zurich, a publié un journal bouddhiste qui parut jusqu'en 1961. Malgré la présence de bouddhistes "dispersés" en Autriche, en Hongrie et en Italie, aucune nouvelle organisation bouddhiste n'a vu le jour jusqu'à la fin des années 1940-1950 [13].

---

[11] Pour les détails sur les interprétations spécifiques du bouddhisme, voir NOTZ K.-J., 1984, pp.58-67 ; BECHERT H., 1984, pp.279-280 ; BAUMANN M., 1995a, pp.59-67 et HECKER H., 1996. Pour Dahlke en particulier, voir BAUMANN M., 1997b. Pour le bouddhisme pendant la période nazie, voir le compte rendu du Dr. Helmut Klar. Klar, né 1914 et bouddhiste dans la tradition theravâda depuis le début des années 1930, est un des derniers témoins oculaires de cette époque. Voir KLAR H., 1991 et la collection de ses articles dans KLAR H., 1995.

[12] Pour les détails, voir HUMPHREYS C., 1968, pp.20-45 ; OLIVER I., 1979, pp.50-53, 66-67 ; SOMERS J., 1991 et COUSINS L.S., 1994, pp.146-147.

[13] Quelques articles épars fournissent des informations supplémentaires sur les activités des rares bouddhistes pendant cette période, dont la liste se trouve dans BAUMANN M., 1998a. Pour le bouddhisme en France, à cette époque, voir KLAR H., 1991, pp.14-15. Pour Ladner, voir HECKER H., 1996, pp.116-126 et BAUMANN M., 1998b, pp.259-260.

V. La pluralisation du bouddhisme en Europe

La Seconde Guerre mondiale a marqué la fin de toutes les activités bouddhistes publiques dans les villes et les capitales européennes (à l'exception de Londres). À partir des années 1950, de nouvelles traditions bouddhistes sont arrivées en Europe. Le bouddhisme Shin ou Jôdô Shinshu japonais ("Les vrais enseignements de la Terre Pure") s'est enraciné en Grande-Bretagne (1952) et en Allemagne (1956). Le bouddhisme zen s'est fait connaître par les écrits de D.T. Suzuki et d'Eugen Herrigel. De nouveaux groupes et sociétés bouddhistes ont alors vu le jour dans divers pays européens. La diffusion du bouddhisme s'est d'autant plus amplifiée que l'on trouvait plus facilement des livres et des traductions au contenu séduisant. Simultanément, des maîtres asiatiques ont commencé à se rendre dans les groupes qui se créaient pour y donner des conférences et des cours réguliers.

Dans les années 1960, un changement considérable s'est produit dans la manière dont les personnes intéressées voulaient expérimenter le bouddhisme au double plan spirituel et physique. La méditation devint alors très populaire. Les cours de méditation zen et *vipassana* (la tradition du theravâda) étaient réservés longtemps à l'avance. Des séminaires zen (jap. : *sesshin*) se tenaient dans un nombre toujours plus important de lieux, et étaient menés par des enseignants venus tout spécialement du Japon pour piloter les groupes zen récemment formés. Au *boom zen* des années 1960 et 1970 succéda un vif intérêt pour le bouddhisme tibétain. Dès le milieu des années 1970, des lamas tibétains de haut rang ont assuré des *Preaching Tours* en Europe à la suite desquels une multitude d'organisations, de centres et de groupes locaux sont apparus [14].

Cette augmentation rapide, qui s'est accompagnée d'une expansion des institutions déjà existantes, entraîna un accroissement considérable du nombre de groupes et de centres bouddhistes, mais à l'usage des convertis. En Grande-Bretagne, par exemple, en seulement deux décennies, le nombre d'organisations a presque quintuplé, passant de soixante-quatorze à trois cent quarante groupes et centres (entre 1979 et 1997). En Allemagne, l'intérêt manifesté pour le bouddhisme a entraîné une augmentation exponentielle des quelque quarante groupes (en 1975) à plus que cinq cents cercles de méditation, groupes, centres et sociétés (en 1999) [15].

En plus des Occidentaux convertis au bouddhisme, qui avaient jusque-là prédominé en matière de présence et de représentation du bouddhisme en Europe, de très nombreux bouddhistes originaires d'Asie se sont installés en Europe de l'Ouest depuis les années 1960. En France, plus particulièrement, des communautés numériquement importantes de réfugiés du

[14] Pour le détail de ces développements, voir BATCHELOR S., 1994, pp.119-123, 205-223 et BAUMANN M., 1995b.

[15] Les chiffres pour la Grande-Bretagne sont extraits du *Buddhist Directory*, publié par la BUDDHIST SOCIETY en 1997 (première édition 1979), WELLER P., 1997 et WATERHOUSE H., 1997, pp.13-19. Pour l'Allemagne, voir BAUMANN M., 1995a, pp.218-223 et BAUMANN M. 1999, pp.7 et 25.

Viêt-nam, du Laos et du Cambodge se sont constituées. Paris est devenu la place forte du bouddhisme des migrants du Sud-Est asiatique. En Grande-Bretagne, en Allemagne, en Hollande, dans les pays scandinaves et d'autres États-Nations d'Europe de l'Ouest, des réfugiés, des migrants et des hommes d'affaire asiatiques trouvèrent asile ou emploi. Le processus d'implantation s'est accompagné de la fondation d'institutions visant à la préservation de l'identité et de l'héritage religieux et culturel. La fréquentation des pagodes, l'exécution d'actes cultuels ou dévotionnels inscrits dans la coutume, la participation aux fêtes bouddhistes célébrées en collectivité, favorisaient la réapparition d'un «esprit de clocher» (Choron-Baix, 1991 :22), et le sentiment d'avoir trouvé un «toit loin de chez soi» (*home away from home*). La plupart des communautés de migrants asiatiques se sont avérées être très nettement conservatrices, assurant en premier lieu, dans un contexte socioculturel étranger et souvent discriminatoire, la stabilité de l'environnement familier.

Trois changements fondamentaux qui ont débuté dans les années 1950 doivent être pris en considération. Contrairement aux périodes précédentes, le bouddhisme contemporain en Europe n'est plus caractérisé par l'adoption du seul theravâda. La proposition, valide un temps, selon laquelle le theravâda représente à lui seul le bouddhisme en Europe, a dû être infléchie au regard de la diversité des écoles et des traditions. De nombreux mouvements bouddhistes ont émergé, formant un spectre coloré de traditions issues du Japon, de Corée, de Chine, du Tibet, d'Asie du Sud et comprenant même un bouddhisme occidental fraîchement apparu. Le bouddhisme theravâda devint une parmi les diverses options vers lesquelles un "chercheur de religion" (*Spiritual Seeker*) intéressé pourrait se tourner. En second lieu, l'accroissement des formes organisationnelles et la rapide institutionnalisation du bouddhisme en Europe ont quelque peu dépassé le theravâda. Les groupes de cette tradition ne se sont pas le moins du monde multipliés ni n'ont développé leurs activités comme l'ont fait les groupes zen ou tibétains. D'une certaine façon, et l'image générale que l'on se fait du bouddhisme en France est à ce titre exemplaire, l'intérêt pour le zen japonais et le bouddhisme tibétain ont fait oublier qu'il existait aussi un bouddhisme du Sud ou theravâda en Europe. La presse et le grand public accordent beaucoup plus d'importance aux traditions bizarres, inconnues ou prestigieuses du Tibet et du Japon, illustrant ainsi une tendance à l'exotisation du bouddhisme assez courante. En définitive, et par opposition à la situation dans la première moitié du XX^{e} siècle, les convertis occidentaux ne sont plus les seuls représentants du bouddhisme en Europe. Bien au contraire, l'afflux de réfugiés et de migrants asiatiques a radicalement transformé les choses, d'un point de vue statistique. Dans beaucoup de pays européens, le nombre de bouddhistes asiatiques est deux à trois fois supérieur à celui des convertis, comme on peut le constater dans le tableau suivant.

Tableau I. Estimation des bouddhistes et des groupes d'obédience bouddhique à la fin des années 1990

Pays	bouddhistes (totaux)	bouddhistes asiatiques	Groupes	Population globale
France	350.000	300.000	250	58 millions (0,6 %)
G.Bretagne	180.000	130.000	400	58 millions (0,3 %)
Allemagne	170.000	120.000	530	82 millions (0,2 %)
Italie	75.000	25.000*	50*	57 millions (0,1 %)
Pays-Bas	33.000	20.000	60*	15 millions (0,2 %)
Suisse	25.000	20.000	100	7 millions (0,3 %)
Autriche	15.000	10.000*	50	8 millions (0,2 %)
Danemark	10.000*	5.000*	32*	5 millions (0,1 %)
Hongrie	7.000	1.000	12*	10 millions (0,1 %)
Pologne	5.000*	500	30	39 millions (0,02 %)
Rép.Tchèque	2.500	500	20	10 millions (0,02 %)

* Estimation très approximative

Les deux courants du bouddhisme, le bouddhisme des convertis et le bouddhisme asiatique ou "culturel", se rencontrent ou coopèrent rarement. La plupart du temps, le désintérêt et la non-reconnaissance prévalent, d'un côté comme de l'autre. Comme cela a été constaté aux États-Unis, le bouddhisme en Europe se compose de «deux lignes de développement totalement distinctes» (Prebish, 1993 :187). Bien que cette observation vaille pour de nombreux cas, elle nécessite cependant d'être relativisée et reconsidérée dans le cadre d'une approche qualitative. La seconde et dernière partie de cet article fournira au lecteur une description typologique du spectre varié des écoles et des traditions du theravâda en Europe, qui indiquera également les cas où le courant des convertis et celui d'un bouddhisme "culturel" convergent. Sur la base de cette systématisation, la conclusion suggérera de prendre en considération, plus qu'on ne l'a fait jusqu'ici, les différentes formes et interprétations d'un bouddhisme moderniste et d'un bouddhisme traditionaliste.

VI. Typologie des traditions theravâda dans l'Europe contemporaine

Pour des raisons heuristiques, quatre principaux types du bouddhisme theravâda contemporain tel qu'on le trouve en Europe ont été distingués. Bien que les limites de ces types puissent être floues, s'agissant de certains groupes et d'organisations de cette tradition, ils servent ici à en systématiser l'apparente diversité.

A. Le bouddhisme culturel ou de l'immigration

Rien ne peut mieux illustrer ce courant que la présence des communautés de bouddhistes du theravâda qui sont numériquement imposantes en France. Comme indiqué ci-dessus, certaines activités du bouddhisme theravâda remontent au plus loin au début des années 1930. Par comparaison avec des pays européens voisins, le theravâda n'a pas suscité beaucoup d'intérêt ni amené beaucoup de conversions en France, par le passé comme à l'heure actuelle. Cependant, l'arrivée de dizaines de milliers de réfugiés et de migrants du Laos et du Cambodge est à l'origine d'un important changement de situation pour le bouddhisme theravâda. Ces pays, ainsi que le Viêt-nam, qui forment la région du Sud-Est asiatique de l'ex-Indochine, avaient été sous pouvoir colonial français de la seconde moitié du XIX[e] siècle jusqu'aux années 1950. Dans la continuité des processus de décolonisation, et à la suite d'importants tourments politiques durant les années 1960 et 1970, nombreux sont ceux qui rejoignaient l'ancienne "mère patrie" coloniale pour y chercher refuge ou pour profiter de meilleures opportunités en matière d'économie ou d'éducation. La population cambodgienne ou khmère peut être estimée en France à quelque cent dix mille individus, bouddhistes de tradition theravâda à hauteur de 90 %. La majorité de la population khmère est concentrée dans la région parisienne où se trouvent les trois principales pagodes de cette communauté, à Bagneux, Champs-sur-Marne et Créteil. Cette dernière est un monastère appelé *Vat Khemararam* et possède un temple magnifiquement décoré. Les moines cambodgiens effectuent les rites tels que l' "l'accumulation de mérites" et la célébration des fêtes y est aussi "traditionnelle" qu'au Cambodge. On trouve d'autres centres bouddhistes pour les Khmers à Bordeaux, Marseille, Lille, Nancy et Lyon ; ajoutons que les associations et centres cambodgiens de Suisse, de Belgique et d'Allemagne sont régulièrement visités par les moines résidant en France.

À l'image des bouddhistes cambodgiens, les réfugiés du Laos ont eux aussi fondé leurs propres institutions et associations. Le nombre des Laotiens en France peut être estimé à quatre-vingt mille personnes, dont la grande majorité est bouddhiste de tradition theravâda. Les temples et les centres donnent la possibilité que s'exercent des pratiques coutumières de dévotion et de piété religieuse. Ils recréent ainsi un "esprit de clocher", qui renforce l'identité individuelle et collective des Laotiens de France [16]. De telles communautés de bouddhistes du theravâda "culturels-nationaux" ou "asiatiques" se retrouvent tout autant dans d'autres pays européens, qu'ils soient originaires de Sri Lanka, d'Inde, de Thaïlande, de Birmanie ou encore du Cambodge et du Laos. Bien que l'accent soit fortement mis sur la permanence des formes rituelles transplantées et sur le maintien d'une hié-

[16] Pour les bouddhistes cambodgiens et laotiens en France, voir les numéros spéciaux "Bouddhistes : exil et les traditions", *Migration et Pastorale*, n°198, 1988 et "Le bouddhisme en France", *Hommes et Migrations*, n°1171, 1993 ; voir aussi *Sangha*, n° 2, 1991, CHORON-BAIX C., 1991, CHORON-BAIX C., 1992 (*in* MATRAS-GUIN J., TAILLARD C.) et KALAB M., 1994. Les statistiques, qui sont maintenant sans doute plus conséquentes, ont été tirées de GIRA D., 1991, p.16.

rarchie entre moines et laïcs, des changements et des adaptations ont eu lieu, qui s'appliquent au temps des rites, au déroulement des fêtes, au rôle des laïcs et plus encore, à l'usage de la langue employée lors des rassemblements et des services religieux. Ce point est d'ailleurs devenu un sujet de discussion, d'autant que la deuxième génération de migrants parle couramment la langue du pays d'accueil et perd progressivement la capacité de communiquer dans la langue des parents ou des grands-parents. Loin d'être un "objet" inchangé et cristallisé dans le temps, les traditions bouddhistes de la diaspora, à regret ou de plein gré, changent et créent de nouvelles formes, plus adaptées, d'un theravâda traditionaliste.

B. Des congrégations parallèles

Alors que le premier type est caractérisé par la prédominance de bouddhistes asiatiques ou migrants, les troisième et quatrième types se caractérisent par la prédominance des bouddhistes occidentaux ou convertis. Au cours des deux dernières décennies, toutefois, certains lieux ont été expressément fondés pour que les deux courants divergents du theravâda se rencontrent. Ce qui reste probablement le meilleur et le plus fameux exemple de ce type de convergence est la tradition fondée par les disciples du maître de méditation Ajahn Chah (1918-1992). Les disciples instruits par le maître thaïlandais réformiste ne furent pas que des Thaïlandais, bien au contraire, puisque, depuis la fin des années 1960, de plus en plus d'Occidentaux se sont rendus en Thaïlande pour y être ordonnés et pour s'adonner à la méditation avec Ajahn Chah. En 1978, Ajahn Sumedho (Robert Jackman, d'origine américaine, né en 1934), premier disciple d'Ajahn Chah fonde le *Chithurst Forest Monastery* dans le Sussex, dans le sud de la Grande-Bretagne, y séjournant avec trois autres moines. La particularité du *Monastery* est que cette communauté de *bhikkhu* était essentiellement composée de moines occidentaux. Les précédentes tentatives d'établir un monastère ou *vihara* et d'enraciner l'ordre ou le *sangha* theravâda grâce aux *bhikkhu* dans un pays européen avaient toutes échoué : les premiers efforts d'Ananda Metteyya en Grande-Bretagne en 1908, ceux de Nyanatiloka en Suisse en 1910, ceux déployés par l'*English Sangha Trust* (fondée en 1956) en Grande-Bretagne dans les années 1950 et 1960, ceux, enfin, de la *House of Calmness* en Allemagne du Nord dans les années 1960 et 1970. À l'inverse de ces tentatives avortées, celle d'Ajahn Sumedho ne fut pas menée de manière isolée, car il était lui-même accompagné d'autres *bhikkhu*, qui étaient comme lui des Occidentaux ordonnés dans «la tradition de la Forêt», ainsi dénommée par Ajahn Chah. Dans les années 1980, la communauté des moines et des adeptes laïcs s'est étendue, en termes statistiques et géographiques, puisqu'elle a traversé la Manche. À la fin des années 1990, on comptait quatre monastères et plusieurs groupes de méditation dispersés à travers la Grande-Bretagne ; en Suisse, un monastère *Dhammapala* fut bâti en 1991, dix-huit groupes de méditation lui étant affiliés en Suisse et en

Allemagne. Qui plus est, des ramifications monastiques existent aussi en Italie, aux États-Unis, en Australie et en Nouvelle Zélande [17].

Le point intéressant est que ces monastères bouddhistes ne sont pas seulement destinés à l'usage des convertis occidentaux qui s'y rendent pour la pratique de la méditation et l'enseignement des concepts bouddhistes. Des bouddhistes thaïlandais, également, ont commencé à les fréquenter, à effectuer des services pour les *bhikkhu*, à prendre part aux enseignements et aux rites. Là, laïcs thaïlandais et laïcs occidentaux viennent ensemble faire *dana* ("donation") aux moines, écouter leurs exposés et célébrer des fêtes. Alors que l'intérêt des bouddhistes thaïlandais se porte principalement sur les performances rituelles et les services dévotionnels, les bouddhistes occidentaux se concentrent sur la méditation et l'étude de subtils enseignements. Cette différence d'orientation et d'intérêt a été décrite par le chercheur américain Paul D. Numrich comme relevant de «congrégations parallèles», telles qu'il les a observées dans deux monastères theravâda aux États-Unis (Numrich, 1996). Bien que les deux mouvements bouddhistes se soient rejoints dans un même lieu, ils ne se rencontrent en fait pas réellement, mais poursuivent, chacun à sa manière, une forme spécifique de culte et d'intérêt religieux. Des cas similaires de congrégations parallèles se retrouvent également dans d'autres écoles et monastères theravâda à travers l'Europe. Des bouddhistes asiatiques et convertis se rendent par exemple au *Buddhayana Center* et au *Ehipassiko Monastery*, tous deux localisés en Hollande. L'établissement des institutions bouddhistes, auxquelles sont affiliés des groupes de méditation locaux, résulte de l'inspiration et des efforts de Dhammawiranatha Mahaa. Ce bouddhiste d'origine hollandaise (né en 1953) est devenu *bhikkhu* dans la tradition de méditation du maître birman Mahasi Sayadaw (1904-1982) au début des années 1970 et enseigne principalement dans des régions hollandaises et allemandes [18].

Si ces deux cas illustraient l'attrait des convertis ou des *bhikkhu* occidentaux pour ces "congrégations parallèles", on observe des phénomènes identiques chez les *bhikkhu* et dans des monastères asiatiques. Par exemple, mais c'est loin d'être l'unique cas constaté en Europe, le monastère thaïlandais *Wat Puttabenjapon* fondé en 1992 à Langenselbold (aux alentours de Frankfort) a trois moines thaïlandais à résidence et de temps à autre, un moine allemand. Les bouddhistes thaïlandais viennent y faire *dana* et reçoivent des "bénédictions" des moines, tandis que les convertis allemands participent principalement aux enseignements et cours de méditation. On peut observer, ci encore, un parallélisme dans les centres d'intérêt et dans les pratiques religieuses.

---

[17] L'organisation nationale britannique est appelée *Amaravati Buddhist Monastery* et se situe à Hertfordshire (nord de Londres). Voir le trimestriel *Sangha Forest Newsletter* ; voir aussi BATCHELOR S., 1994, pp.36-49 et BELL S., 1998, 2000, pp.12-21. Pour le monastère en Suisse, voir le petit bulletin trimestriel *Dhammapala*, BAUMANN M., 1998b, p.268 et TIRADHAMMO A., à par. Pour Ajahn Chah, voir KORNFIELD J., 1993, pp.32-48.

[18] Voir le petit journal du centre *Buddhayana* et VAN GEMERT V., 1990, pp.159-163. Pour Mahasi Sayadaw, voir KORNFIELD J., 1993, pp.50-81.

C. Les convertis au theravâda : l'approche cognitive

Ce troisième type se compose du plus ancien courant theravâda en Europe et regroupe les convertis qui privilégient une approche principalement cognitive. Comme évoqué dans les parties II et III, les convertis ont été les premiers à représenter le bouddhisme en Europe et à en établir les institutions. Bien que présent en Europe depuis maintenant plus d'un siècle, ce courant n'a pas pu, d'une manière ou d'une autre, rallier de grandes quantités d'adeptes, au contraire du zen ou du bouddhisme tibétain. Une des limites à cette expansion est sans doute le biais cognitif et l'accent mis sur la lecture et le débat intellectuel. La description d'un service de *gachama* dans un petit groupe local d'obédience theravâda exposée dans les premières lignes de cet article fournit un exemple typique de cette orientation. D'autres groupes en Europe correspondent à ce modèle, comme par exemple la *House of Contemplation* fondée en 1974 à Dicken (Suisse) par Kurt Onken. Mais ce troisième type trouve probablement sa meilleure illustration dans la *Buddhist Society* de Londres, du moins à son tout début, ou dans les cercles bouddhistes formés par Paul Debes (né en 1906) en Allemagne, depuis les années 1950 [19].

D. Les convertis au theravâda : l'approche méditative

Le courant des convertis au theravâda a été divisé en deux types selon que l'accent était plus ou moins placé, d'une part, sur les activités intellectuelles et l'étude du canon pâli ou, d'autre part, sur des aspects tels que la méditation ou la spiritualité bouddhiste. Ce dernier type se caractérise par la place qu'occupent des maîtres de méditation occidentaux, devenue proéminente en Europe ces deux dernières décennies. Ce sont ces cercles et groupes pratiquant des formes de méditation *vipassana* (dite de la "vision pénétrante"), *samatha* (ou "méditation du développement personnel") ou encore *satipatthana* (que l'on peut traduire par "la conscience attentive") qui ont récemment rendu le bouddhisme theravâda un peu plus renommé et populaire qu'il ne l'était auparavant. Ces enseignants occidentaux, comme John Colemann, Christina Feldmann, Ruth Denison, Fred von Almen, Mirko Fryba, Alan James ou Christopher Titmuss, ont été les disciples des maîtres de méditation birmans Mahasi Sayadaw, Sayagyi U Ba Khin (1899-1971) ou Satya Narayan Goenka (né en 1924 et disciple d'U Ba Khin). Depuis les années 1970, ces disciples européens ont établi de nombreux centres et groupes et méditation, afin de poursuivre l'enseignement et la pratique priviligiée par ces maîtres. De même, une partie de ces disciples américains, dont les plus éminents sont Jack Kornfield et Joseph Goldstein, ont visité à maintes reprises l'Europe et dirigé des cours de méditation *vipassana*. Particulièrement réputée en Allemagne, la religieuse

[19] La fameuse *Buddhist Society* a été fondée à Londres par Christmas Humphreys (1901-1983) en 1924 ; l'accent original mis sur la pensée théosophique et sur le bouddhisme pâli s'est quelque peu ouvert à d'autres influences par la suite. Voir HUMPHREYS C., 1968 et OLIVER I., 1979. Pour Paul Debes et son approche voir BAUMANN M., 1995a, pp.115-123.

d'origine allemande Ayya Khema (1923-1997) a établi une base institutionnelle forte de centres locaux et de quelque cinquante groupes de méditation qui s'y sont affiliés durant les années 1990 [20].

Il est important de noter que la prédominance des hommes s'est infléchie, ouvrant la voie à une participation des femmes à l'enseignement religieux. Sur la base des développements des années 1970 et 1980, une deuxième génération d'enseignants convertis a vu le jour dans les années 1990. Ces enseignants, des deux sexes, ont été formés par des instructeurs occidentaux et leurs efforts ont davantage consisté en une "indigénisation" du theravâda dans un contexte conceptuel occidental. Aux États-Unis, ce bouddhisme méditatif d'inspiration theravâda occupe une place relativement importante, avec la célèbre *Insight Meditation Society* de Barre (Massachusetts). Ses enseignants, Goldstein et Kornfield, effectuent des tournées dans les centres bouddhistes européens, occasionnant ainsi une "internationalisation" de ce courant [21].

Pour une compréhension historiquement complète, il est important de rappeler que l'accent mis sur la pratique méditative est un phénomène récent, distinct, cependant, du renouveau bouddhique en Asie du Sud. Bien que la méditation ait été d'emblée pratiquée par les bouddhistes il y a maintenant près de 2500 ans, au cours du temps s'est produite une "division des tâches" entre les moines de village, spécialisés dans les aspects rituels et doctrinaux, tandis que les moines des forêts ont poursuivi des pratiques ascétiques et méditatives. La méditation était réservée aux moines ordonnés et à eux seuls, et privilégiée par les moines des forêts. Dans la première moitié du XX^{e} siècle, toutefois, lors de la renaissance du bouddhisme theravâda, les pratiques méditatives ont été "redécouvertes" alors qu'elles avaient été précédemment plus ou moins "cachées" dans les forêts, chez les moines reclus. Il est tout aussi important de le noter, la méditation a également été adoptée par des bouddhistes laïcs à partir des textes ou enseignée par les moines à ces mêmes laïcs. Des centres de méditation, tout à fait différents des monastères, ont été fondés, en quantités toujours plus importantes. Ce bouddhisme repose sur des institutions laïques qui étaient inconnues d'un bouddhisme pré-moderne ou traditionaliste. Depuis les années 1960, des enseignants laïcs comme U Ba Khin et Goenka comptent parmi leurs fidèles non seulement un grand nombre de pratiquants birmans mais aussi une quantité toujours plus importante de jeunes Américains et

---

[20] Pour ces maîtres de méditation asiatiques, voir KORNFIELD J., 1993. Sur Goenka, voir HART W., 1987. Waterhouse fournit la description et une analyse d'un centre de méditation de ce type à Bath (Grande-Bretagne), la *House of Inner Tranquility*, établie en 1980 par Jacqui et Alan James (WATERHOUSE H., 1997, pp.72-90). D'autres groupes ou centres qui ont une approche résolument méditative dans la tradition du theravâda pourraient être cités ici ; pour Ayya Khema, voir ROIGER H., 1993 et SANGHAMITTA, 1998. Pour un aperçu général, voir la magistrale compilation *Western Teachers in Eastern Traditions* (sous-titre) de RAWLINSON A., 1997, pp.586-596.

[21] Pour la *Insight Meditation Society*, voir FRONSDAL G., 1998 et PREBISH C.S., 1999, pp.148-158. Pour un aperçu général des activités d'un theravâda méditatif en Europe, voir BATCHELOR S., 1994, pp.341-352.

Européens. Et depuis les années 1970, ces disciples diffusent ces approches et formes modernistes en Occident [22].

VII. Conclusion

Les types de convertis de tendance "méditative" ou d'inspiration cognitive reposent tous deux sur des interprétations qui ont été développées dans le creuset de la renaissance du bouddhisme en Asie du Sud, et qualifiées de «modernisme bouddhique» (Bechert, 1966 :37), de «bouddhisme protestant» (Obeyesekere, 1970 :46) ou ici de «bouddhisme moderniste» [23]. Ce sont ces changements qui ont grandement facilité — voire rendu possible — la diffusion du bouddhisme theravâda chez les convertis occidentaux depuis le tournant du siècle. Alors qu'en Asie du Sud ce bouddhisme réformiste est demeuré minoritaire, ne se développant que dans les couches moyennes, urbaines et instruites sur le modèle anglais, en Europe (et plus généralement hors d'Asie) ce type spécifique d'interprétation du bouddhisme est l'unique forme qui ait été adoptée et que l'on a d'ailleurs considérée comme représentant le theravâda en général. Le bouddhisme des convertis est ainsi uniquement constitué de ce courant moderniste et "revivaliste" d'Asie du Sud, qui a pris ses distances et a ostensiblement renoncé aux formes et pratiques surnaturelles et dévotionnelles d'un theravâda traditionaliste.

Toutefois, l'afflux de réfugiés et de migrants d'Asie du Sud-Est a tout autant signifié l'introduction des formes non modernistes ou traditionalistes du theravâda en Europe. Bien qu'une partie de ces bouddhistes asiatiques soit familière des idées modernistes et de la pratique de la méditation, la grande majorité d'entre eux adhère à une approche traditionaliste, s'agissant de la dévotion, de la conduite et des attentes du bouddhiste laïc type. Dans un nouvel environnement, culturellement différent, ces derniers attendent que les monastères assument un rôle identique à celui que l'on trouve dans leur pays d'origine, c'est-à-dire qu'ils constituent des lieux d' "accumulation de mérites", où les moines, hormis l'enseignement du *dharma,* exécutent des rites de protection, récitent des vers en pâli et s'adonnent à de multiples autres activités ritualistes.

Si l'on réexamine ainsi la notion de «deux bouddhismes» (Prebish 1993), on constate que ces deux courants ne sont pas tant constitués sur la base de critères liées aux personnes, comme des critères ethniques (Fields, 1998), mais qu'ils représentent, bien plus, deux développements distincts du bouddhisme, apparus à des périodes différentes, mais qui se sont propagés en Europe dans un mouvement parallèle. Si l'on considère les développements

---

[22] Pour les changements et les développements qui concernent la Birmanie, voir le "classique" de KING W., 1964 ; pour Ceylan, voir BOND G.D., 1988, pp.130-240. Il faut aussi mentionner le *bhikkhu* Nyanaponika d'origine allemande (1901-1994), disciple et successeur de Nyanatiloka, et auteur du "best-seller" *The Heart of Buddhist Meditation* (1953). Voir HECKER H., 1997, pp.60-92.

[23] Des bouddhologues comme Bechert (et d'autres) ont divisé l'histoire du bouddhisme en une période "canonique", "traditionnelle" et "moderne", voir BECHERT H., 1973 et BOND G.D., 1988, pp.22-40.

du theravâda sous l'angle d'une opposition entre un bouddhisme traditionaliste et un bouddhisme moderniste, émergent alors différentes problématiques et pistes de recherches dont certaines peuvent déjà être exposées.

Tout d'abord, à l'exception notable de la France, le bouddhisme "traditionaliste" a fait l'objet de trop rares études en Europe. Numrich fait le même constat aux États-Unis (Numrich, 1996 :xxii). La préférence est clairement accordée à des recherches portant sur des groupes ou des traditions auxquels se sont convertis les Occidentaux. Toutefois, ces vingt dernières années, de nombreux monastères et temples rattachés à un theravâda traditionaliste ont été fondés. Des études telles que celle qui a été menée sur le monastère (thaï : *Wat*) *Srinagarindravaram* à Gretzenbach (Suisse) sont de prime importance. Le monastère, avec ses quatre moines à résidence, répond aux besoins religieux et culturels de huit à neuf mille Thaïlandais qui habitent en Suisse. Ce *Wat* est un monastère de la célèbre branche du *Wat Benchamabopitr* de Bangkok et bénéficie d'un soutien royal comme en témoigne la visite de la princesse Galyanivadhana lors de son inauguration en 1996.

On peut alors se demander jusqu'à quel point il est possible de s'adonner à un bouddhisme "traditionaliste" tel qu'il est pratiqué en Thaïlande. Des changements se donnent-ils à observer, par exemple, dans le déroulement du rituel ou des activités dévotionnelles, dans l'interprétation de la doctrine et ainsi de suite, dans d'autres domaines ? Jusqu'à quel point est-il possible de conserver la hiérarchie traditionnelle des relations moines-laïcs ? Le discours et le "poids" des laïcs peut-il transformer cette hiérarchie ? Et jusqu'où des pratiques traditionnelles très répandues, telles que la chiromancie, la conservation d'amulettes, le culte des dieux ou les actes de protection contre les esprits malfaisants se perpétuent-elles dans les temples de la diaspora ? Dans son étude, Numrich fait référence à cette tension entre les pôles opposés d'une tendance à transplanter les éléments religieux aussi fidèlement que possible, et d'une tendance à prôner une épuration sélective de ceux-ci (Numrich, 1996 :84-85).

Ensuite, s'agissant du courant moderniste, il serait bien utile d'examiner, entre autres pistes de recherche, l'intérêt que suscite actuellement le *vipassana* dans le contexte de la renaissance du bouddhisme en Asie du Sud. On peut se demander, par exemple, jusqu'à quel point la méditation *vipassana* pratiquée en Occident n'est pas tout simplement une technique, plus nécessairement enracinée dans les conceptions bouddhiques de l'*anatta* (non-soi), de l'*anicca* (impermanence) et de la *dukkha* (souffrance). De même, les enseignants occidentaux se réfèrent-ils exclusivement à l'autorité des maîtres de méditation birmans, ou s'en émancipent-ils quelque peu en fondant leur légitimité sur leur propre singularité occidentale ? Ou encore, les maîtres occidentaux n'ont-ils pas déjà proposé de nouvelles interprétations de la doctrine, considérant les choix délibérés qu'ils ont effectués et l'accent qu'ils ont mis sur la tradition textuelle ?

Pour finir, quelle influence auront ces "congrégations parallèles" sur les courants moderniste et traditionaliste ? Ces congrégations se rencontreront-elles plus étroitement qu'elles ne le font actuellement, s'inspirant l'une de l'autre, en prenant conscience de leur sélectivité et de leur partialité respectives ? Dans une de ses dernières contributions, le regretté écrivain et bouddhiste américain Rick Fields insistait sur le bénéfice que peut apporter l'échange et la connaissance de l'autre (Fields, 1998 :206).

En ayant conceptualisé le bouddhisme theravâda en Europe à partir de ses versions "traditionaliste" et "moderniste", il a été possible de relier les développements de ces deux courants en Europe à leurs origines en Asie du Sud. Cette double perspective, historique et transnationale, peut aussi bien s'appliquer à l'analyse d'autres traditions bouddhistes en Occident.

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

ALMOND P. C.,

1988 *The British Discovery of Buddhism*, Cambridge, University Press.

AMES M.

1963 "Ideological and Social Change in Ceylon", *Human Organisation*, Vol. 22, pp.45-53.

BATCHELOR S.,

1994 *The Awakening of the West. The Encounter of Buddhism and Western Culture*, London, Aquarian, Harper Collins/Berkeley (Cal.), Parallax Press.

BAUMANN M.,

1995a *Deutsche Buddhisten. Geschichte und Gemeinschaften*, 2nd updated Ed., Marburg, Diagonal-Verlag.

1995b "Analytische Rationalisten und romantische Sucher. Motive der Konversion zum Buddhismus in Deutschland", *Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft*, Vol.79, n°3, pp.207-225.

1995c "Creating a European Path to Nirvana. Historical and Contemporary Developments of Buddhism in Europe", *Journal of Contemporary Religion*, 10, 1, pp.55-70.

1997a "Culture Contact and Valuation : Early German Buddhists and the Creation of a 'Buddhism in Protestant Shape' ", *Numen*, Vol. 44, pp.270-295.

1997b " 'Entsagung und Entselbstung'. Eine Neuinterpretation des Lebens und Werkes des Buddhisten Paul Dahlke", in MAHLKE R., PITZER-REYL R., SÜSS J., Ed., *Living Faith - Lebendige religiöse Wirklichkeit. Festschrift für Hans-Jürgen Greschat*, Frankfurt/Main, Peter Lang, pp.263-282.

1998a *Buddhism in Europe. An Annotated Bibliography on its Historical Developments and Contemporary State of Affairs*, 2nd updated Version.
on-line URL : http://www.rewi.uni-hannover.de/for4.htm.

1998b "Geschichte und Gegenwart des Buddhismus in der Schweiz", *Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft*, Vol.82, n°4, pp.255-280.

1999 *Buddhism. Buddhismus*, Hannover, Luisches Verlagshaus.

BECHERT H.,

1966 *Buddhismus, Staat und Gesellschaft in den Ländern des Therâvâda-Buddhismus*, Vol.1, Frankfurt, Wiesbaden.

1973 "Sangha, State, Society, 'Nation' Persistence of Traditions in 'Post-Traditional' Buddhist Societies", *Daedalus*, 102, 1, pp.85-95.

1984 "Buddhist Revival in East and West", in BECHERT H., GOMBRICH R., Ed., *The World of Buddhism*, London, Thames and Hudson, pp.273-285.

BELL S.,
1998 "British Theravada Buddhism : Oworldly Theories, and the Theory of Exchange", *Journal of Contemporary Religion*, 13, 2, pp.149-170.
2000 "Being Creative With Tradition : Rooting Theravada Buddhism in Britain,", *The Journal of Global Buddhism*, Vol.1, pp.1-30.
(on-line at http://jgb.la.psu.edu/1/bell00.html)

BOND G. D.,
1988 *The Buddhist Revival in Sri Lanka. Religious Tradition, Reinterpretation and Response*, South Carolina.

BUDDHIST SOCIETY (The),
1997 *The Buddhist Directory*, 7th Ed., London, The Buddhist Society (1st Ed. 1979).

CARRIS M.,
1983 *The Forest Monks of Sri Lanka. An Anthropological and Historical Sketch*, Delhi.

CHORON-BAIX C.,
1991 "De forêts en banlieues. La transplantation du bouddhisme lao en France", *Archives de sciences sociales des religions*, Vol.36, n°73, pp.17-33.

CLASQUIN M.,
1999 *Transplanting Buddhism. An Investigation into the Spread of Buddhism, with reference to Buddhism in South Africa*, Ph.D. Thesis, Department of Religious Studies, University of South Africa, Pretoria, South Africa (in preparation for publication).

COUSINS L.S.,
1994 "Theravada Buddhism in England", in DHAMMAKAYA FOUNDATION, Ed., *Buddhism into the Year 2.000*, Bangkok, Dhammakaya Foundation, pp.141-150.

DUMOULIN H., MARALDO J.C.,
1976 *Buddhism in the Modern World*, New York.

FIELDS R.,
1981 *How the Swans Came to the Lake. A Narrative History of Buddhism in America*, Boulder (CO), Shambhala Publ. (2nd Ed., rev. and updated 1988 ; 3rd Ed., rev. and updated 1992).
1998 "Divided Dharma : White Buddhists, Ethnic Buddhists, and Racism", in PREBISH C.S., TANAKA K.K., Ed., *The Faces of Buddhism in America*, Berkeley, University of California Press, pp.196-206.

FRONSDAL G.,
1998 "Insight Meditation in the United States : Life, Liberty, and the Pursuit of Happiness", in PREBISH C.S., TANAKA K.K,. Ed., *The Faces of Buddhism in America*, Berkeley, University of California Press, pp.164-180.

GIRA D.,
1991 "La Présence Bouddhiste en France (1991)", *Documents Épiscopat. Bulletin du secrétariat de la conférence des évêques de France*, n°13, pp.1-16.

GOKHALE B. G.,
1973 "Anagarika Dharmapala : Toward Modernity through Tradition in Ceylon", in BRADWELL L. SMITH, B. L., Ed., *Tradition and Change in Theravada Buddhism*, Leiden, Brill, pp.30-39.

GOMBRICH R.,
1988 *Theravada Buddhism. A Social History from Ancient Benares to Modern Colombo*, London/New York, Routledge.

GOMBRICH R., OBEYESEKERE G.,
1988 *Buddhism Transformed. Religious Change in Sri Lanka*, Princeton, Princeton University Press.

GURUGE A., Ed.,
1965 *Return to Righteousness : A Collection of Speeches, Essays and Letters of the Anagarika Dharmapala*, Colombo, Government Press.

HALBFASS W.,
1988 *India and Europe. An Essay in Understanding*, Albany, State University of New York Press.
HARRIS I.,
1999 *Buddhism and Politics in Twentieth Century Asia*, London, Pinter.
HART W.,
1987 *The Art of Living Vipassanâ Meditation as Taught by S. N. Goenka*, San Francisco, Harper & Row.
HECKER H.
1996 *Lebensbilder deutscher Buddhisten. Ein bio-bibliographisches Handbuch, Vol.1 : The founders*, 2nd updated and enlarged Ed., Konstanz, University of Konstanz.
1997 *Lebensbilder deutscher Buddhisten. Ein bio-bibliographisches Handbuch, Vol 2 : The successors*, 2nd updated and enlarged Ed., Konstanz, University of Konstanz.
HECKER H., Ed.
1995 *Der erste deutsche Bhikkhu. Das bewegte Leben des Ehrwürdigen Nyanatiloka (1878-1957) und seine Schüler*, Konstanz, University of Konstanz.
HUMPHREYS C.,
1968 *Sixty Years of Buddhism in England (1907-1967)*, London, Buddhist Society.
KALAB M.,
1994 "Cambodian Buddhist Monasteries in Paris : Continuing Tradition and Changing Patterns", in EBIHARA M.M, MORTLAND C.A., LEDGERWOOD J., Ed., *Cambodian Culture since 1975 : Homeland and Exile*, Ithaca, London, Cornell University Press, pp.57-71.
KING W.,
1964 *A Thousand Lives Away : Buddhism in Contemporary Burma*, Cambridge, Harvard University Press.
KLAR H.,
1991 *Der Buddhismus zur Nazizeit in Deutschland und Frankreich*, Munich, German Buddhist Union.
1995 *Helmut Klar, Zeitzeuge zur Geschichte des Buddhismus in Deutschland*, Ed. by Martin Baumann, Konstanz, University of Konstanz ; (also entirely on-line, URL : http://www.uni-konstanz.de/ZE/ Bib/vv/soz/kantow/klar1.htm).
KORNFIELD J.,
1993 *Living Buddhist Masters*, 2nd Ed., Kandy, Buddhist Publication Society (1st Ed. Santa Cruz, Unity Press, 1977).
MATRAS-GUIN J., TAILLARD C., Dir.,
1992 *Habitations et Habitat d'Asie du Sud-Est Continentale. Pratiques et Représentations de l'Espace*, Paris, L'Harmattan.
NOTZ K.-J.,
1984 *Der Buddhismus in Deutschland in seinen Selbstdarstellungen. Eine religionswissenschaftliche Untersuchung zur religiösen Akkulturationsproblematik*, Frankfurt am Main, Bern, New York, Peter Lang.
NUMRICH P.D.,
1996 *Old Wisdom in the New World. Americanization in Two Immigrant Theravada Buddhist Temples*, Knoxville, University of Tennessee Press.
OBADIA L.,
1999 *Bouddhisme et Occident. La diffusion du bouddhisme tibétain en France*, Paris, L'Harmattan.
OBEYESEKERE G.,
1970 "Religious Symbolism and Political Change in Ceylon", *Modern Ceylon Studies*, 1, 1, pp.43-63.
OLIVER I.,
1979 *Buddhism in Britain*, London, Anchor Press.

PREBISH C. S.,
1993 "Two Buddhisms Reconsidered", *Buddhist Studies Review*, 10, 2, pp.187-206.
1999 *Luminous Passage. The Practice and Study of Buddhism in America*, Berkeley, University of California Press.

PROO S.,
1996 *The White Buddhist : the Asian Odyssey of Henry Steel Olcott*, Bloomington, Indiana University Press.

ROIGER H., Ed.,
1993 *Erkennen, nicht tadeln, ändern. Eine Festschrift zum 70. Geburtstag der Ehrw. Ayya Khema*, Uttenbühl, Jhana.

RAWLINSON A.,
1997 *The Book of Enlightened Masters : Western Teachers in Eastern Traditions*, Chicago and La Salle (Ill.), Open Court.

SANGHAMITTA, Ed.,
1998 *Grenzenloses Sein. Gedenkschrift für Ayya Khema*, Uttenbühl, Jhana Verlag.

SANGHARAKSHITA,
1964 *Anagarika Dharmapala. A Biographical Sketch*, Kandy, Buddhist Publication Society (4th Ed. 1983).

SCHWAB R.,
1984 *The Oriental Renaissance. Europe's Rediscovery of India and the East, 1680-1880*, New York.

SEAGER R.H.,
1999 *Buddhism in America*, Colombia Contemporary American Religion Series, New York, Colombia University Press.

SOMERS J.,
1991 " Theravada Buddhism in Great Britain", *Religion Today*, 7, 1, pp.4-7.

TIRADHAMMO A.,
À par. "The Challenges of Living a Theravada Monk's Life in the West", in BAUMANN, M., PREBISH C.S., Ed., *Buddha in the West. The Globalisation of Buddhism*, Berkely, University of California Press (lecture given in the panel 'Buddhism in the West', held at the conference of the International Association for Buddhist Studies, Lausanne, Switzerland, August 1999).

VAN GEMMERT V.,
1990 *Boeddhisme in Nederland : overzicht van boeddhistische stromingen in Nederland en Belgie*, Nijmegen, Zen-uitgeverij Esiahoeve.

WATERHOUSE H.,
1997 *Buddhism in Bath. Adaptation and Authority, Leeds*, Community Religions Project, Leeds University.

WELLER P., Ed.,
1997 *Religions in the UK. A Multi-Faith Directory*, Derby, University of Derby (2nd Ed.).

WESSELS C.,
1992 *Early Jesuit Travellers in Central Asia 1603-1721*, New Delhi, Motilal Banarsidass.

WRATTEN D.,
1995 *Buddhism in South Africa. From Textual Imagination to Contextual Innovation*, Ph.D. thesis, Department of Religious Studies, University of Cape Town, Cape Town, South Africa.
1999 "The Buddha of Suburbia. A nineteenth century South African imagination", in CLASQUIN M, KRÜGER J.S., Ed., *Buddhism and Africa*, Pretoria, Unisa, pp.13-30.