

*La Maison-Dieu*, 129, 1977, 93-116.

Jean-Claude CRIVELLI

## LE LANGAGE DE LA MORT A TRAVERS QUELQUES OUVRAGES RÉCENTS

« **L**A mort est une découverte récente et inachevée », écrit Malraux dans *Lazare*<sup>1</sup>, et d'expliquer qu'autrefois on ne mourait pas vraiment ; on changeait simplement de vie tout en demeurant assuré d'une certaine continuité entre l'en deçà et l'au-delà. Or voici qu'au 20<sup>e</sup> siècle l'homme semble appréhender sa mort comme cessation inéluctable de son exister, comme épreuve qui n'a pas de sens, comme échec tragique<sup>2</sup>. Ce changement de mentalité, nous pouvons le mesurer dans la prière liturgique. Comparons deux oraisons, l'une tirée de la messe des funérailles selon le Rituel de Paul V, l'autre tirée du Rituel de Paul VI dans son adaptation française :

« O Dieu, toi qui te manifestes dans une infinie pitié et un pardon incommensurable, nous t'adressons nos humbles prières en faveur de l'âme de ton serviteur N., *rappelée de ce monde aujourd'hui*. Ne la livre pas aux mains de l'ennemi, ne l'oublie pas à jamais, mais donne

---

1. A. MALRAUX, *Lazare*, Paris: Gallimard, 1974, p. 241.

2. Ce thème est présent à toute la littérature contemporaine. Cf. K. BLOCHING, « La mort dans le miroir de la littérature actuelle », *Concilium* (94), avril 1974, pp. 23-30. Cet article n'est qu'un survol rapide. L'ouvrage de F. CHARPENTIER [*La mort*, Paris: Hachette (coll. « Thèmes et parcours littéraires »), 1976, 110 p.] présente un éventail de textes judicieusement choisis.

à tes saints anges *l'ordre de l'accueillir et de la conduire au paradis, sa patrie...* »

« Seigneur Jésus, *tu nous vois déchirés et abattus, nous ne comprenons plus ; la mort de N. nous semble une injustice ; nous nous tournons vers toi : Tu as connu toi-même le scandale de la mort...* »

Ces deux fragments appartiennent chacun à un monde culturel différent : pour le premier, il va de soi que « l'âme » (le vocabulaire révèle une anthropologie) ne fait que changer de lieu ; pour le second, la mort est vécue comme scandale.

Dans l'étonnante floraison des écrits thanatologiques sévissant actuellement en librairie, nous avons tenté de repérer quelques lignes de force. Nous avons tâché surtout de rassembler celles qui peuvent intéresser le liturgiste.

## I. LA MORT ET LES HISTORIENS

### Les attitudes collectives dans l'histoire

Dans son approche de la mort, l'historien moderne peut quêter à diverses sources ; il conduira cependant sa pratique selon une hypothèse qui tend à privilégier un certain type de données. En conclusion des *Essais sur l'histoire de la mort en Occident du Moyen Age à nos jours*<sup>3</sup>, Ph. ARIÈS, pionnier en la matière, explique fort bien l'originalité de sa propre démarche, mais aussi la convergence de celle-ci avec d'autres cheminements. « Selon moi, les grandes dérives qui entraînent les mentalités — attitudes devant la vie et la mort — dépendent de moteurs plus secrets, plus enfouis à la limite du biologique et du culturel, c'est-à-dire de *l'inconscient collectif*<sup>4</sup> ». Le territoire de Ph. Ariès ne serait donc pas tant l'évolution de notions produites selon la successivité des systèmes culturels et religieux que le domaine du désir enfoui dans la psychologie des groupes. L'ouvrage précité rassemble

3. Ph. ARIÈS, *Essais sur l'histoire de la mort en Occident du Moyen Age à nos jours*, Paris: Seuil, 1975, 223 p.

4. *Ibid.*, p. 222.

quatre conférences données à la *Johns Hopkins University* ainsi qu'une douzaine d'articles publiés dans diverses revues entre 1966 et 1975<sup>5</sup>. Les grandes lignes du travail de Ph. Ariès se trouvent aujourd'hui largement diffusées (un sujet qu'il abordait, voici quinze ans, « dans l'indifférence générale » !).

Evoquons brièvement sa typologie des attitudes devant la mort. Le premier volet est celui de la « mort apprivoisée », reflet d'une époque où vivants et morts « vivent » en familiarité (l'église et le cimetière sont unis) ; on ne meurt pas sans savoir, on attend la mort au lit, selon un rituel public et collectif. Puis, entre le 10<sup>e</sup> et le 13<sup>e</sup> s., une mutation s'accomplit. L'image du Jugement dernier apparaît avec le livre des comptes. Le mourant dont la conscience s'individualise se doit de trépasser dans les règles de l'art (les *artes moriendi* aux 15<sup>e</sup> et 16<sup>e</sup> s.). C'est la « mort de soi » qui naît dans les esprits avec le cortège des objets macabres et le frisson du spectacle de la décomposition<sup>6</sup>. Le troisième volet s'intitule « la mort de toi ». Une telle attitude atteint son plein développement au 19<sup>e</sup> s. ; l'âme romantique, en effet, ressent la mort de l'autre jusqu'à la fascination morbide. Toutefois les prémices de cette complaisance peuvent s'observer au 16<sup>e</sup> s. déjà, par exemple dans l'association iconographique d'Eros et de

---

5. Par exemple « La mort inversée », article paru dans LMD 101, 1970, pp. 57-89 [reprise d'un premier texte publié in *Archives européennes de sociologie* (VIII), 1967, pp. 169-195].

Le dernier article « Inconscient collectif et idées claires » fut publié in *Anthinea* (8), août-sept. 1975, pp. 3-4. La même livraison contient entre autres : E. LE ROY LADURIE, « La mort à Montailou », pp. 5-12 ; un entretien avec P. CHAUNU sur « La mort et l'histoire », pp. 21-23 ; B. DE CESSOLE, « Images de la mort à l'âge baroque », pp. 35-38.

6. Par le biais des thèmes macabres, Ph. Ariès nous fait redécouvrir J. HUIZINGA, *L'automne du Moyen Age*, Paris: Payot, 1975, 406 p. [l'édit. orig. date de 1919 ; traduite du hollandais en français sous le premier titre « Le déclin du Moyen Age », 1932].

Pour notre sujet, on se reportera avec fruit au ch. XI. L'auteur y décrit 3 thèmes : le premier, repris de l'Antiquité, s'exprime par la fameuse lamentation « Où sont ceux qui remplirent un jour la terre de leur renommée ? » ; suivent le spectacle de la décomposition humaine et la danse des morts.

Cf. encore : E. MALE, *L'art religieux après le Concile de Trente*, Paris: A. Colin, 1932, pp. 203-227 ; A. TENENTI, *Il senso della morte e l'amore della vita nel Rinascimento*, Torino: Einaudi, 1957, 509 p. ; L. GUERRY, *Le thème du « triomphe de la mort » dans la peinture italienne*, Paris: Maisonneuve, 1950, 254 p. ; R. CHARTIER, « Les arts de mourir, 1450-1600 », *Annales E.S.C.*, janv.-fév. 1976, pp. 51-75.

Thanatos. C'est le 19<sup>e</sup> s. encore qui affectionne l'ostentation du deuil (le nouveau sentiment familial y contribue), le culte des tombeaux (les cimetières sont institutionnalisés), le souvenir de l'être cher. Mais il ne faut pas oublier que ce culte, ayant subi une première laïcisation au 18<sup>e</sup> s., prendra de plus en plus une orientation positiviste malgré son caractère émouvant. C'est le retour du culte des ancêtres, mais attaché au souvenir du corps, qui tient lieu de religion pour tous, croyants et incroyants. Dernier registre, « la mort interdite », apanage de la société contemporaine ; on y dissimule la vérité puisque la vie doit être heureuse. « La mort d'autrefois était une tragédie — souvent comique — où on jouait à celui qui va mourir. La mort aujourd'hui est une comédie — toujours dramatique — où on joue à celui qui ne sait pas qu'il va mourir. »<sup>7</sup> Quant aux rites et conduites, ils reflètent nécessairement la mentalité d'une civilisation où le deuil devient honteux.

Il est important de comprendre que la typologie élaborée par Ph. Ariès n'est pas une chronologie : à un même moment de l'histoire, en effet, plusieurs attitudes peuvent se rencontrer dans un fonctionnement de type synchronique. Il faut donc éviter de « chosifier » les attitudes décelées — ou, ce qui revient au même, de procéder par « abstraction », comme dit Hegel.

### **L'âge baroque : vivre dans la pensée de la mort**

Pour M. VOVELLÉ, la mort a aussi changé au cours des siècles, mais, pour cerner les mutations, il recourt à un type d'interprétation qui tient davantage compte des mœurs, de ce qu'Ariès appelle les « idées claires » — « doctrines religieuses, philosophies morales et politiques, effets psychologiques des progrès scientifiques et techniques et des systèmes socio-économiques<sup>8</sup>. » L'ouvrage *Mourir autrefois*<sup>9</sup> nous invite à une passionnante relecture tant du Grand Siècle que du siècle des lumières. Les

7. Ph. ARIÈS, *Essais...*, p. 173.

8. *Ibid.*, p. 223.

9. *Mourir autrefois, attitudes collectives devant la mort aux 17<sup>e</sup> et 18<sup>e</sup> siècles*, présenté par M. VOVELLÉ, Paris: Gallimard/Julliard (Coll. « Archives »), 1974, 251 p.

documents abondent pour nous révéler un dix-septième tout préoccupé du *Quotidie morior* (voir les textes littéraires, spirituels, oratoires, les Mémoires,...) qui vaut pour les grands comme pour la masse des humbles<sup>10</sup>. L'âge baroque avait créé une pédagogie visant à faire vivre l'homme dans le souci de sa fin, un ensemble de conduites qui le préparaient à affronter l'ultime combat dont tout l'au-delà dépendait. A cette époque, plus qu'à toute autre, le trépas des grands devient spectacle. Plus profondément, il se veut un « exercice spirituel », « pour celui qui s'en va à coup sûr !... mais aussi pour ceux qui assistent<sup>11</sup>. » Le Grand Cérémonial de la mort trouve également sa version populaire au bas de l'échelle sociale : la mort en famille devient une liturgie. Et puis, bien sûr, il y a les pompes funèbres, proprement dites, avec leur ostentation, selon l'état et la condition du défunt. A travers le déploiement de forces qu'elles entraînent, il faut bien voir que « le discours de l'Eglise sur la mort en reprend le contrôle et le tourne à son profit<sup>12</sup>. » L'Eglise ne manque pas d'édifier les vivants en orchestrant la mort. Aussi rigoureusement codifiées que les tribulations du corps, les destinées de l'âme ne sont pas en reste. La géographie de l'au-delà est présente à tous les esprits : le jugement particulier, qui a détrôné le jugement général du Moyen Age, donne accès soit au paradis, soit à l'enfer, soit au purgatoire<sup>13</sup>. Mais les vivants ne cessent de dialoguer avec les morts : les testaments sont rédigés selon une rhétorique qui dévoile

---

10. *Ibid.*, p. 88.

11. Sur l'art de mourir dans la spiritualité et la pastorale, cf. D. ROCHE, « 'La mémoire de la mort' : recherche sur la place des arts de mourir dans la Librairie et la lecture en France aux 17<sup>e</sup> et 18<sup>e</sup> siècles », *Annales E.S.C.*, janv.-fév. 1976, pp. 76-119 ; également H. BREMOND, *Histoire littéraire du sentiment religieux en France*, t. IX, Paris: Bloud et Gay, 1932, pp. 331-387. L'auteur met bien en lumière la profondeur de la spiritualité de la mort, au-delà de certaines « fantaisies » baroques. Les « exercices » visent à fixer dans l'être humain le « vrai moi » et ainsi à éliminer « l'être incertain, douteux, incohérent ». Cf. la très belle notion de « testament spirituel » qui est une protestation de ce que l'on veut être à l'heure de la mort.

12. *Mourir autrefois...*, p. 114.

13. Le Concile de Trente avait définitivement donné droit de cité au purgatoire. Cf. P. CHAUNU, « Mourir à Paris (16<sup>e</sup>, 17<sup>e</sup>, 18<sup>e</sup> siècles) », *Annales E.S.C.*, janv.-fév. 1976, pp. 29-50 ; G. et M. VOVELLE, *Vision de la mort et de l'au-delà en Provence. D'après les autels des âmes du purgatoire, 15<sup>e</sup>-20<sup>e</sup> siècles*, Paris: A. Colin (coll. « Cahiers des Annales », 29), 1970, 98 p.

les gestes obligés d'une solidarité devant la mort — prières, messes surtout et autres œuvres de miséricorde<sup>14</sup>.

Le 18<sup>e</sup> siècle voit naître un nouveau discours sur la mort tendant à éliminer cette dernière. Certes le Grand Siècle avait ses esprits forts, mais ils se définissaient surtout par leur opposition aux bigots préoccupés des peines de l'enfer. Même si l'on rejetait les pompes baroques, on demeurait imprégné de la vision chrétienne de la mort. Or l'offensive des lumières trouvera une audience plus large. Pourquoi ? M. Vovelle nous rend attentifs à certains phénomènes : sclérose du discours de l'Eglise post-tridentine, tarissement de la littérature spirituelle, démographie accusant, dans certaines provinces, un recul de la mortalité, effacement de l'image du Dieu terrible, individualisation des attitudes (les « belles morts » sont désormais présidées par le moribond et non plus tant par le prêtre), ... A la fin du siècle, les révolutionnaires reprendront les idées des lumières, mais sur le mode tragique. Ils n'oblitéreront pas la notion d'immortalité ; dans une sorte de compromis bourgeois, ils inventeront la « voie moyenne d'un culte des morts laïcisé et solennisé »<sup>15</sup>. Aux pompes baroques succéderont les convois laïques dans leur simplicité néo-classique. Les officiers funèbres tiendront la place des prêtres, imposteurs et prêcheurs d'illusions.

14. M. VOVELLE, *Piété baroque et déchristianisation en Provence au 18<sup>e</sup> siècle*. Les attitudes devant la mort d'après les clauses des testaments, Paris: Plon, 1973, 687 p. A travers une recherche minutieuse, l'auteur nous montre comment les attitudes devant la mort, héritées du 17<sup>e</sup> s., se maintiennent dans certaines régions durant une cinquantaine d'années, avec quelques premiers paliers de décrochement (variables selon les milieux sociaux). Les pratiques baroques s'affaissent (par ex. les demandes de messes *pro Defunctis*), ... mais peut-on parler de déchristianisation ? Avant de qualifier le phénomène comme tel, il faut se départir de deux tentations : « vouloir à tout prix 'dater' le début de la déchristianisation » et découvrir des responsables ; ou bien adopter une position hypercritique qui dissoudrait l'objet de la recherche avant même de l'aborder. Or la recherche de M. Vovelle, manifestant une convergence dans l'évolution des pratiques (recul et détachement vis-à-vis des institutions), conduit à cerner une mutation importante dans la sensibilité collective.

15. *Mourir autrefois...*, p. 228.

**Familiarité ou indifférence devant la mort ?**

Nous signalons enfin l'ouvrage de F. LEBRUN sur l'Anjou des 17<sup>e</sup> et 18<sup>e</sup> siècles<sup>16</sup>. L'auteur envisage le problème de la mort à partir des structures démographiques et socio-économiques d'une province. Or il se révèle que le Grand Siècle et la première moitié du 18<sup>e</sup> constituent une période de crises : les épidémies, favorisées par une hygiène et une alimentation déficientes, les famines, déciment régulièrement les populations. Le personnel médical est mal formé ; l'équipement hospitalier — malgré les grands élans de charité active et certaines réformes — s'avère insuffisant. Décidément, sous l'Ancien Régime, on mourait beaucoup ! A cela s'ajoutent les méfaits de la guerre, non pas tant les violences mortelles que les pillages qui entraînent la disette. Face à la maladie, l'attitude des gens reste empreinte de superstition : on recourt indistinctement aux saints guérisseurs, aux fontaines, aux sorciers. Et il faut avouer que l'ignorance des médecins favorise pareille conduite. Devant la mort omniprésente, il faut se résigner. D'ailleurs, la mort des individus — des enfants surtout — compte peu ; la famille semble l'emporter.

Pourtant, si la mort est familière, il faut la craindre : craindre qu'elle ne survienne à l'improviste, craindre encore plus le jugement (les prédicateurs s'en donnent à cœur joie, brandissant les flammes de l'enfer !). Au chevet du mourant, par contre, l'Eglise met l'accent sur l'espérance. Le clergé fournit au mourant tout ce qu'il faut pour trépasser, soit dans l'ordre : confession générale, viatique, extrême-onction, parole d'exhortation et de consolation, prière des agonisants. Cette séquence est ressentie comme essentielle par les fidèles ; mourir sans prêtre constitue la pire déréliction. « L'Eglise considère d'ailleurs que l'assistance aux malades et aux mourants est le premier devoir d'un curé, celui qui engage de la façon la plus redoutable sa responsabilité de pasteur<sup>17</sup>. » D'où l'insistance sur le devoir de résidence.

---

16. F. LEBRUN, *Les hommes et la mort en Anjou aux 17<sup>e</sup> et 18<sup>e</sup> siècles*. Essai de démographie et de psychologie historiques, Paris: Flammarion, 1975, 382 p. [il s'agit de la réimpression d'une thèse — publiée en 1971 chez Mouton — mais sans appareil critique, ni notes, ni bibliographie].

17. F. LEBRUN, *Op. cit.*, p. 335.

Le ch. XIV traite de la liturgie de la mort et du culte des morts ; il nous livre de nombreux détails sur les coutumes du temps<sup>18</sup>. A propos du goût pour les funérailles à grand spectacle, F. Lebrun estime qu'elles « répondent au double souci de respecter jusqu'à la tombe l'ordre social voulu par Dieu », alors que, d'un autre côté, l'Eglise ne cesse d'affirmer l'égalité de tous devant la mort, « et d'affirmer de manière éclatante l'obligation qu'ont les vivants de prier pour les trépassés. »<sup>19</sup>

A lire Ph. Ariès, M. Vovelle, F. Lebrun, P. Chaunu, ..., nous surprenons l'historien dans sa recherche des traces de la mort. La mort ? Celle que relatent les registres et qui permet de dessiner des courbes. Celle qu'on prévoit dans son testament, celle de l'autre, que tel assistant consigne dans ses Mémoires. Celle que gèrent rites et coutumes ecclésiastiques, celle dont parlent les traités spirituels, la prédication. Avec l'historien qui convoque tous ces souvenirs de la mort et qui tente de les situer dans les structures intellectuelles, morales, économiques, sociales, religieuses d'une époque, nous pouvons dire que la mort a changé. Nous entendons par là le vécu de la mort, et donc la vie tout court. Car le discours sur la mort (le non-dire-la-mort est encore un discours sur celle-ci) demeure nécessairement un discours sur la vie.

## II. LA MORT ET L'ANTHROPOLOGIE

Les types d'approche dont nous voudrions rendre compte ci-dessous diffèrent entre eux. C'est peut-être malmener les auteurs que de les ranger au même titre anthropologique. Mais ce dernier nous a semblé commode.

18. Cf. également A. VAN GENNEP, *Manuel de folklore français contemporain* t. 1/2, Paris: Picard, 1976 (réimpr. de 1943), pp. 649-824.

19. F. LEBRUN, *op. cit.*, p. 345. Dans ce même chapitre, l'auteur touche la question de l'inhumation et de son développement. A ce sujet, cf. aussi M. VOVELLE, *Piété baroque et déchristianisation...* (cité *supra*), pp. 100-107 ; D. LIGOU, « L'évolution des cimetières », *Arch. Sc. soc. des Rel.* (39), 1975, pp. 61-77 [3 thèmes : géographie des cimetières, leur universalisation, leur laïcisation].

### L'expérience personnelle de la mort

Le petit livre de P.-L. LANDSBERG, *Essai sur l'expérience de la mort*<sup>20</sup>, mérite d'être relu, même 25 ans après sa première édition. Les auteurs dont nous parlerons dans ce chapitre ne manquent pas d'ailleurs de s'y référer<sup>21</sup>. Landsberg réfléchit sur l'expérience de la mort à partir du concept d'individualisation. La conscience de la mort, en effet, ne peut être que « l'œuvre de la personne » ; c'est l'individu que la mort menace d'anéantir. Dans une société qui laisse peu de place à la singularité des individus (le clan primitif par exemple), on ne craint pas tant la mort que le mort. Mais comment l'expérience de la mort m'advient-elle, car il s'agit là de l'indicible ? Landsberg développe alors la problématique de l'altérité. « A mesure que nous nous individualisons nous-mêmes, nous remarquons la singularité des autres<sup>22</sup>. » Et l'amour devient accueil de cette singularité. Or, quand l'autre que j'aime meurt, le « nous » de notre amour se trouve brisé. Dans le « nous » que je vis désormais comme « absence présente », je m'éveille à la conscience d'une nécessité, celle de devoir mourir, moi aussi (puisque je participe, comme l'autre, du « nous »). De plus, l'autre représente tous les autres (c'est un *jedermann*) : nous passons au niveau de nécessité générale de la mort, selon un ordre symbolique (le symbole joue, en effet, sur la singularité et l'universalité).

Venant à parler du fondement ontologique de l'existence humaine, notre auteur adopte une position contraire à celle de Heidegger. Pour celui-là, en effet, la mort n'est pas primitivement une possibilité immanente à notre existence personnelle ; notre

20. P.-L. LANDSBERG, *Essai sur l'expérience de la mort* (suivi de *Le problème moral du suicide*), Paris: Seuil, 1976 (réimpr. de 1951), 153 p.

21. Une authentique réflexion philosophique ne passe pas de mode ; elle reste féconde pour l'homme de tous les âges. Seuls les scolastiques des deux extrêmes prétendent naïvement se dispenser de lire les penseurs qu'ils ne comprennent pas ou les réfuter en les réduisant à des catégories préfabriquées. Mentionnons une réflexion d'un autre type : celle de HEIDEGGER [cf. *Sein und Zeit*, publié en 1927 — traduction française partielle en 1964, chez Gallimard] pour qui la manière d'être du *Dasein*, c'est le *Sein zum Tode* (l'être-pour-la-mort), qui devient source d'angoisse pour le *Dasein*. On sait le parti que K. RAHNER a tiré de ce départ métaphysique dans sa théologie de la mort.

22. P.-L. LANDSBERG, *op. cit.*, p. 32.

« Dasein » n'est pas pour-la-mort. Donc elle demeure l'étrangère qu'il faut s'approprier spirituellement. Cette conception permet à Landsberg d'intégrer l'espérance chrétienne, laquelle ne fait qu'actualiser la tendance profonde de notre être vers sa perfection. Nous nous demandons toutefois si Landsberg ne fait pas trop bon marché de l'expérience heideggérienne de la finitude et de l'angoisse que cette dernière engendre. Il nous semble du moins que le départ de la métaphysique, tel que Heidegger le conçoit, rejoint plus facilement la mentalité contemporaine. D'ailleurs certaines prières de nouveau rituel des funérailles reflètent, à notre sens, une telle mentalité (voir par exemple le fragment cité dans l'introduction à notre article).

### L'impureté et les rites

La réflexion d'Edgard MORIN dans *L'homme et la mort*<sup>23</sup>, traçant un chemin de conciliation entre le marxisme et le freudisme, tente de définir une anthropologie de la mort où le culturel dialogue avec le biologique. Elle prend en charge deux instances, le traumatisme et le réalisme, et provoque une dialectique de l'inadaptation et de l'adaptation, inscrite elle-même dans le jeu individu/société.

« Il y a donc un complexe d'inadaptation et d'adaptation, et, au nœud de ce complexe, provoquant paradoxalement l'inadaptation (du fait que c'est elle qui permet et conditionne l'individualisation) et à la fois l'adaptation (du fait qu'elle est participation) : la société. Le paradoxe de la société, c'est en même temps le paradoxe de l'individualité, réalité à la fois irréductible et ouverte aux participations sociales : c'est le paradoxe de l'inadaptation et de l'adaptation à la mort. » (p. 75)

Dans sa tentative de s'approprier le monde et la vie, et donc la mort, l'homme procède dialectiquement, par magie et par technique, par mythe et par rationalité. Mais les rationalisations ne parviennent jamais à adapter la mort. Elle demeure la zone d'ombre où triomphent de manière catégorique et permanente

23. E. MORIN, *L'homme et la mort*, Paris: Seuil, 1970 (nouv. éd. revue et complétée de l'éd. 1951), 351 p.

la magie et le mythe. L'homme ne peut donc adapter la mort que magiquement, l'humaniser que mythiquement. Or les rites, pratiques et croyances de la mort constituent le secteur le plus « primitif » des civilisations. Dans l'étude des groupes archaïques, l'outil n'est pas l'unique passeport d'humanité ; il y a la sépulture, soit les rites des morts et de la mort. Morin estime qu'au centre de l'horreur traumatique à l'endroit de la mort, se situe l'horreur de la décomposition du cadavre. De là suivent toutes les pratiques funéraires, le temps du deuil (qui correspond à la durée de décomposition du cadavre), celui de l'impureté pour les deuil-leurs<sup>24</sup>. On rencontre certes dans l'évolution de l'humanité diverses façons de traiter le cadavre, mais leur signification est unique : « hâter la libération du double afin d'éliminer le stade impur du pourrissement »<sup>25</sup>, protéger le double et les vivants de la décomposition. La notion de double est bien sûr essentielle tant dans les religions que dans la psychologie individuelle. Notons enfin, dans le même ouvrage, un essai d'histoire de la mort à travers les religions et les systèmes de pensée ; fantasque peut-être, pas toujours exact, mais suggestif.

### **Les rites funéraires, communion des morts et des vivants**

Avec passion, J. ZIEGLER nous livre une sociologie de la mort dans *Les vivants et la mort*<sup>26</sup>. Pour mieux analyser le phénomène de notre Occident capitaliste (la mort qu'on masque, la mort que consomme le cannibalisme marchand), il se sert d'un contre-

24. Cf. R. HERTZ, « Contribution à une étude sur la représentation collective de la mort », in : *Sociologie religieuse et folklorique*, Paris: P.U.F., 1970, pp. 1-83 (mais l'étude date de 1907). Parmi les coutumes funéraires observées en Indonésie, l'auteur nous rend attentifs au système des doubles funéraires : entre les premières et les secondes (les vraies !) s'instaure une période d'impureté, qui correspond « au temps jugé nécessaire pour que le cadavre passe à l'état de squelette ».

On comparera ces rites avec ce qui se produit au niveau psychologique individuel dans le « travail du deuil ». Cf. S. FREUD, « Deuil et mélancolie », in : *Métapsychologie*, Paris: Gallimard (Coll. « Idées »), pp. 147-174. Dans ce contexte, l'importance de la « relique », métonymie du squelette [cf. P. FÉDIDA, « La relique et le travail du deuil », *Nouv. Rev. Psychan.* (2), 1970, pp. 249-254].

25. E. MORIN, *op. cit.*, p. 139.

26. J. ZIEGLER, *Les vivants et la mort*, Paris: Seuil, 315 p.

point, la mort africaine. Nous pensons que la description de cette dernière intéressera le liturgiste. Ziegler a observé avec assiduité la mythologie et les rites de microsociétés noires brésiliennes. Ainsi, par exemple, le rituel des « morts-revenants » dans l'île d'Itaparica (Salvador de Bahia). La problématique tourne autour de la notion d'*Egun*, mort qui revient parmi les siens et dont la vie terrestre fait l'objet d'un mémorial. Toutefois l'*Egun* peut aussi acquérir un statut communautaire, une identité ancestrale fondatrice d'une maison.

L'éternité céleste des morts se structure selon les liens terrestres du sang, des alliances et des hiérarchies familiales. Dans la célébration (décidée à la faveur d'un arc-en-ciel), les morts, incarnés par des vivants masqués et costumés, reviennent prendre des nouvelles de leur famille, transmettre le salut des ancêtres, adresser quelques remontrances, etc... L'une des fonctions des *Egun* consiste à donner une bonne mort aux vivants à travers les rites funéraires — situés actuellement entre l'enterrement civil et la messe catholique. Les *Egun* préparent le chemin pour le défunt ; ils sont le défunt. Par leur bouche, ce dernier prend congé des vivants, donne ses derniers avis (les paroles posthumes jouent un grand rôle, surtout lorsqu'il s'agit d'un personnage important). Notons que la présence des morts tourne au bénéfice des vivants ; ce qui met en valeur le rôle de l'expérience des ancêtres et de la force vitale du monde de l'au-delà. Cependant une telle communication doit s'exercer selon un code régulateur. En fait partie le calendrier funéraire qui roule sur une vingtaine d'années [1. — 7 jours d'invocations au son des tambours, 2. — 1 an après, installation définitive de l'*Egun* en sa résidence céleste, 3. — 7 ans après, commémoration, 4. — 14 ans après, commémoration, 5. — 21 ans après, clôture]. Les *Egun* établissent une voie de communication par laquelle « passent les expériences vécues des peuples et les enseignements pratiques et théoriques tirés de chaque vie »<sup>27</sup>. L'individu vivant sait donc ce qui a été vécu, souffert, rêvé avant lui ; il trouve une sécurité contre l'angoisse, une certitude d'immortalité. Dans ces sociétés d'origine africaine, le rapport individu/société prend un tour bénéfique pour le premier terme (l'auteur souligne l'importance du nom pour

27. *Ibid.*, p. 67.

toute personne ; sans nom, pas de message du mort aux vivants <sup>28</sup>) :

« L'homme n'est pas seulement le produit de sa propre praxis, la concrétisation existentielle de son individualisation lisible. Il est aussi l'interminable héritier de tous ceux qui l'ont précédé sur terre <sup>29</sup>. »

Dans cette perspective, la mort devient un échange, un passage du visage terrestre au visage céleste. Dans le ciel, l'homme retrouve la société de tous les visages impérissables. Ce sont les morts qui détiennent la vie et qui enseignent aux vivants la manière de s'en servir. Il est piquant de remarquer que, dans la société globale du Brésil moderne, le discours archaïque de ces groupes noirs résiste au discours occidental moderne et fait même fonction d'instance critique de la modernité. Quelle fonction joue chez nous le discours chrétien ?

### Mort réelle/mort symbolique

Devant la véritable somme thanatologique que constitue l'*Anthropologie de la mort* de L.-V. THOMAS <sup>30</sup>, nous avouons notre perplexité. Dans cet ouvrage bien documenté et riche de références bibliographiques, tout nous a paru digne d'intérêt. A travers un contrepoint négro-africain <sup>31</sup>, tous les lieux de la mort occidentale défilent devant le lecteur. Peut-être est-ce là tout ensemble la richesse et la faiblesse du livre auquel on pourra reprocher un certain éclectisme. Nous signalons quelques registres :

28. Plusieurs personnes nous ont dit combien elles étaient sensibles au fait d'entendre citer le prénom d'un parent ou d'un ami défunt lors des funérailles : « On n'est pas Monsieur ou Madame X, mais Paul ou Jeanne ! On est quelqu'un aux yeux de Dieu. »

29. J. ZIEGLER, *op. cit.*, p. 114.

30. L.-V. THOMAS, *Anthropologie de la mort*, Paris: Payot, 1975, 540 p.

31. Sur la mort africaine, cf. encore L.-V. THOMAS et R. LUNEAU, *La terre africaine et ses religions*, Paris: Larousse (coll. « Sciences humaines et sociales », série anthropologie), 1975, pp. 246-261 ; et le beau livre de R. JAULIN, *La mort sara*, Paris: 10/18 (éd. orig. Plon, 1971<sup>2</sup>), 447 p. — une mort qui, pour les populations sara (Tchad), est celle de l'initiation tribale avant d'être le trépas.

1 Le couple mort réelle/mort imaginaire se révèle important aussi bien dans les civilisations « archaïques », où il joue pleinement, que dans le monde industriel qui veut l'ignorer. Dans les cultures pratiquant les rites d'initiation — ils sont les rites de passage par excellence<sup>32</sup> — la mort, puisqu'elle implique « épreuve et voyage, purification et sublimation », « peut être considérée comme une initiation ; inversement l'initiation comporte toujours une mise à mort suivie d'une résurrection rituellement jouées et collectivement représentées<sup>33</sup>. »

L'initiation s'articule sur l'opposition manque/plénitude, à laquelle se rattachent les couples individu/communauté, nature/culture. « Si, dans le cas de la mort réelle (physique), l'individu (apparence) reste passif, s'avoue vaincu, dans la mort symbolique le groupe (réalité authentique) éprouve son pouvoir d'auto-engendrement<sup>34</sup>. »

En Occident, la psychanalyse tend à restituer une telle organisation symbolique, mais à un niveau appauvri, individualisé (voir Lacan). Nous aurions deux types de symboliques : en Afrique, le rituel symbolique lié au code communautaire qui organise les forces collectives s'opposant à la mort (rites initiatiques) ; en Occident, un rituel individuel, imaginaire, lieu des fantasmes anarchiques, qui masque la mort par le divertissement<sup>35</sup>, joue avec elle (drogue, jeux violents) ou la projette dans l'inconscient.

---

32. Cf. évidemment A. VAN GENNEP, *Les rites de passage*, Paris/La Haye: Mouton, 1969 (réimpr. de 1949), 288 p. Pour « s'initier » à la lecture de cet ouvrage, cf. N. BELMONT, *Arnold Van Gennep*, Paris: Payot (PBP), 1974, pp. 69-81 ; J.-Y. HAMELINE, « Relire Van Gennep... les rites de passage », LMD 112, 1972, pp. 133-137.

33. L.-V. THOMAS, *Anthropologie...*, p. 176.

34. *Ibid.*, p. 179.

35. Cf. M. GUIOMAR, *Principes d'une esthétique de la mort*, Paris: J. Corti, 1967, 492 p. L'auteur analyse, entre autres, la catégorie du « Divertissement » dans l'art occidental. « Les 'créations' de la collectivité tendent essentiellement aux 'divertissements', aux refus de l'idée de mort, aux barrières contre son intrusion dans l'individu », p. 107). Mais c'est dans ce milieu divertissant que le Funéraire, catégorie antagoniste instaurée par la création artistique individuelle, se développe. La seconde moitié du 18<sup>e</sup> s. (pays de langue allemande) nous offre de nombreux exemples musicaux qui révèlent l'intrusion du tragique mortuaire dans le style divertissant alors en vogue. Il suffit de penser à Mozart qui sut tirer parti des formes légères de l'opéra italien, par exemple, pour y inscrire une dimension tragique.

2 Le même partage entre les sociétés peut s'énoncer en termes socio-économiques, selon l'opposition « sociétés à accumulation des hommes »/« sociétés à accumulation des biens ». Soit deux types de culture : l'un caractérisé par un faible pouvoir technique « sur-compensé par l'exercice d'un rituel symbolique dont l'enjeu reste l'équilibre Vie/Mort, ou plus exactement les couples naissance utérine/naissance initiatique, mort biologique/renaissance symbolique, tandis que l'individu reste avant tout membre du groupe, voire de plusieurs groupes à la fois. »<sup>36</sup> L'autre, caractérisé par la toute-puissance de la technique, prétend maîtriser le couple Vie/Mort. Désocialisé, il perd le symbolique au profit d'un imaginaire appauvri ; société réductrice, homogénéisante et, en conséquence, mortifère, il sécrète l'angoisse en chaque individu.

3 Notre civilisation occidentale apparaît aussi comme lieu où meurt la parole. Celle-ci n'est plus que « le médium de la communication et le véhicule du savoir et de l'idéologie<sup>37</sup>. » Nous avons perdu la puissance du Verbe. « Au commencement était l'Action ». La vision chrétienne cependant maintient sa foi en la Parole créatrice et dans le Verbe sacramentel<sup>38</sup>. Mais le nouveau rituel des funérailles n'aurait-il pas, se demande Thomas, opéré une sorte de « démystérisation » qui, quoique nécessaire, provoquerait une perte au niveau de la parole symbolique ? La réforme liturgique n'aurait pas su conférer au symbole tous ses droits. Et en cela elle apparaîtrait « comme un compromis permettant au Christianisme de se reproduire dans un monde qui précisément a peur de regarder la mort en face<sup>39</sup>. »

Philosophie et sciences humaines, nous l'avons vu en parcourant quelques publications<sup>40</sup>, apportent de précieuses analyses

36. L.-V. THOMAS, *Anthropologie...*, p. 394.

37. *Ibid.*, p. 418.

38. L'auteur nous renvoie à D. VASSE, « La présence réelle ou l'effet d'une Parole dans le lieu de la mort », in: *Mort et Présence*, Bruxelles: Lumen Vitae (Cah. Psych. Relig.), 5, 1971.

39. L.-V. THOMAS, *Anthropologie...*, p. 472.

40. Signalons aussi : J. FREUND, « La signification de la mort et le projet collectif », *Arch. Sc. soc. des Rel.* (39), 1975, pp. 31-44 ; N. MARTINEZ, « La mort dans le projet collectif », *ibid.*, pp. 159-167 ; M. DE CERTEAU, « Ecrire l'innommable », *Traverses* (1), sept. 1975, pp. 9-15 ; J. BAUDRILLARD, « L'économie politique et la mort », *ibid.*, pp. 17-27 ;

du vécu contemporain. Celles-ci offrent des modèles d'interprétation qui peuvent servir dans une réflexion sur le discours liturgique chrétien.

### III. LA MORT ET LE DISCOURS CHRETIEN

#### La mort dans la théologie eschatologique

Quand il parle de la mort, le théologien la situe dans une problématique que nous appelons « discours eschatologique » et qui ne manque pas de contraster avec ce que nous avons lu jusqu'ici.

Le petit livre de P. GRELOT, *Le monde à venir*<sup>41</sup>, nous séduit par la rigueur et la clarté de la démarche. Il s'agit d'une découverte savoureuse des sources bibliques de notre foi dans l'« au-delà ». L'auteur met l'accent sur le développement historique que reflètent les Ecritures : on n'y trouve pas de « représentation unique et unifiée du 'monde à venir' »<sup>42</sup>. Ainsi parcourons-nous successivement l'avenir promis au peuple de l'Alliance ; l'eschatologie des prophètes avec l'imminence du Jugement et du Salut ; la venue du Règne en Jésus qui, dans le paradoxe de la Croix, ouvre le peuple à l'Alliance nouvelle dont il se fait le médiateur ; sa résurrection qui inaugure le « monde à venir » « en y introduisant une nouvelle perspective : le temps de l'Eglise »<sup>43</sup> ; enfin le message apostolique qui éduque les chrétiens à l'espérance. Dès maintenant, ils ont part à la Vie du Ressuscité, mais l'assomption totale se réalisera au dernier jour. A travers toute l'Ecriture, un thème se dégage : la communion avec Dieu ; elle constituait le centre de l'Alliance, elle demeure l'objet premier

H. DE NICOLAY, E. SERVIER, « Le cimetière : espace fonctionnel », *ibid.*, pp. 91-97 ; M.-C. VOLFIN, « Diagonale », *ibid.*, pp. 121-142. — Voir aussi J. BAUDRILLARD, *L'échange symbolique et la mort*, Paris: Gallimard, 1976.

41. P. GRELOT, *Le monde à venir*, Paris: Centurion (coll. « Croire et comprendre »), 1974, 134 p.

42. *Ibid.*, p. 14.

43. *Ibid.*, p. 57.

de notre espérance. Etre avec le Christ, et donc avec Dieu, voilà le constitutif de la vie éternelle<sup>44</sup>. « L'intimité dans l'amour précède ici-bas son épanouissement au-delà du temps<sup>45</sup>. » La dernière section du livre énonce des principes herméneutiques pour une intelligence actuelle du langage biblique et propose quelques applications (par exemple la notion de Jugement en relation à notre mort comme acte d'option décisif).

Dans la ligne de *Résurrection, eucharistie et genèse de l'homme*<sup>46</sup> que nous avons apprécié, G. MARTELET a élaboré une christologie des fins dernières<sup>47</sup>. Une fois de plus, l'auteur emploie sa culture théologique et son talent de synthèse pour redonner vie aux vérités de la foi que les idéologies contemporaines corrodent, pour présenter celles-là dans une perspective christologique, purifiées de leur patine ésotérique et populaire. Un souci, nous semble-t-il, domine l'ouvrage : bannir le vieux dualisme âme/corps pour dire le corps comme notre être au monde et l'esprit comme puissance d'émergence dynamique, comme « le corps de l'homme en sa source ». G. Martelet met bien en valeur les deux aspects de la finitude humaine : l'homme meurt « en raison de son rapport de dépendance au monde et non d'abord du fait de son péché »<sup>48</sup>, qui est refus du meilleur, de l'Autre, pour s'accomplir soi-même, mais qui est aussi révélé par la Parole. Or le Christ assume notre double finitude et nous réconcilie avec Dieu.

La relecture que l'auteur fait du chemin de Damas nous paraît

44. Cf. P. GRELOT, *De la mort à la vie éternelle*, Paris: Cerf (coll. « Lectio divina »), ch. 8.

45. P. GRELOT, *Le monde à venir*, ..., p. 84.

« Vita est enim esse cum Christo : ideo ubi Christus, ibi vita, ibi regnum », écrit Ambroise de Milan. Le temps de l'Eglise n'est pas un espace vide. « C'est pour cette raison même que l'espérance peut transcender la mort et en dominer les affres, car la connaissance de foi anticipe à sa manière la béatitude promise 'à ceux qui meurent dans le Seigneur' (Ap 14, 13) » (*ibid.*, p. 86).

Sur l'expérience du temps, cf. M. JOIN-LAMBERT et P. GRELOT, art. « Temps », *V.T.B.*, Paris: Cerf, 1970, col. 1273-1284 ; A. DARLAPP, art. « Temps », *Encyclopédie de la foi*, t. IV, Paris: Cerf, 1967, pp. 294-301.

46. G. MARTELET, *Résurrection, eucharistie et genèse de l'homme, chemins théologiques d'un renouveau chrétien*, Paris: Desclée, 1972, 227 p.

47. G. MARTELET, *L'au-delà retrouvé, christologie des fins dernières*, Paris: Desclée, 1975, 208 p.

48. *Ibid.*, p. 47.

particulièrement éclairante (sans jeu de mot) pour saisir la mort dans la perspective chrétienne : Damas, c'est, en effet, la dépossession de soi devant la gloire du Christ, dépossession de l'homme en son œuvre autosuffisante, et la naissance à l'Homme nouveau ; de même la mort, nous révélant le face à face du Seigneur de la Résurrection, nous dépossède « des relations que l'homme entretient, dans son histoire, avec les autres et avec le monde »<sup>49</sup>. Elle « atteint en nous l'esprit, dans la condition même de son langage et de son expression » (le corps). Nous retrouvons ici la symbolique mort réelle/mort imaginaire que nous lisons chez L.-V. Thomas ; soit, dans notre contexte, le rapport initiation chrétienne/mort chrétienne.

Le dernier ouvrage d'A. MANARANCHE, *Celui qui vient*<sup>50</sup>, ne nous paraît pas structuré par une pensée originale ; mais il est bien documenté. Voulant répondre à la question « Peut-on accorder les servitudes de la nature, les réussites de la culture et les assurances de la Grâce ? », question dont l'enjeu concerne le désir humain individuel et collectif, l'auteur assemble tout un matériau biblique, patristique, dogmatique, philosophique, sur l'eschatologie. Un « parcours historique » qui rendra service pour autant que le lecteur veuille se référer aux œuvres citées.

### **Une pratique chrétienne de la mort**

Par cette expression, nous entendons le vécu de la communauté chrétienne (l'existence quotidienne, les ministères, la liturgie).

J. HOFMEIER, dans un excellent article<sup>51</sup>, explique que la mort disparaît comme objet de socialisation primaire, que le rapport au corps du défunt s'estompe. Notre expérience de la mort, en effet, s'origine de moins en moins dans le contact extérieur avec celle-ci ; à l'avenir, nous l'appréhenderons plutôt à partir de nos impressions, de nos expériences intérieures. Par exemple l'expérience de la *rupture* dans notre existence humaine. Une telle

49. *Ibid.*, p. 137.

50. A. MANARANCHE, *Celui qui vient*, Paris: Seuil, 1976, 239 p.

51. J. HOFMEIER, « L'expérience actuelle de la mort », *Concilium* (94), avril 1974, pp. 13-22.

expérience revient fréquemment dans les témoignages : celui d'un malade qui, à l'hôpital, vit cette brisure de toutes ses relations avec le monde, plus douloureuse que la déchéance du corps<sup>52</sup>. Pourtant cette expérience peut devenir source d'approfondissement de soi-même.

La peur de la mort équivaut souvent à un refus de la vie. Peur qui « nous enferme dans le déjà-là », dans notre volonté de maîtriser la vie, alors que le dynamisme de la vie nous entraîne au-delà, exige la rupture, le don, l'accueil de l'autre, de l'Avenir « dans lequel Dieu lui-même se donne »<sup>53</sup>. « Pour rencontrer le mystère de la mort, il faut s'ouvrir au mystère de la vie », écrit J. ONIMUS<sup>54</sup> ; or celle-ci ne peut être maîtrisée dans un programme. Pour rencontrer vraiment la mort, l'homme doit remplacer la programmation par l'expérience personnelle de la durée. « Les artistes, les écrivains, les penseurs que la mort a le plus obsédés étaient tous de très grands vivants, d'autant plus angoissés qu'ils étaient plus puissamment engagés dans l'existence »<sup>55</sup>.

Le « trépas » (au sens étymologique) fait donc partie de la vie. G. GRESHAKE<sup>56</sup> refuse cependant d'en faire « le but et l'horizon de la vie, si bien que celle-ci serait dévalorisée en une initiation à la mort » (voir les *artes moriendi*). C'est la vie « qui contient le trépas comme facteur interne » : si la vie a un sens, alors la mort en aura un aussi. Le même auteur situe dans cette perspective la liturgie des agonisants : la communauté ecclésiale « accompagne le mourant jusqu'à la fin de sa vie et le remet pour ainsi dire à Dieu » ; elle devient le signe que le trépas ne détruit point la communion ; elle dit au mourant « la proximité du Christ qui pardonne », le oui de Dieu à sa vie.

Le numéro 94 de *Concilium* contient plusieurs articles sur l'assistance aux mourants. Ceux-ci sont le plus souvent conscients

52. Cf. COLLECTIF, *Les hommes devant la mort*, Paris: Cerf (coll. « Dossiers libres »), 1975, pp. 5-11.

53. COLLECTIF, *La mort chemin de vie*, Paris: Cerf (coll. « Dossiers libres »), 1976, pp. 40-44.

54. J. ONIMUS, « La mort inscrite au programme », *Promesses* (93), 1976, pp. 40-41.

55. *Ibid.*, p. 41.

56. G. GRESHAKE, « Pour une théologie de la mort », *Concilium* (94), avril 1974, pp. 79-93.

de leur situation inéluctable, explique E. KÜBLER-ROSS<sup>57</sup> et ils désirent en parler avec quelqu'un. D'où un ministère d'écoute attentive de la part des vivants, qui doivent aider les mourants à accepter véritablement leur mort. Ce ministère de l'assistance peut échoir à toute personne avec laquelle le mourant pense communiquer en profondeur. Tout chrétien devrait être prêt à accueillir cette requête de présence<sup>58</sup>. Dans ce contexte, les « derniers sacrements » ne sont pas « une sorte de préparation à l'entrée de l'âme au ciel conçue sur le modèle de l'embaumement qui préserverait le corps de la corruption<sup>59</sup>. » Ils doivent déployer leur dimension rituelle et ecclésiale, aider le chrétien à vivre sa mort comme expérience de salut. « Il s'agit d'aider le malade à se réaliser lui-même dans sa mort. Par rapport à la foi en Dieu et en la survie après la mort, cela signifie que nous devons aider le mourant à se retrouver lui-même et par là à retrouver la foi en son Dieu, c'est-à-dire la foi en Celui et en ce par quoi sa vie et sa mort peuvent trouver une ultime signification, » écrit P. SPORKEN<sup>60</sup>. Ce dernier souligne par là également la distance qui existe parfois entre la croyance du mourant et celle de la personne qui, précisément, devrait l'aider à donner un sens à sa mort (l'un peut croire à une survie, l'autre en douter ou vice versa !).

### Richesses et ambiguïtés d'un rituel

Le problème de la distance se retrouve au niveau du Rituel des funérailles ; distance entre certaines images véhiculées par le

57. E. KÜBLER-ROSS, « La mort, événement psychologique humain », *Concilium* (94), avril 1974, pp. 49-54. Cf. du même auteur, *Les derniers instants de la vie*, Genève: Labor et Fides, 1975.

58. Cf. J. MAYER-SCHEU, « L'assistance fraternelle aux mourants », *Concilium* (94), avril 1974, pp. 105-119 ; COLLECTIF, *Les hommes devant la mort*, cité *supra* (conseils judicieux provenant de l'expérience).

59. A. MÜLLER, « L'assistance aux mourants : une tâche ecclésiale », *Concilium* (94), avril 1974, pp. 121-125.

60. P. SPORKEN, *Le droit de mourir*, Paris: Desclée de Brouwer, 1974, p. 135. Cf. F.-A. ISAMBERT, « Les transformations du Rituel catholique des mourants », *Arch. Sc. soc. des Rel.* (39), 1975, pp. 89-100 (souligne les difficultés du fonctionnement rituel dans les circonstances actuelles d'une mort interdite) ; H. LEPARGNEUR, « La fonction critique de l'Eglise au sujet du 'mourir' ordonné par la société », *Concilium* (94), avril 1974, pp. 95-104.

message chrétien et les schèmes culturels de notre époque. J. POTEL<sup>61</sup> fait cependant remarquer que l'imaginaire classique de l'après-mort se trouve introduit ou réintroduit de façon surprenante dans la vie actuelle. D'autre part le chrétien du 20<sup>e</sup> siècle ne peut mépriser le langage de la communauté qui l'engendre à la foi et qui le fait communier à une vie dont les ramifications embrassent tout le temps de l'Eglise. On lira à ce sujet les *Conférences de la XXI<sup>e</sup> semaine Saint-Serge*<sup>62</sup>. Plusieurs d'entre elles concernent l'Orient. Ainsi la contribution de C. ANDRONIKOF, « La Dormition de Marie comme type de mort chrétienne » (Marie comme « microcosme ecclésial ») : « A l'exemple de la Dormition, tout office funèbre est une icône de l'Eglise, où la joie l'emporte sur l'affliction, car c'est la Pâque à l'œuvre<sup>63</sup>. » B. Botte examine quelques thèmes parmi « les plus anciennes formules de prière pour les morts » (paradis, repos, lumière, paix... ) ; celles-ci « expriment d'une manière symbolique l'espérance chrétienne<sup>64</sup>. » Autant d'images d'espérance qui constituent le fond même de notre liturgie actuelle. Malheureusement la liturgie des funérailles a pris, en Occident, « des couleurs de plus en plus sombres, jusqu'à en revenir parfois lugubre »<sup>65</sup>.

61. J. POTEL, « Variations terre-à-terre sur l'après-mort et le ciel », *Promesses* (93), 1976, pp. 64-71.

62. *La maladie et la mort du chrétien dans la liturgie*, Conférences Saint-Serge, XXI<sup>e</sup> semaine d'études liturgiques. Paris: 1-4 juillet 1974, Roma: Ed. Liturgiche (coll. « Ephem. Liturgicae », Subsidia), 1975, 467 p. Compte rendu détaillé par Ph. ARIÈS, à venir dans LMD 130, 2<sup>e</sup> trim. 1977.

63. C. ANDRONIKOF, « La Dormition comme type de mort chrétienne », *ibid.*, p. 23.

64. B. BOTTE, « Les plus anciennes formules de prière pour les morts », *ibid.*, p. 96. Cf. aussi A. NOCENT, « La maladie et la mort dans le sacramentaire Gélasién », *ibid.*, pp. 243-260 ; J. NTEDIKA, *L'évocation de l'au-delà dans la prière pour les morts. Etude de patristique et de liturgie latines* (4<sup>e</sup>-7<sup>e</sup> siècles), Louvain/Paris: Béatrice-Nauwelaerts (coll. « Travaux de la Faculté de Théologie de l'Université Lovanium de Kinshasa »), 1971, 287 p.

65. B. BOTTE, *op. cit.*, p. 97. Pensons à l'effroi du *Dies irae* ! Pour l'histoire de la liturgie des défunts, cf. P.-M. GY, « La mort du chrétien », *L'Eglise en prière*, Paris: Desclée, 1965 (3<sup>e</sup> éd. revue et corrigée), pp. 636-648 ; M. RIGHETTI, *Storia liturgica*, t. 2, Milano: Ancora, 1969<sup>3</sup>, ch. XIII ; art. « Bestattung », *R.A.C.*, t. 2, 1952, pp. 194-219 ; H.-R. PHILIPPEAU, « Origine et évolution des rites funéraires », *Le mystère de la mort et sa célébration*, Paris: Cerf (coll. « Lex orandi »), 1956, pp. 186-206 ; C. VOGEL, « L'environnement culturel du défunt durant la période paléochrétienne », *La maladie et la mort du chrétien dans la liturgie* (*op. cit.*, *supra*, pp. 381-413).

Le nouveau Rituel de 1969 a redonné aux funérailles leur caractère pascal ; il se montre aussi plus sobre dans l'utilisation des images et plus proche de la sensibilité moderne ; il présente la mort en fonction des vivants qui participent à la liturgie<sup>66</sup>. Tous les problèmes ne se trouvent pas résolus pour autant.

Dans *Les funérailles, une fête ?*<sup>67</sup>, J. POTEL, tout en soulignant la valeur du rituel, propose de judicieuses réflexions critiques. Par exemple, parmi les catégories de gens énumérées, on a oublié les étrangers émigrés ; et la vie professionnelle reste dans l'ombre. De même le rituel insiste sur la communauté, la famille, les amis du défunt... dans une société qui « secrète une foule de 'morts solitaires' »<sup>68</sup> ! Et que signifie l'expression « communauté chrétienne » dans notre monde indifférent, athée et « mobile » ? En outre, le langage des oraisons n'intègre pas certains thèmes pourtant très actuels : le voyage, les migrations, la ville (le schème de la campagne et du village reste sous-jacent au rituel)... sans parler des thèmes piégés (la gloire de Dieu, le Royaume, la paix). Mais comment trouver une symbolique et un langage aptes à signifier le message chrétien selon les structures mentales contemporaines ?

J.-Th. MAERTENS, dans une étude intéressante<sup>69</sup>, souligne, et il reprend là une thèse de la linguistique moderne, que personne ne crée son propre langage, que nous parlons dans une structure préexistante. Ceci vaut pour le discours liturgique : quand, par exemple, la liturgie utilise le thème du paradis, de quel domaine s'agit-il ? Paradis œdipien, « paradis de l'accomplissement du

66. Cf. une présentation du nouveau Rituel par un de ses artisans : P.-M. GY, « Le nouveau rituel romain des funérailles », LMD 101, 1970, pp. 15-32. Sur les problèmes que pose la mise en œuvre pastorale de ce rituel, cf. R. DAILLE, C. DUCHESNEAU, J. LE DU, J. POUTS, ..., *Célébration chrétienne de la mort*, Lyon: Chalet, 1972, 142 p. [Compte rendu in LMD 116, 1973, pp. 149-150.]

67. J. POTEL, *Les funérailles, une fête ?*, Paris: Cerf (coll. « Rites et Symboles »), 1973, 134 p. Du même auteur, « Redécouvrir la mort aujourd'hui et la vivre », série de 5 articles, *Temps et Paroles* (1), mars 1975, pp. 57-65 ; *ibid.* (2), mai 1975, pp. 49-58 ; *ibid.* (3), juill. 1975, pp. 51-59 ; *ibid.* (4), sept. 1975, pp. 49-57 ; *ibid.* (5), nov. 1975, pp. 49-57.

68. J. POTEL, *Les funérailles...*, p. 57.

69. J.-Th. MAERTENS, « La liturgie de la mort et son langage », *Le Supplément* (108), fév. 1974, pp. 46-92.

désir dans l'identification à l'origine et la suppression de son intenable altérité, ou bien le paradis où l'homme an-historique s'identifie seulement au langage qui le désigne, acceptant une fois pour toutes la mort qui coupe le désir de son objet, faisant son deuil de n'être jamais que fils du langage »<sup>70</sup> ? Le langage liturgique se révèle donc dépendant d'un imaginaire. Bien plus, explique J.-Y. HAMELINE<sup>71</sup>, le rituel funéraire chrétien met en œuvre tout à la fois des données thématiques doctrinales (« salut, résurrection, solidarité avec le Christ ») et des figurations religieuses (« ciel, enfer, vie et mort éternelles, jugement, passage, 'demeure dans les cieux' ») qui pourront être appropriées « par les sujets dans un registre à prédominance imaginaire. » D'où le risque « d'un masquage et un évitement du principe de réalité, favorisant le renforcement d'un monde-du sujet irréel et fantastique et le plus souvent marqué d'une grande ambivalence<sup>72</sup>. »

La pratique rituelle des funérailles pose donc de multiples problèmes<sup>73</sup> ; mais, pour reprendre une idée de J. Potel, ils ne sont pas dissociables de la conception que l'on se fait de Dieu et de l'homme. Nous citons enfin quelques lignes de G. BARDEN, extraites d'un article qui nous a paru profond et original<sup>74</sup> :

Les rites « constituent aussi un mode de connaissance. Les rites expriment la façon dont la communauté comprend la mort, mais, parce qu'ils aspirent à une dimension ontologique, leur signification dépasse le sens concret que leur donnent ceux qui y participent et ces derniers peuvent augmenter leurs connaissances en réfléchissant à ces rites... lorsqu'on parle de réfléchir à la mort, on veut dire réfléchir

70. *Ibid.*, pp. 79-80. Cf. A. VERGOTE, *Interprétation du langage religieux*, Paris: Seuil, 1974, pp. 23-57 (« Passion de l'origine et quête de l'originaire ») ; les pages écrites par J. LE DU, in : J. LE DU, A. DELZANT, H. BOURGEOIS, *Dire le salut, sauver le langage*, Lyon: Chalet, 1974.

71. J.-Y. HAMELINE, « Quelques incidences psychologiques de la scène rituelle des funérailles », LMD 101, 1970, pp. 90-96.

72. *Ibid.*, pp. 95-96.

73. A propos des rites funéraires dans d'autres confessions, cf. dans *Arch. Sc. soc. des Rel.* (39), 1975, F. RAPHAËL, « La Représentation de la mort chez les Juifs d'Alsace », pp. 101-117 ; F. ANDRIEUX, « L'image de la mort dans les liturgies des Eglises protestantes », pp. 119-126 ; J.-P. WILLAIME, « 'Dieu a rappelé à lui...' : exclusion de la mort et 'mort protestante' dans la société d'aujourd'hui », pp. 127-138.

74. G. BARDEN, « Etude de la représentation rituelle de la mort », *Concilium* (94), avril 1974, pp. 55-63.

à la conception rituelle de la mort ». Les rites ne sont pas faits uniquement pour qu'on y participe, mais aussi « pour qu'on les contemple et pour qu'on y réfléchisse ».



L'historien nous montre que l'Eglise posttridentine a su trouver (et imposer) un langage et une pastorale de la mort adaptés aux mentalités et aux circonstances. Il faut dire cependant qu'entre le Moyen Age et l'époque baroque, la césure ne peut se comparer à la révolution culturelle du 20<sup>e</sup> siècle. A moins que nous ne soyons en train de découvrir, aujourd'hui seulement, toutes les virtualités de celle-là... L'anthropologie des sciences humaines propose, quant à elle, le détour à travers le paradis perdu des sociétés traditionnelles ; archéologie qui nous révèle l'angoisse de l'homme moderne, isolé de sa « primitivité » symbolique, isolé aussi de l'échange entre l'individu et la communauté. Mais l'expérience de la solitude ne contient-elle pas le chemin d'une découverte vraie de la mort comme le démontre tout un courant de pensée ? Un chemin qui semble toutefois ne conduire nulle part. Le discours chrétien participe, lui aussi, de ce monde qui craint de regarder la mort ou qui plutôt, pressentant l'impossible issue d'un face à face, ne peut que s'en détourner. Faut-il larguer des images qui paraissent désuètes ou bien les conserver ? Dans les deux cas, nous risquons d'occulter le message. Et, tandis que nous voilà au supplice, des hommes meurent quêtant une assistance fraternelle.

Une des tâches de la communauté ecclésiale serait de donner au symbolique tous ses droits. Ce travail dépasse et englobe la simple problématique de la ritualisation ; c'est-à-dire le sens immédiat que pourrait avoir tel ou tel rite, le sens que voulaient lui donner ses inventeurs ou celui que saisissent les participants (voir G. Barden). Le sens « réel » demeure toujours Présent et toujours Autre ; il ne dépend pas de ce que tel agent particulier y trouve ou veut y mettre (une notion bien classique !). Nous ne maîtrisons jamais le symbolique, le sacramentel ; nous ne pouvons que « jouer-avec », jeu qui rejoint l'Origine, le Verbe, jeu de la Sagesse devant Yahvé.

Jean-Claude CRIVELLI