INTRODUCTION

Puis le Jour du Seigneur arrivera comme un voleur
et les cieux disparaîtront dans une grande explosion ;
les éléments seront consumés par la chaleur et dissous.
Le monde et toutes ses activités seront détruits.
II Pierre 3,10

Questions de méthode

Le phénomène du corps arc-en-ciel au Tibet, c'est-à-dire la dissolution en lumière du corps d'un yogi particulièrement accompli dans les jours qui suivent son décès, est aussi fascinant qu'il peut laisser totalement incrédule. Pour l'étudier, on est constamment mis au défi d'alterner entre une perspective interne (« émique ») à la culture où de tels faits sont reconnus, et celle (« étique ») d'un observateur extérieur. Mais un phénomène qui excède toute explication scientifique met en réalité face à face deux communautés émiques de discours : les croyants situés au sein d'une tradition religieuse et les scientifiques sceptiques, actifs dans leur propre milieu culturel, dont chacun pense que sa vue de la réalité est la seule qui soit valide. Pour ma part, il m'a été d'autant plus difficile de maintenir cette distinction que j'ai entrepris cette recherche à la demande de mon maître spirituel, frère David Steindl-Rast, en vue de découvrir d'éventuels rapports entre les traditions tibétaines qui attestent ce phénomène et la résurrection de Jésus dans le christianisme. La relation entre deux croyants, maître et disciple, se situe principalement dans un perspective interne. Cependant, la recherche en sciences humaines est tenue de respecter certaines règles qui permettent d'échanger avec des personnes qui ne partagent pas nos croyances. J'espère qu'à la fin de ce livre, le lecteur comprendra mieux pourquoi cette recherche peut se révéler extrêmement fructueuse, à condition de demeurer constamment attentifs à ces difficultés.

L'examen des possibles liens entre la résurrection et le corps arc-en-ciel ne se limite pas à une enquête sur certaines affirmations de

personnes religieuses. Cette matière captivante et éprouvante produit également des effets sur les chercheurs qui s'y aventurent et s'y trouvent impliqués existentiellement. Un motif de transformation tient assurément à l'écart qui se creuse par rapport aux vues ordinaires admises dans notre culture, que l'on soit ou non religieux. Cette étrangeté m'est apparue alors que je réfléchissais à la remarque d'un moine japonais ordonné dans le *sangha* birman : « Vous ne poseriez pas ces questions si vous ne connaissiez pas déjà les réponses »[1]. Cette remarque pourrait être comprise comme faisant référence à la grâce, ou à ce que les Tibétains nomment *tendrel* (tib. *rten 'brel*), soit des liens sacrés établis dans une existence précédente qui procurent à certaines personnes la capacité de percevoir des choses cachées aux autres. Mais cette interpellation peut aussi être un critère qui invite les chercheurs à se demander constamment si leurs intuitions peuvent avoir touché juste, ou s'ils ont été induits en erreur en prenant leurs désirs pour des réalités.

La gageure de mener des recherches sur le sujet est en effet rendue plus difficile par l'espoir secret de réaliser nous-même le corps arc-en-ciel. Conscientes de ce fantasme, les écritures bouddhistes rapportent avec une certaine ironie un mythe des origines humaines : selon l'*Aggañña sutta*, dans le canon pali[2], nous étions au début de ce cycle cosmique des êtres primordiaux « créés par l'esprit, nourris d'extases, lumineux par soi, se déplaçant à travers l'espace, glorieux »[3]. Tout ce que l'on raconte au sujet de la mort ou de la damnation n'est qu'une sorte de conditionnement visant à nous maintenir dans l'incarnation, le matérialisme et la peur. La critique du *sutta* s'adressait à une culture particulièrement pessimiste : celle de la mentalité villageoise de l'Inde védique, imprégnée d'éléments religieux et sceptiques que le Bouddha est dit avoir surmonté dans sa propre quête d'éveil. Les écrits bouddhistes reprochent à cette culture de retenir les êtres humains dans l'ignorance, par des espoirs et des craintes issus de définitions inadéquates de ce que pourrait être une bonne ou une mauvaise vie.

1. Carnet de notes de recherche, 23 août 2002.
2. Ensemble des discours attribués au Bouddha historique Shakyamouni, mis par écrit en langue indienne *pali* aux alentours du début de l'ère commune, ainsi que certains commentaires. Il existe également un canon tibétain et un canon chinois [*N.d.T.*].
3. *The Long Discourses of the Buddha. A Translation of the Digha Nikaya*, trad. M. Walshe, Boston, Wisdom Publications, 1995, p. 27, *Aggañña Sutta. On Knowledge of Beginnings*, vers 10, p. 409-410.

La mort de la mort

Il existe en italien une expression un peu cynique pour s'enquérir de quelqu'un dont nous n'avons pas eu de nouvelles depuis longtemps : *Che fine ha fatto ?* (« Comment a-t-il fini ? ») – comme si l'on demandait si sa mort a justifié ses espérances, ou plutôt confirmé nos doutes à son sujet. La façon dont quelqu'un meurt et ce qu'on retient alors de sa vie autorisent à donner libre cours à la moquerie ou à l'admiration. Cette tendance revient à donner du pouvoir à la mort. En revanche, pour les traditions religieuses, ce n'est pas la façon dont finit une existence terrestre qui importe. Dans le récit du Jugement dernier de l'Apocalypse de Jean, la mort elle-même est la dernière à mourir (20,14), avant la descente de la Jérusalem céleste et la résurrection des élus.

Si le corps arc-en-ciel est la mort de la mort, sa valeur universelle impose qu'elle ne fasse pas l'objet d'antagonisme entre une école et une autre. Malheureusement, certains travaux récents, et surtout les discours populaires sur le sujet (dont des *blogs* et vidéos sur internet), montrent que le phénomène est utilisé à mauvais escient, comme ou un outil de prosélytisme sectaire. Il faudrait éviter d'en faire un simple argument de conversion, comme cela a souvent été le cas pour la doctrine chrétienne de la résurrection. Pour cette raison, notre regard ne doit pas se restreindre aux caractères spécifiques que présente le corps arc-en-ciel dans les écoles bönpo et nyingmapa (tib. *rnying ma pa*) du tantrisme tibétain[4]. Une telle expérience de vie décisive serait dévalorisée si elle devait n'être qu'un motif d'adhésion à tel ou tel groupe. Si la résurrection ne concernait que Jésus, elle ne serait qu'une affirmation dogmatique sans incidence particulière sur notre propre vie. Le corps arc-en-ciel et la résurrection sont des affirmations qui touchent aux possibilités que tout être humain peut atteindre, sous certaines conditions. Ce qui est censé s'être produit pour une personne pourrait arriver à n'importe qui, quelles que soient ses croyances ou ses convictions. Mais si cela implique que chacun se relèvera d'entre les morts, alors, comme l'écrivait Rilke dans son fameux sonnet, *Torse archaïque d'Apollon* : « tu dois changer ta vie ! »[5].

4. La tradition bönpo est non-bouddhiste. Elle se réfère à la tradition antérieure à l'arrivée du bouddhisme au Tibet au VIIIe siècle mais a largement évoluée, par emprunts mutuels aux traditions bouddhistes tibétaines dont l'école nyingma en particulier, école dite des « anciens ». Il existe aujourd'hui au Tibet trois autres écoles bouddhistes principales [*N.d.T.*].

5. Rainer Maria Rilke, *Nouveaux poèmes*, trad. L. Gaspar et J. Legrand, Paris, Seuil, 2008, p. 79.

En d'autres termes, l'élan le plus profond de l'imagination religieuse dépasse les appartenances confessionnelles, pour produire des énoncés universels sur la nature de la personne humaine, qui exigent à leur tour, si on les entend bien, un changement dans nos vies.

La résurrection chrétienne

La doctrine chrétienne de la résurrection ne se restreint donc pas au seul cas de Jésus ; bien au contraire, selon Paul, « si les morts ne ressuscitent pas, le Christ non plus n'est pas ressuscité » (I Corinthiens 15,16). Le retour à la vie du rédempteur se répète spirituellement pour tous ceux qui sont rachetés, et sans équivoque à la fin de l'histoire, lors de la résurrection des corps. L'universalité de la résurrection et l'apparition d'« un ciel nouveau, une terre nouvelle » (Apocalypse 21,1) semble impliquer que soient aussi concernés tous les êtres qui ont jamais vécu. Comme l'affirment des « écothéologiens » tels que Thomas Berry, lors de la résurrection finale, l'humanité ne sera pas proprement humaine en l'absence des espèces qui ont contribué à son émergence[6]. Par essence, être humain signifie être immergé dans un réseau de relations. Si la vie éternelle doit être la « résurrection du corps » au sens plein du terme, elle est inséparable de ce réseau de relations, transfiguré par le don de la grâce. La « nouveauté » de la Jérusalem céleste tiendra au spectacle inouï qu'elle offrira de la complétude simultanée de toutes choses, libérées des entraves de l'écoulement temporel et des limites de la perception avec lesquelles nous vivons au quotidien, dans un *maintenant* sans fin. La création dans le Logos (« Au commencement était le Verbe », Jean 1,1) sera parachevée dans la résurrection universelle, revivifiée par l'Esprit divin qui fera toute chose sainte et nouvelle. Cette nouvelle création est digne d'être offerte à l'*Abba*[7] (Romains 8,5) au-delà des noms et des formes, silence divin d'où le Verbe a émergé, dont le nom doit être sanctifié, « source suprême » d'où jaillit la vie de tous les êtres. Tel est du moins un point de vue possible dans les limites de la foi chrétienne en un Dieu personnel et trinitaire.

Cosmogonie et téléologie bouddhique

En revanche, la pensée bouddhiste classique nie toute idée d'un Dieu créateur, infiniment transcendant. Pour elle, l'univers n'a pas

6. Thomas Berry, *The Great Work. Our way into the future*, New York, Harmony et Bell Tower, 1999, ch. 14, « Reinventing the Human ».
7. « Abba » est un mot araméen qui signifie « Père » et désigne Dieu dans les épîtres de Saint Paul [*N.d.T.*].

de cause externe, il est une chaîne d'interactions sans point de départ, ni commencement. Dans sa version classique, les six classes d'êtres (démons, esprits avides, animaux, humains, titans et dieux) manifestent d'abord le karma négatif, le produit de l'ignorance, du désir et de la colère ; c'est ce que dépeint la représentation de la roue de l'existence que l'on voit généralement à l'entrée des temples bouddhistes.

Une des plus grandes faiblesses, tant de la philosophie bouddhiste classique que des présentations théistes non-dualistes des religions indiennes, tient à l'apparente absence d'un grand dessein, qui serait accessible à l'esprit humain ordinaire. À l'exception de la description du *līlā* divin (le jeu divin), on n'y trouve pas de formulation claire de la raison pour laquelle il y a quelque chose plutôt que rien, ou qui expliquerait pourquoi les choses retournent au néant et puis émergent à nouveau après le grand silence du *pralaya* universel (la dissolution cosmique cyclique).

Comme David Germano le relève dans sa magistrale étude de l'approche dzogchen (en translittération tibétaine wylie : *rdzogs pa chen po*, la « grande perfection »)[8], il semble qu'à un certain point de l'évolution du bouddhisme tantrique, une tentative ait été faite pour exprimer un grand dessein au-delà du karma. « L'éventail des textes [dzogchen] n'est rien moins que stupéfiant et constitue une révolution radicale dans l'histoire de la pensée bouddhiste qui prend tout ce qui l'a précédé comme base, et cherche à dépasser ces systèmes inférieurs en cherchant à découvrir la nature finale de l'univers et la façon dont cette nature est liée notre présent état de désespoir existentiel, à la possibilité de libération spirituelle et à la nature de l'Éveillé (c'est-à-dire un bouddha). »[9]

En d'autres termes, dès le VIIIe siècle, certains grands contemplatifs comprirent que la nature dynamique des relations entre les phénomènes de la conscience et de la manifestation, révélait l'existence d'une finalité de la présence humaine. Celle-ci est en effet inséparable de la capacité qu'ont certains personnes, non seulement à ouvrir parfois une brèche par laquelle se révèle la nature originelle de l'esprit, mais aussi de demeurer en permanence dans cet état de présence primordiale. Plus encore, la structure complète de l'esprit, de la conscience et la manifestation des phénomènes est « conçue » pour permettre l'émergence de cette présence primordiale. L'univers

8. David Germano, *Poetic Thought, The Intelligent Universe, and the Mystery of Self. The Tantric Synthesis of rDzogs Chen in Fourteenth Century Tibet*, thèse de doctorat, University of Wisconsin, 1992.
9. *Ibid.*, p. 18.

s'explore lui-même au travers de tels êtres éveillés[10]. Le titre du livre de Lipman et Peterson, fondé sur les enseignements de l'universitaire et maître tibétain Namkhai Norbu Rinpoché, semble résumer toute la question : « Vous êtes les yeux du monde »[11]. Cette intuition n'est au fond pas si éloignée de celle de l'idéalisme allemand qui fait de l'homme, l'univers devenu conscient de lui-même.

Si l'humanité procure la conscience et les « yeux », l'indispensable matrice provient néanmoins de l'univers. Il n'y a ainsi aucune dualité entre phénomène et conscience. Au lieu de mourir en se séparant de l'univers des phénomènes, dans le dzogchen le contemplatif semble ne faire plus qu'un avec tout phénomène, jusqu'à prétendre atteindre la dissolution du corps physique en ses composants énergétiques. Cette dissolution, qui est appelée le corps arc-en-ciel – terme qui sera clarifié plus tard dans cet ouvrage – est comprise comme le signe particulièrement spectaculaire d'un certain degré d'accomplissement spirituel.

Science et contemplation

Pour avancer dans notre enquête, il est toutefois nécessaire d'établir un critère de recherche. Toute étude d'un phénomène *post mortem* paranormal est évidemment limitée par le fait qu'il sera impossible à répéter en laboratoire, selon les conditions requises par les procédures de vérification ou d'invalidation scientifiques. En outre, afin de rassembler des données, le chercheur doit lui-même entrer dans le monde des pratiquants contemplatifs des traditions concernées. En tant qu'observateur participant, il est placé dans le contexte « émique » de ceux qui croient en ce phénomène et règlent leurs vies et leurs expressions culturelles en fonction de lui. Dans le même temps, il doit conserver le point de vue « étique », extérieur et sceptique de la science moderne, dans les catégories de laquelle il devra traduire les résultats afin de les communiquer à d'une culture à l'autre. À mesure que j'avançais, il est devenu clair que ces deux perspectives ne pouvaient défendre leurs positions respectives si l'une était considérée comme plus valide que l'autre. Dans la recherche anthropologique, la tribu des scientifiques rencontre celle des groupes humains traditionnels de différentes parties du monde. La connaissance progresse quand leur rencontre est perçue comme un échange mutuellement bénéfique.

10. *Ibid.*, p. 17-18.
11. Longchenpa, *You are the Eyes of the World*, trad. M. Peterson et K. Lipman, Ithaca, Snow Lion, 2000.

La destruction culturelle du Tibet est une manifestation visible de ce qui se produit quand une vision du monde affirme être absolument correcte, et considère les autres comme plus ou moins erronées. L'histoire de la pensée scientifique et de la notion de « raison » en Europe occidentale fut également liée à un mouvement de destruction des institutions monastiques. Les implications cognitives de leurs spiritualités dérangeaient la façon dont la « raison » était alors en voie de construction par les nouvelles institutions dominantes européennes. N'était-ce pas là une anticipation de ce qui s'est passé au Tibet au cours des dernières décennies ? Ironiquement, c'est auprès de moines exilés du « toit du monde » que les scientifiques européens réapprennent aujourd'hui la contemplation.

Le corps arc-en-ciel est un thème séduisant, et la tentation de le comparer à la résurrection chrétienne l'est plus encore. En un sens, les deux affirmations apporteraient la confirmation ultime qu'une personne a été sur la bonne voie tout du long. Elles peuvent également toutes deux être considérées comme des miracles. Quand je suis arrivé au monastère de Mindrolling, à Clement Town en Inde, en 2001, Lodi Gyari, le représentant de Sa Sainteté le Dalaï-Lama auprès du gouvernement des États-Unis fit remarquer que ma recherche sur ce miracle suivait une procédure standard en vue de la canonisation d'un saint catholique.

Les événements entourant la manifestation du corps d'arc-en-ciel du moine bönpo Rakshi Tokden en 2001 suggèrent que nous sommes sur un terrain risqué : le neveu du moine tenta d'impliquer des journalistes, de mesurer le corps avec un mètre ruban et d'attirer l'attention. Les autorités chinoises furent alertées, le neveu fut arrêté et le corps du moine incinéré en secret. En dépit de ces événements, Lopön Tenzin Namdak, à la tête de l'ordre bönpo, nous assura cette même année que le corps arc-en-ciel est une réalité, pas juste une métaphore ou un enjolivement hagiographique. Certains corps disparaissent peu après la mort en manifestant des signes remarquables. Lopön est plutôt un rationaliste. Le monastère qu'il a fondé, non loin de Swayambhu, à Katmandou, au Népal, est rigoureusement dédié aux études dialectiques, au débat, à la philosophie et à la recherche académique. Il est donc intéressant de l'écouter parler du corps arc-en-ciel et de sujets connexes avec certitude et clarté, à partir de son expérience.

La place du corps

On peut trouver des exemples de transformation corporelle dans bien d'autres traditions religieuses. La résurrection du corps était déjà présente dans le judaïsme tardif[12], dans le christianisme primitif et dans l'islam. Bien auparavant, dans la religion iranienne, le zoroastrisme possédait déjà une notion de corps reconstitué[13]. Nous pourrions également penser au yoga comme à une spiritualité incarnée ; cependant, le travail du haṭha yoga a pour but de préparer le complexe corps-esprit à des exercices mentaux qui requièrent en fin de compte l'absence de corporéité. En revanche, les traditions siddha tamoules présentent une description claire de l'inclusion du corps physique dans le processus libérateur de l'illumination, tel qu'exprimé dans la poésie de Tirumular, auteur classique de la tradition shivaïte tamoule ancienne[14]. Un processus similaire semble faire partie de l'alchimie taoïste de l'immortalité, et plusieurs observateurs ont noté que ces deux écoles emploient le mercure et d'autres agents minéraux pour la transformation du corps[15].

Les enseignements tantriques hindous et bouddhistes portent une attention au corps, à l'inverse du bouddhisme des soutras anciens qui semble s'être surtout attaché au travail sur l'esprit. Dans les tantras, le corps est conçu comme un véhicule, un palais pour la divinité. Les tantras bouddhistes ont toutefois pour véritable centre d'intérêt la transformation du corps subtil[16], davantage que la présence au corps physique. Dans ce qu'on appelle la « phase de génération » (*kyérim*), le corps physique est conçu comme la matrice dans laquelle le corps subtil de la déité tantrique est visualisé et stabilisé par une construction mentale. Celle-ci permet ensuite d'atteindre la « phase d'achèvement » (*dzogrim*). Mais comme le dit Namkhai Norbu Rinpoché, cette

12. James L. Kugel, *Traditions of the Bible. A Guide to the Bible as it was at the start of the Common Era*, Cambridge, Harvard University Press, 1998, p. 104-105, p. 325.
13. Mary Boyce, *Zoroastrians. Their Religious Beliefs and Practices*, Londres, Routledge and Kegan Paul, 1979, p. 14-15, p. 27-28.
14. La tradition Tamil siddha représentée par Tirumular est en contraste avec les *Yoga sutras* de Patañjali, lequel était aussi considéré comme tamoul.
15. Rapportée en détail par David Gordon White, *The Alchemical Body. Siddha Traditions in Medieval India*, University of Chicago Press, 1996 ; voir les entrées « mercure » et « rasayana ».
16. Le corps subtil est constitué de canaux (skt. *nāḍi* ; tib. *rtsa*) dans lesquelles circulent les souffles (skt. *prāṇa, vāyu*, tib. *rlung*) qui soutiennent l'énergie ou force vitale sous forme de gouttes essentielles (skt. *bindu* ; tib. *thig le*) concentrées dans certaines zones de confluences, les « roues » (skt. *cakras* ; tib. *'khor lo*) [*N.d.T.*].

approche n'est pas celle du dzogchen tibétain[17]. Que ce soit dans ses formes bouddhiste ou bönpo, le corps « tel qu'il est » s'y trouve en union avec les facteurs mentaux – de l'aube primordiale de la présence jusqu'à la fin de la conceptualité, lorsque, retournant à l'état de nature primordiale, le corps se dissout en un corps arc-en-ciel, le *'ja' lus*, ouvert à toutes les possibilités et par conséquent capable d'être bénéfique à tous les êtres sensibles sans limite. Cela ne veut pas dire que le corps subtil n'appartient pas à la voie dzogchen, mais simplement que les corps physique, mental et subtil y sont le siège du processus salvifique, et pas de simples véhicules. Les extraordinaires visions de *thögal*[18] offrent en quelque sorte une intuition de la structure biochimique des cellules, tout à fait en harmonie avec la diffusion de la lumière solaire décrite dans les pratiques siddha tamoules[19]. Nous sommes ici au plus proche de ce que serait une hypothèse de travail sur la façon dont un ensemble de pratiques yogiques produit une transformation corporelle aussi radicale que le corps arc-en-ciel.

Rapprochements

De nombreux écrivains ont suggéré l'existence d'un lien entre cette notion et les enseignements manichéens sur la libération des particules de lumière. En réalité, comme l'a démontré Jason BeDuhn, les rites liturgiques des manichéens comprenaient un repas sacré au moyen duquel les auditeurs faisaient des offrandes de nourriture à l'élu, lequel les consommait afin de libérer les particules de lumières qu'elles renfermaient[20]. Dans ce cas, ce n'est pas le corps humain qui est transformé en un être de lumière ; il est plutôt employé comme une sorte d'appareil de distillation visant à libérer ces particules pour les laisser revenir au royaume divin. Pour identifier d'éventuelles influences manichéennes dans les notions dzogchen de luminosité, il faudrait les chercher à la périphérie de ce dogme plutôt que dans ses expressions liturgiques centrales[21].

17. Mañjuśrīmitra, *Primordial Experience. An Introduction to rDzogs-Chen Meditation*, trad. Namkhai Norbu et K. Lipman, avec B. Simmons, Boston, Shambala, 1987, p. XII– XIII.
18. Tib. *thod rgal* ; l'une des deux pratiques principales de la voie dzogchen avec *trekchö* (tib. *khregs chod*) [*N.d.T.*].
19. Ian A. Baker et Thomas Laird, *The Dalai Lama's Secret Temple. Tantric Wall Paintings from Tibet*, New York, Thames and Hudson, 2000, p. 144 (trad. fr., *Le Temple secret du Dalaï-Lama*, 2011).
20. Jason David BeDuhn, *The Manichaean Body. In Discipline and Ritual*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 2000, voir surtout les chapitres 4 et 6.
21. *Ibid*. Voir aussi Michael Walter, « Jābir the Buddhist Yogi, Part III. Considerations on an International Yoga of Transformation », *Lungta* 16, 2003, p. 21-36.

Le rapprochement entre immortalité taoïste et pratiques alchimiques semble plus convaincant. Pourtant, à bien lire les textes, les méthodes du dzogchen *ancien* et celles du taoïsme chinois médiéval paraissent très éloignées, si ce n'est pour certains termes tels que *wu-wei* (non-action) et l'idée d'immortalité corporelle en tant que but sotériologique[22]. Par la suite, des convergences et même des emprunts entre ces deux traditions semblent avérés, comme c'est le cas dans l'œuvre taoïste moderne, *Le Secret de la Fleur d'or*[23].

Pour ces raisons, et d'autres qui émergeront dans les chapitres qui suivent, je suis enclin à proposer, comme hypothèse de travail, que la doctrine chrétienne de la résurrection mérite d'être envisagée comme une des sources principales de la notion de corps arc-en-ciel, telle qu'elle s'est développée dans le milieu dzogchen du Tibet impérial (VIIIe-Xe siècles)[24]. Je ne suggère pas qu'elle en serait la source unique, mais elle me semble avoir joué un rôle crucial durant sa phase de développement, qui n'était pas encore achevée avant la seconde diffusion du bouddhisme au Tibet (XIe-XVe siècles)[25]. Non seulement la résurrection corporelle est une doctrine distincte et rigoureusement chrétienne, mais elle est aussi étayée par des écrits mystiques chrétiens de la tradition syriaque au sujet de la lumière et de ses effets sur le complexe corps-esprit. Ces affirmations ne se retrouvent pas dans d'autres traditions mystiques d'Asie centrale, alors qu'elles sont attestées par un large corpus d'écrits remontant à la période de la première diffusion du bouddhisme au Tibet (VIIe-Xe siècles). Cependant, il est indéniable que les manichéens, les yogis, les taoïstes, les bouddhistes chan et d'autres écoles, les zoroastriens, les peuples chamaniques et les musulmans participèrent tous aux remarquables échanges spirituels qui se déroulèrent le long de la Route de la soie[26].

22. *The Taoist Experience. An Anthology*, Livia Kohn (éd.), Albany, State University of New York Press, 1993.

23. Traduction de Thomas Cleary, *The Secret of the Golden Flower. The Classic Chinese Book of Life* San Francisco, Harper, 1991. Le traducteur laisse entendre que cette œuvre syncrétique daterait du XVIIIe siècle, l'époque de Jigmé Lingpa, l'éminent tertön tibétain.

24. Hypothèse discutée, à partir du présent travail, dans Dale Allison, *The Resurrection of Jesus. Apologetics, Polemics, History*, Londres, T&T Clark, 2021, chap. 12, « Rainbow Body » [*N.d.T.*].

25. Environ 750-850 pour la première diffusion et 850-1000 pour la « période sombre » ou « l'ère de fragmentation ».

26. *History of Civilizations of Central Asia*, vol. III, *The Crossroads of Civilizations A.D. 250 to 750*, B. A. Litvinsky, Z. Guang-Da et R. Shabani Samghabadi (éd.), Delhi, Motilal Banarsidass, 1999.

Plan du livre

Avant de procéder à l'étude des couches les plus anciennes attestant cette conversation, le livre débute par une présentation de mon travail de terrain sur la vie et la mort de khenpo A Chö, un moine du Kardzé Gompa dans l'Est du Tibet (anciennement nommé le Khams, maintenant dans la province du Sichuan, dans l'Ouest de la République populaire de Chine). Les récits des témoins oculaires sur khenpo A Chö représentent en effet le point d'orgue d'une longue expérience de foi et de dévotion profondément enracinée dans la culture tibétaine. Nous commencerons par observer les phénomènes les plus récents afin que l'exposition des développements historiques puisse ensuite contribuer à une meilleure interprétation des données de terrain. Pour préserver la spontanéité des entretiens décrits, leurs compte-rendus sont présentés dans l'ordre de l'enquête. Je n'y ai ajouté que de rares commentaires.

Après avoir rapporté les données brutes de ma recherche, je propose un récit de la pratique et de la réalisation dzogchen, au sein de l'école nyingma, suivi de quelques commentaires explicatifs visant à situer ce matériel face à d'autres traditions mystiques, au sujet de la transformation et de la corporéité. Ce chapitre est suivi d'une recherche historique sur les origines du dzogchen en tant que système spirituel tibétain distinct. L'étude se déplace ensuite sur un un autre terrain, en comparant la spiritualité tibétaine aux enseignements des Églises syriennes orientales, en insistant notamment sur la diffusion qu'y ont connu les enseignements d'Évagre le Pontique et ses disciples. Pour finir, je tente de formuler une modélisation des échanges interreligieux en Asie Centrale, en Chine et au Tibet du VIIIe au XIe siècle.

Pour mener à bien cette étude il nous faudra remettre en lumière des pans d'histoire largement oubliés. La période de la première diffusion du bouddhisme au Tibet commence à être mieux connue [27]. La présence chrétienne en Asie centrale et en Chine, oubliée et incomprise pendant des siècles, a fait l'objet de quelques travaux récents [28]

27. Matthew T. Kapstein, *Les Tibétains*, trad. T. Lamouroux, Paris, Les Belles Lettres, 2015 (2006), chap. 3 ; *The Relationship Between Religion and State* (chos srid zung 'brel) *in Traditional Tibet*, Christoph Cüppers (éd.), Lumbini (Népal), Lumbini International Research Institute, 2004.

28. Matteo Nicolini-Zani, *La via radiosa per l'Oriente*, Magnano, edizioni Qiqajon, 2006. Cet ouvrage comprend des traductions merveilleuses et une bibliographie fournie. Il en existe à présent une traduction anglaise revue et augmentée : *The Luminous Way to the East. Texts and History of the First Encounter of Christianity with China*, Oxford University Press, 2022.

qui n'ont pas encore retenu l'attention de la communauté tibétologique car jusqu'à présent personne n'a pu documenter la présence chrétienne dans l'ancien Tibet, si ce n'est à partir de quelques inscriptions ambiguës et des fragments de Dunhuang.

Nous sommes à un moment de l'histoire dans lequel toutes les religions, toutes les traditions contemplatives font l'objet d'un examen critique radical. Non seulement des courants marginaux sont menacés d'extinction, mais certaines des traditions contemplatives parmi les plus significatives de l'histoire sont au bord de l'effondrement. L'Église syro-orientale « assyrienne » d'Orient, qui ne se réconcilia avec l'Église catholique qu'en 1994 au moyen d'une déclaration commune sur le dogme christologique [29], risque à présent l'extinction en Syrie et en Irak. La destruction de la culture tibétaine se poursuit par de nouvelles tragédies, plus de soixante ans après l'invasion par la Chine communiste. Les institutions monastiques catholiques en Europe occidentale et dans les Amériques sont en déclin après des phases alternées de retrait et d'expansion sous divers régimes hostiles. L'orthodoxie orientale en Russie et en Europe de l'Est jouit d'une période d'épanouissement, mais le soutien gouvernemental qu'elle reçoit est parfois douteux. Les coptes continuent leur combat pour survivre en Égypte, et connaissent quelques succès pour maintenir et accroître la présence du monachisme chrétien dans leur pays natal.

Ma tâche personnelle a consisté à restaurer et renforcer quelques modestes exemples de présence institutionnelle de la chrétienté catholique en Europe et en Amérique, en accordant une attention particulière au dialogue œcuménique et interreligieux. À chaque fois qu'il semble nécessaire de se battre pour la plus élémentaire survie d'une tradition religieuse, j'ai constaté que l'élan visant à cultiver les approches mystiques ou contemplatives au sein de ces traditions passe au second plan. Pour cette raison, suivant l'exemple de ces enseignants du passé qui parvenaient à transmettre leur sagesse dans des circonstances hostiles et des périodes défavorables, il m'a semblé nécessaire d'écrire ce livre.

29. Ronald Roberson, C.S.P., *The Eastern Christian Churches. A Brief Survey*, Rome, edizioni Orientalia Christiana, 2008, Appendix I.