

La Maison-Dieu, 220, 1999/4, 105-118

Pierre FRESSON

LE CORPS, ENJEU ESCHATOLOGIQUE

DANS LE RITUEL FRANCOPHONE DES FUNÉRAILLES

LORSQU'ON ÉVOQUE L'ESCHATOLOGIE, on pense assez spontanément à la mort qui en marque l'étape décisive. Il est donc possible d'interroger le Rituel francophone des funérailles (*RF*)¹ actuellement en vigueur, pour voir comment il exprime ou laisse entendre à l'assemblée la dimension eschatologique de la mort pour le chrétien.

Il faut immédiatement tracer les limites de la question : on ne peut tout demander à la liturgie des funérailles. D'autres pratiques liturgiques ont aussi leur place : le souvenir de la mort dans les prières du matin et du soir, la célébration du 2 novembre, l'eucharistie anniversaire, le geste d'allumer des cierges en souvenir du mort, la cou-

1. *La Célébration des obsèques. Rituel des funérailles I*, Paris, Desclée-Mame, 1972¹, 1994² et *Prières pour les défunts à la maison et au cimetière. Rituel des funérailles II*, Paris, Desclée-Mame, 1972¹, 1994²; il s'agit de la traduction française de l'*Ordo exsequiarum (OE)* du 15 août 1969 ; voir également *Lectionnaire pour la liturgie des défunts*, Paris, Desclée-Mame, 1982¹, 1997².

tume de conserver des images souvenir dans les livres de prières, ou encore celle de visiter les tombes ².

De plus, il n'est pas possible d'extraire un « catéchisme » du *Rituel des funérailles*. Le présupposé d'une telle recherche ne rejoindrait pas l'essence de la liturgie. Les prières ne sont pas le tout du *Rituel* : les lectures et les psaumes disent quelque chose d'essentiel (psaumes de Pâques et psaumes graduels, joie de l'accomplissement, action de grâces pour la libération enfin totalement réalisée...). L'eucharistie parfois célébrée au cours de funérailles est en elle-même un signe fort. Enfin, il faut s'intéresser non seulement à l'euchologie, à la *lex orandi*, mais aussi aux gestes et attitudes proposés, la *lex agendi*. « L'homme affronte la mort d'abord comme *homo faber* avant de l'affronter comme *homo sapiens* ³. »

Une troisième précaution s'impose : la dimension eschatologique n'est pas à rechercher partout. Certaines prières évoquent l'incompréhension et la peine de ceux qui sont là (*RF* n° 70). L'orientation horizontale du regard à ce moment ne se veut pas d'abord eschatologique. L'expression d'une espérance plus sereine, débarrassée d'éléments propitiatoires trop lourds, doit en même temps faire attention à l'incongruité d'une joie excessive. Dans la plupart des cas, on considérerait indécent l'optimisme exaltant des alléluias chantés par le peuple romain lors des funérailles de Fabiola rapportées par saint Jérôme ⁴. La liturgie, soucieuse de prendre en compte l'assemblée célébrante, ne commence pas par un cours magistral sur les vérités de la foi, mais plutôt par la révolte et l'incompréhension de Job : elle ne présuppose pas l'espérance à laquelle elle doit conduire. En définitive, il nous faut accepter que le *Rituel*

2. O. W. CUMMINGS, « How Adequate are the Postconciliar Catholic Funeral Rites ? », *Antiphon* (Salt Lake City) 3 (1998), p. 21.

3. G. BONACCORSO, « Il linguaggio rituale della liturgia della morte », in Coll., *Escatologia e liturgia*, Rome, Edizioni liturgiche, 1987, coll. « B.E.L. subsidia » 45, p. 105.

4. SAINT JÉRÔME, Lettre 77, XI à Oceanus sur la mort de Fabiola, tr. D. Gorce, dans *Lettres spirituelles de saint Jérôme*, Paris, Gabalda, 1934, coll. Bibliothèque patristique de spiritualité, p. 132.

des funérailles n'ait pas pour unique but d'exprimer l'eschatologie chrétienne. Il prend en compte d'autres aspects pastoraux (le niveau de catéchisation de l'assemblée, sa psychologie) et compose ces différents éléments dans un équilibre délicat. « Il y a un danger à n'exprimer que l'"eschatologisme" du mystère de la mort ; il y en a un autre à l'"humaniser" tellement qu'on ne voit plus guère comment la mort n'est pas une catastrophe ⁵. » Sur les modalités de cet équilibre, certains liturgistes, théologiens ou célébrants expriment un malaise, objectant que ce légitime souci pastoral ne peut susciter aucune espérance eschatologique, qu'il conduit à s'enliser dans « l'autoréférence » ou l'existential, et qu'il prête le flanc à l'écueil moderne d'un temps insuffisamment finalisé. D'autres, au contraire, se réjouissent de cette attention renouvelée aux personnes et situations concrètes.

Ayant posé ces préalables, notre première étape consistera à regarder la description de l'espérance finale à laquelle nous sommes appelés.

Le rappel des fondements

Nous n'allons pas ici dresser la liste ni commenter les expressions ou représentations utilisées par le *Rituel* pour évoquer la mort et l'au-delà. D'autres l'ont déjà fait avec finesse et érudition ⁶. Nous pourrions vérifier que la plu-

5. T. MAERTENS ET L. HEUSCHEN, *Doctrine et pastorale de la liturgie de la mort*, Bruges, Abbaye de Saint-André, 1957, coll. Paroisse et Liturgie, p. 73.

6. Voir B. BOTTE, « Les plus anciennes formules de prière pour les morts », dans *La Maladie et la Mort du chrétien dans la liturgie*, Conférences Saint-Serge 1974. XXI^e semaine d'étude liturgique, Rome, Edizioni Liturgiche, 1975, coll. « B.E.L. subsidia » 1, p. 83-99 ; A. NOCENT, « La maladie et la mort dans le sacramentaire gélasien », *ibid.*, p. 243-260 ; J. NTEDIKA, *L'Évocation de l'au-delà dans la prière pour les morts. Étude patristique et de liturgie latine (IV^e-VIII^e s.)*, Louvain-Paris, Nauwelaerts, coll. « Recherches africaines de théologie » 2, 1971 ; A. BLAISE, *Le Vocabulaire latin des principaux thèmes liturgiques*, Turnhout, Brepols, 1966, p. 211-216, 335-336, 438-462.

part sont très anciennes, certaines plus récentes et peut-être plus naturellement parlantes pour notre culture. Mais le langage théologique ne peut s'aventurer sur ce terrain complexe qu'avec humilité, en se rappelant que les mots n'ont de valeur qu'analogique : ils n'existent que comme fruit et soutien d'une espérance. L'extraction de quelques paillettes de connaissance se fait par le passage de flots successifs d'images. Chacune emporte ce que les autres ont d'impur. Puisque la réforme postconciliaire souhaitait dégager le rituel de sa gangue d'allusions plus ou moins mythiques⁷, nous serons plus fidèle à son propos en notant les affirmations théologiques fortes qui l'orientent.

Le *Rituel* s'appuie tout d'abord sur l'affirmation première et fondamentale que la victoire de la mort est apparente, temporaire : « Confions-le à Dieu dans l'espérance de nous retrouver un jour (lorsque l'amour du Christ, victorieux de tout mal, triomphera de la mort)⁸. » L'un des nôtres fait maintenant partie de l'Église du ciel, il a trouvé la vie dans la mort : *vita mutatur, non tollitur*⁹. Le défunt participe au mystère pascal, à la mort et la résurrection du Christ.

Cela est manifesté tout d'abord par les symboles, les gestes et les objets, notamment le cierge pascal (les cierges en général) ainsi que la croix (n° 54-59). L'eau dont le corps est aspergé désigne l'entrée du défunt dans la vie nouvelle par le baptême et la mort physique (n° 120). La présence de l'assemblée est elle-même significative : le caractère communautaire de la célébration ne se justifie pas simplement par la nécessité de donner un cadre à l'expression de la sympathie et des condoléances, ou encore pour faire diversion face à la peine, mais pour signifier la

7. P.-M. GY, « Le nouveau rituel romain des funérailles », *LMD* 101 (1970) p. 28 ; le P. Gy était *relator* du groupe de travail 23 du *Consilium*, chargé de la réforme du rite des funérailles.

8. *RF* n° 105 (= n° 275) ; voir *OE* n° 185 qui précise : « *mortem ipsam penitus superabit* » ; l'adverbe *penitus* aide à comprendre l'idée : le Christ a déjà triomphé de la mort, mais cela n'est pas encore manifestement réalisé pour tous les membres de son corps.

9. Préface des défunts n° 1.

communion des saints, la présence de la communauté sacerdotale qui intercède pour les vivants et les défunts. Elle est déjà l'image de l'Église céleste que nous sommes appelés à former un jour. Le défunt a ici un rôle ecclésial : c'est lui qui rassemble. « Seigneur Jésus, tu as permis que celui-là même qui vient de nous quitter, soit, aujourd'hui, celui qui nous rassemble » (n° 66). On connaît la coutume encore vivante d'inverser l'orientation du cercueil suivant que le défunt était ordonné ou pas : il continue à occuper la même place ecclésiale. Ajoutons encore que l'une des caractéristiques principales du *Rituel des funérailles* est de proposer des déplacements. Le corps ne peut pas rester immobile puisque le défunt part vers le ciel : le passage par l'église, icône de la Jérusalem céleste, prélude à la déposition au lieu où il reposera.

De la même façon, l'euchologie fait explicitement référence à l'événement pascal : « Tu as voulu que sa résurrection soit le commencement de la nôtre » (*RF*, n° 235). L'ancrage de l'eschatologie dans cet événement historique n'est pas facultatif, comme le remarque C. Perrot : « Si je ne réduis ma mémoire qu'à la seule ouverture sur l'avenir, j'en reviens au statut juif de l'attente (...) ¹⁰. » Elle n'est pas simplement rivée sur l'avenir mais elle s'enracine là où la promesse s'est déjà réalisée. « L'attachement à Jésus est d'ores et déjà résurrection ; quand la communion avec lui est établie, les limites de la mort sont franchies. (...) En Christ, l'homme est en vie, et cela de manière définitive ¹¹. »

Le *Rituel des funérailles* insiste particulièrement sur les retrouvailles avec le défunt ¹². Il ne faut pas y voir une dérive individualiste et romantique d'un salut envisagé comme « le terme du voyage (...) sur fond d'aéroport où

10. C. PERROT, « L'anamnèse néo-testamentaire », *Revue de l'ICP* (1982/2), p. 27.

11. J. RATZINGER, *La Mort et l'au-delà (Court traité d'espérance chrétienne)*, Paris, Fayard, 1979, coll. *Communio*, p. 130-131 (trad. de J. RATZINGER, *Eschatologie – Tod und ewiges Leben [Kleine katholische Dogmatik 9]*, Ratisbonne, 1977).

12. Voir *RF*, n° 105-108 : invitoire pour le dernier adieu.

chacun reconnaîtra les siens¹³. » Cela signifie avant tout que le corps entier participe à la gloire du chef. Mais précisément, la participation à la vie de Dieu est rarement évoquée comme telle. On peut parfois croire que l'accomplissement d'une vie, c'est la proximité de Dieu par la rédemption et la réconciliation¹⁴. Or le salut n'est possible qu'*en* Dieu, pas seulement *par* Dieu.

Le rapport entre l'histoire et l'eschatologie est une nouveauté majeure du *Rituel des funérailles*. Le lien est historique, moral (jugement), sacramental et avant tout christologique. L'existence et l'histoire terrestres sont l'antichambre dans laquelle l'homme prépare et préfigure le monde à venir. En cela, le *Rituel* reprend clairement la théologie de Vatican II : « Assurément les dons de l'Esprit sont divers : tandis qu'il appelle certains à témoigner ouvertement du désir de la demeure céleste et à garder vivant ce témoignage dans la famille humaine, il appelle les autres à se vouer au service terrestre des hommes, préparant par ce ministère la matière du royaume des cieux¹⁵. » Dans cette perspective eschatologique, des prières apparemment anodines prennent une nouvelle saveur : « Pour que tout le bien qu'il a fait porte ses fruits et soit continué, Seigneur, nous te prions. » (*RF*, n° 225). Mais sur ce point comme sur d'autres, il est à craindre que le « croire disponible » des assemblées de funérailles ne

13. M. AMIGUES, *Le Chrétien devant le refus de la mort*, Paris, Éd. du Cerf, coll. « Cogitatio fidei », 107, 1981, p. 72.

14. La traduction des prières de l'*Ordo exsequiarum* ne rendent pas toujours suffisamment compte de cet aspect : on peut comparer *OE* 180 et *RF* 68.

15. *Gaudium et spes*, 38 à comparer avec *RF* 235 ; de même le n° 267 : « Ce que tu [N.] as vécu, tout cela continue aujourd'hui, et l'élan que tu as pris, qui l'arrêtera ? ». « L'élan que tu as pris, qui l'arrêtera ? » rappelle *Lumen gentium* 48 : « La nouvelle condition promise et espérée a déjà reçu dans le Christ son premier commencement ; l'envoi du Saint-Esprit lui a donné son élan et par lui elle se continue dans l'Église où la foi nous instruit même sur la signification de notre vie temporelle, dès lors que nous menons à bonne fin, avec l'espérance des biens futurs, la tâche qui nous a été confiée par le Père dans le monde et que nous faisons ainsi notre salut (cf. Ph 2, 12) ».

leur permette pas d'entendre les résonances eschatologiques de ces prières. Même les chrétiens les plus confirmés risquent de n'y percevoir que ce lieu commun ébauché dès la fin de la République romaine : le défunt survit dans la mémoire des hommes¹⁶. « Le désir d'une évangélisation réussie fait croire à une eschatologie rapatriée sur terre¹⁷. » Nonobstant le risque de méprise évoqué ici, la théologie sous-jacente est claire : la vie terrestre du défunt n'est pas coupée de sa vie au ciel. On ne choisit pas « *entre* le monde et la vie éternelle, mais le monde *pour* la vie éternelle¹⁸. »

Après avoir passé en revue quelques caractéristiques fondamentales du *Rituel des funérailles*, il est opportun maintenant de prendre la mesure des enjeux théologiques : le *Rituel* fait en effet difficulté sur deux questions spécifiques, liées entre elles parce que précisément situées là où la mort impose une limite à nos concepts :

– l'unité linéaire du temps est brisée par l'incidence de l'éternité ;

– nous affirmons dans la foi la résurrection des corps, alors même qu'un cadavre demeure présent.

D'autres articles de ce numéro, notamment ceux de J. Caillot et de L.-M. Chauvet, montrent comment la théologie contemporaine est confrontée à ces difficultés. De plus, le *Rituel* n'a pas été taillé dans le bloc d'une pensée théologique cohérente mais assume différents états de la

16. C. PIETRI, « La mort en Occident dans l'épigraphie latine », *LMD* 144 (1980), p. 34.

17. Mgr F. FAVREAU, « La catéchèse de la mort dans la pastorale », *ibid.*, p. 149.

18. C. DI S'AMTE, « Il rito delle esequie – Tradizioni, adattamenti, prospettive », in coll. *Escatologia e liturgia*, Rome, Edizioni liturgiche, 1987, coll. « B.E.L. subsidia » 45, p. 185 ; le récent document consacré par l'épiscopat français aux funérailles rappelle qu'il ne s'agit pas seulement de réactiver et de vulgariser un « traité des fins dernières » détaché du présent et venant comme de l'extérieur, mais de bien faire percevoir que « dès maintenant et dans l'attente de cette résurrection, nous [baptisés] avons déjà part à la résurrection [du Christ], en ce sens que nous sommes appelés à mener, avec Lui et en Lui, une vie nouvelle », *Points de repères pour la pastorale des funérailles*, *Documents-Épiscopat*, n° 13-14, septembre 1997, p. 19.

pensée théologique. Il peut se proposer comme lieu théologique, mais certainement pas comme un traité sur la question. Puisque, *in fine*, la difficulté est anthropologique, portons-nous immédiatement en son centre.

La question anthropologique

La réforme liturgique demandée par le concile Vatican II a voulu promouvoir l'enracinement scripturaire de l'euchologie dans le sens d'une plus grande unité anthropologique : « Un critère sévère a guidé le choix des oraisons, de façon que ne soit pas considérée seulement l'âme du défunt, mais l'homme dans sa globalité¹⁹. » Examinons quelques implications de ce postulat.

Le premier aspect d'une conception anthropologique globale est l'insertion du défunt dans une communauté humaine²⁰. Nous l'avons dit : la célébration des funérailles est par nature communautaire. Le rituel ne concerne pas seulement le mort, mais aussi l'assemblée : celle-ci est tout entière concernée par le passage du monde des vivants au monde des morts. On peut cependant regretter que le lien entre l'assemblée liturgique des funérailles et le rassemblement des élus dans le Royaume ne soit pas mieux rendu par l'euchologie. L'*Ordo exsequiarum* dit en effet : « Cette assemblée qui, dans la nef de cette église, va se séparer

19. A. BUGNINI, *La riforma liturgica*, C.L.V. – Edizioni liturgiche, 1997, coll. « B.E.L. subsidia » 30, Rome, p. 751.

20. « Il y a un seul corps, qui attend d'être justifié ; un seul corps dont il est dit qu'il ressuscitera au jour du jugement [...]. Tu auras donc de la joie lorsque tu quitteras cette vie, si tu as été saint. Mais alors seulement ta joie sera pleine, lorsqu'il ne manquera aucun membre à ton corps. Car toi aussi tu attendras les autres comme tu fus toi-même attendu. Que si, à toi qui n'es qu'un membre, la joie ne semble pas parfaite tant qu'un autre membre manque, combien plus notre Seigneur et Sauveur, qui est la Tête et l'Auteur de tout le corps, estime que la joie n'est point parfaite, tant qu'il voit quelque membre manquer à son corps (...) il ne veut donc pas recevoir sans toi sa gloire parfaite ; sans toi, c'est-à-dire sans son peuple qui est son corps et ses membres (...) » : ORIGÈNE, *Homélie 7 sur le Lévitique*, SC 286, 7.

dans la tristesse, nous la retrouverons un jour tout joyeux dans le Royaume des cieux ²¹ » ce que le *Rituel franco-phone* adapte de la manière suivante : « Nous espérons revoir N., quand Dieu nous réunira dans la joie de son Royaume » (*RF* n° 106).

Prendre en compte cette dimension collective de l'eschatologie implique l'attente des derniers temps pour que le Corps comprenne tous ses membres. C'est la raison pour laquelle la tradition théologique repousse la « résurrection générale » au « dernier jour ». Celui-ci est évoqué en maints endroits du *Rituel des funérailles* ²². Mais il convient d'ajouter immédiatement qu'en parlant de « dernier jour », nous nous situons dans le référentiel d'un temps terrestre. La mort fait sortir l'homme du temps et de l'histoire. De son point de vue (si l'on peut parler ainsi), le décompte du temps en « jours » n'est plus pertinent, et l'écart qui sépare alors du « dernier jour » n'est plus d'ordre temporel. Hormis le cas des martyrs, des saints et des petits enfants baptisés, l'Église enseigne qu'une purification est nécessaire au défunt pour parvenir à la vie béatifique. Pour exprimer que cette purification n'est pas immédiate mais qu'elle constitue un processus, on projette parfois dans l'au-delà un langage du temps et des délais dont l'intérêt pédagogique est fortement atténué par les méprises qu'il engendre ²³. Globalement, le nouveau *Rituel* est caractérisé par une option pour une « délocalisation » et une « détemporalisation » des réalités qui suivent la mort.

Jusque-là, nous n'avons apparemment pas rencontré de difficultés majeures. Elles surgissent lorsque nous regardons la façon dont le *Rituel des funérailles* utilise les termes de « corps » et d'« âme ». Il peut paraître fastidieux et vain d'étudier cette question. Le théologien préférera

21. *OE* n° 186 : « [...] nostram hanc congregationem, quam nunc maesti in aula ecclesiae dimittimus, laeti aliquando in regno Dei componemus. »

22. *RF* n° 110, 112, 162, 279, 281, 278, 296, 297.

23. Parmi ces méprises, il faut noter surtout le fait qu'elle présente l'éternité comme un temps infini.

souvent s'en tenir à un discours sur la mort comme une assomption de *tout* l'homme en Dieu, sans que nous en connaissions les temps et les conditions. Pourtant, si la liturgie est véritablement un lieu théologique, elle ne peut pas seulement se proposer comme contribuant à l'émergence de sens, mais elle se trouve aussi convoquée à rendre compte de ce qu'elle dit et fait.

Âme et corps

Les *visiones* médiévales ayant trait aux pérégrinations de l'âme dans l'au-delà – et dont la réforme liturgique a voulu se débarrasser – sont souvent accusées de dualisme platonicien, l'influence hellénistique étant supposée infidèle à l'anthropologie biblique. En réalité, c'est un trait qu'on aurait tort de forcer. Comme l'a fait remarquer C. Carozzi²⁴, les souffrances de l'âme coupable au Purgatoire, avant qu'elles ne soient effectivement spiritualisées, sont éminemment corporelles. L'âme se comporte comme un corps et les éléments réalistes – souvent perçus comme « sadiques » – montrent aux chrétiens que la pénitence terrestre se prolonge dans l'au-delà. Il n'est pas possible de parler de l'âme seule, ni même de l'imaginer. Elle est toujours l'âme d'un corps.

Pour ne pas laisser croire à une opposition âme-corps, le rituel francophone évite parfois de transposer par âme le terme *anima* présent dans l'*Ordo exsequiarum*²⁵ mais, à d'autres endroits, il l'utilise quand même²⁶ alors que le rituel allemand l'a semble-t-il totalement supprimé. Le rituel francophone désigne par là ce qui, dans l'homme, est capable de conserver le caractère irréductiblement unique de l'individu, son identité personnelle, relationnelle. L'une

24. Cl. CARROZI, *Le Voyage de l'âme dans l'au-delà d'après la littérature latine (V^e-XIII^e s.)* Rome, École Française – Palais Farnèse, Collection de l'EFR, 189, 1994, p. 636 sv.

25. OE n° 33 et RF n° 127 ; OE n° 193 et RF n° 295.

26. RF, n°s 86, 113, 125, 185, 233, 297.

des transpositions est particulièrement intéressante : on a eu recours au substantif « impérissable » : « C'est vrai que le feu détruit, mais il ne détruit que le périssable ; l'impérissable demeure [...] » (*RF* n° 289, 3). Il reste que la plupart des oraisons se refusent à distinguer le devenir de l'âme et du corps.

L'autre terme du binôme, le « corps », n'est pas d'un emploi plus simple. La foi en la résurrection de la chair est clairement énoncée dans les oraisons du *Rituel*. Dieu peut rendre l'incorruptibilité au corps : « C'est toi qui nous as donné la vie, c'est toi qui la redonneras à nos corps mortels » (*RF* n° 82) ; « je vivrai dans mon corps » (*RF* n° 112) ; « Au-delà de la mort, Dieu recrée toutes choses et le corps de chaque homme » (*RF* n° 289). La notion de « corps spirituel » dont parle saint Paul (1 Co 15, 44) peut donner lieu à de multiples discussions. Le lectionnaire ne propose pas le passage de la Première Épître aux Corinthiens (1 Co 15, 42-44) où l'Apôtre emploie l'image de la semence, image qui synthétise rupture et continuité. Quoi qu'il en soit, le rituel ne peut laisser douter de la dignité du corps, surtout lorsqu'il apparaît que la demande croissante de la crémation est sous-tendue par une dépréciation du corps²⁷. Il importe de manifester que le corps est sauvé, que l'homme n'est pas dissous dans un grand tout. La dispersion des cendres, que le *Rituel* ne connaît pas, est pour cette raison une pratique ambiguë, et on remarquera que la crémation devrait toujours avoir lieu après la prière à l'église : on ne célèbre pas en présence de l'urne, on ne l'aspersion ni ne l'encense, etc. On sait bien que la tombe est inutile aux morts, mais elle témoigne auprès des vivants de leur foi en la promesse de résurrection. Il existe une relation métaphorique entre le traitement du cadavre et le devenir eschatologique de l'individu. Il nous faut encore évaluer la pratique : qu'est-ce qui parle ? L'encensement et l'aspersion du corps ou la crémation ? Cette question anthropologique est déterminante mais difficile à clarifier, d'autant qu'elle est lourde de consé-

27. Dr M. HANUS, « Les implications psychologiques de la crémation », *LMD* 213 (1998/1), p. 75.

quences pastorales. Alors que l'apologie patristique du corps contre les gnostiques trouve une nouvelle actualité, le rappel d'une survie de l'âme séparée du corps reste aventureux à l'adresse du non-croyant ou du mal-croyant pour qui ces mots sont souvent vides ou mal compris.

Les soins apportés au corps

Plutôt que de refondre le *Rituel des funérailles* en fonction d'une anthropologie théologique dont nous ne disposons pas, il serait sans doute plus intéressant de mener à nouveaux frais une réflexion sur les soins apportés au corps. Le rituel francophone les ignore presque totalement. Ils peuvent se prévaloir de résonances scripturaires : on peut penser ainsi à la robe nuptiale rendue à l'Enfant prodigue (Lc 15, 22), à l'onction de Béthanie (Jn 12, 3) ou à la myrrhe de l'adoration des mages (Mt 2, 11), autant d'évocations qui renvoient aux sacrements de l'initiation chrétienne. Au VI^e s., le Pseudo-Denys²⁸ dit que l'évêque prie sur le corps et lui donne un baiser de paix, suivi des ministres et de l'assemblée, puis l'oint d'huile sainte. Les sacramentaires gélasiens du VIII^e s. présentent des prières *ad lavandum*. Plusieurs manuscrits carolingiens connaissent la vêtiture ; plus tard, les coutumes anciennes des monastères de Cluny et le cérémonial de Burchard de 1516 décrivent la toilette funéraire. Le simple fait d'avoir soin du corps du défunt fait saisir qu'il ne tombe pas purement et simplement dans l'insignifiant. Bien entendu, il ne faudrait pas pour autant promouvoir l'embaumement²⁹ ou la « cryogénéisation » : la promesse de la résurrection dispense de ce type d'entretien du corps.

28. *La Hiérarchie ecclésiastique* VII, P.G. 3, 551C-584D.

29. À noter cependant qu'il existe un cas d'embaumement dans l'Ancien Testament : Joseph ordonne à ses serviteurs d'embaumer le corps de son père Jacob (Gn 50, 2-3).

Conclusion

À l'examen, l'obscurité du langage théologique et de la pratique liturgique s'explique en grande partie par notre incapacité à rendre compte du cadavre, désigné comme étant le « corps » du défunt, alors que ni l'anthropologie théologique, ni une théologie de la création conséquente ne peuvent se résoudre à le voir se corrompre complètement et définitivement.

Nous nous trouvons dans un *no word's land*, un délai bien gênant parce que n'ayant rien de comparable avec l'expérience historique de la mort et la résurrection du Christ. Si le défunt était tout entier ressuscité comme Jésus, les difficultés évoquées plus haut disparaîtraient : le défunt serait tout simplement hors temps et hors matière, son unité anthropologique ne serait pas disjointe. L'absence de Jésus au tombeau est-elle une préfiguration de ce qui nous attend ? Ou bien y a-t-il une originalité de la résurrection du Christ comparable au rapport qui existe entre le baptême du Christ au Jourdain et notre baptême ?

Chaque mort nous situe dans le samedi saint de l'eschatologie. Entre spéculation et apophatisme, le *Rituel des funérailles* nous invite à une espérance dépouillée de représentations³⁰.

La parole ou le geste porteur de sens eschatologique n'a pas pour but de remplir avant l'heure la béance d'une *libido sciendi*. Elle est proprement eschatologique au sens où l'eschatologie nous tire en avant et reflue sur notre agir aujourd'hui³¹. « On conviendra qu'une telle attitude, quand

30. Voir Rm 8, 24 : « Voir ce qu'on espère, ce n'est pas espérer. »

31. On a vu cela fonctionner – peut-être trop bien – après Trente et à l'époque des Lumières, lorsque la liturgie des funérailles recherchait l'édification théologique. L'affaiblissement de cette orientation est d'ailleurs à peu près la seule réserve exprimée lors du débat conciliaire par rapport à la révision du rituel des funérailles (voir l'intervention écrite du cardinal Valeri, ASSCOVS I, *periodus prima*, pars II, p. 344).

bien même elle doit mortifier sans relâche les représentations de l'« au-delà », vaut mieux, sans nul doute, que tous les savoirs où s'immobilisent nos chemins ³². »

Beaucoup dépend donc de la mise en œuvre et du choix effectivement réalisé dans le *Rituel* : « On ne cherchera pas à tout dire à chaque étape, mais il faudra veiller à l'équilibre théologique de l'ensemble ³³. » La proclamation lumineuse et limpide de la foi de l'Église sur l'*eschaton* peut ignorer les étapes d'une découverte intime de ce mystère. Celui qui préside choisit les gestes et les textes de façon à tracer un itinéraire d'espérance. La dimension évangélisatrice de la liturgie ne peut être confondue avec son instrumentalisation au service d'une communication à caractère didactique mais elle est bien réelle et doit être prise en compte. Une liturgie trop peu attentive à cette dimension tend même à exclure les assemblées non catéchisées, incapables de rentrer dans la beauté de l'allusion et la cohérence d'un jeu symbolique ecclésial. Et dans cette perspective, la priorité n'est-elle pas de réfléchir au langage pragmatique de la liturgie qui parle souvent plus fort que toute parole ?

Pierre FRESSON, c.j.m.

32. J. CAILLOT, « J'attends la vie du monde à venir, ou : les sept commandements de l'eschatologie », *Didaskalia*, vol. XXVII, fasc. 2 (1997) p. 58.

33. Collectif, *Le Nouveau Rituel des funérailles*, Paris, Éd. du Centurion, 1972, p. 92.