

Pratiques autour de la mort, enjeux œcuméniques

desclée
de
brouwer



Sous la direction de
Jacques-Noël Pérès



INSTITUT
CATHOLIQUE
DE PARIS

Théologie à l'Université

Pratiques autour de la mort, enjeux œcuméniques

Sous la direction de
Jacques-Noël Pérès

Pratiques autour de la mort, enjeux œcuméniques

Avec les contributions de

Patrick BAUDRY, Gilles BERCEVILLE,
Martin BOUREL DE LA RONCIÈRE, Marianne CARBONNIER-
BURKARD,
Frédéric CHAVEL, Christophe DELAIGUE,
Flemming FLEINERT-JENSEN, Bruno GAUDELET, Isaia GAZZOLA,
Job GETCHA, Dominique HERNANDEZ, Bernard KLASSEN,
Isabelle LECOINTE, Raphaël PICON, Thomas RÖMER, Jean
RUELLAN,
Serge SOLLOGOUB, Laurent VILLEMIN

Desclée de Brouwer

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

en série”, susceptible d’en atténuer ou d’en amortir le choc. »

6. Voir Louis-Vincent THOMAS, « Le pluralisme cohérent de la notion de personne en Afrique noire traditionnelle », in *La notion de personne en Afrique noire*, colloque international du CNRS, n° 544, Paris, 1971, republié dans *Prétentaine*, « Anthropologie de l’ailleurs. Présence de Louis-Vincent Thomas », IRSA, Montpellier, n° 7/8, octobre 1997, p. 111-136.

7. Voir Louis-Vincent THOMAS, *Rites de mort*, Paris, Fayard, 1985.

8. Denis VASSE, *Un parmi d’autres*, Paris, Seuil, 1978.

Évolution des pratiques funéraires

La mort aujourd'hui

Jean Ruellan

Que dire de la mort aujourd'hui ? Qu'elle est partout, dans les médias, les arts ? Que la peur et la curiosité qu'elle provoque sont des sources d'inspiration inépuisables pour les humains que nous sommes ? Certes, mais qu'en est-il de la mort concrète, de celle qui nous touche de près, au détour de la vie normale ? Celle, quotidienne, que vivent les soignants, les associations, les représentants des cultes et les professionnels des services funéraires ? Est-elle représentée, analysée, montrée voire sublimée ? Pas vraiment, pas encore... Parce qu'elle est indicible, la mort réelle n'inspire guère. Cette ennemie héréditaire a besoin d'être magnifiée pour exister dans les représentations collectives, pour intéresser ailleurs que dans le domaine de l'exceptionnel, de la mort spectacle.

Mort et espérance de vie

En termes concrets, poser des chiffres sur la mort aujourd'hui en France, c'est parler d'espérance de vie. Elle est actuellement de soixante-dix-sept ans pour les hommes et de quatre-vingt-quatre ans pour les femmes ; ce qui fait des Français les champions d'Europe en la matière. La tendance est par ailleurs encore à la hausse. Ainsi ce facteur sociologique, l'allongement de la durée de vie, a-t-il bien évidemment une influence sur l'approche globale de la mort. Très souvent, mort et grand âge, voire mort et dégénérescence sont associés dans l'imagerie collective. La mort

concrète est la mort âgée, en quelque sorte une forme de mort attendue, si ce n'est par la personne, du moins éventuellement par sa famille. Mais le phénomène sociologique le plus important en rapport avec la mort est sans conteste l'évolution du mode de vie. Avec des familles éclatées, nucléaires, recomposées, la cohabitation intergénérationnelle est devenue l'exception qui infirme la règle générale de vie qui prévaut désormais, à savoir le clivage par tranche d'âge, la vie de groupe selon les stades de la vie, normativement imposée par les représentations médiatiques. Le grand âge, le moins reconnu dans notre société, est le moins susceptible d'échapper à ce diktat.

La mortalité va augmenter

Quelques chiffres encore. Mettons de côté le nombre de décès en 2003 et 2004, marqués d'une part par la canicule et, d'autre part, par la baisse très nette mais également logique de l'année suivante. En considérant les choses depuis 1975, la mortalité observée ces dernières années apparaît en retrait, évoluant dans des niveaux historiquement bas. Plus précisément, au cours de la décennie 1975-1985, il y avait à peu près 550 000 décès par an en France. Au cours de la décennie suivante, la moyenne a chuté à 530 000. Les constats semblent se maintenir, durant la période 1995-2005, en dessous des 532 000 décès. Aujourd'hui, la moyenne des décès se situe autour des 540 000 décès annuels. Cependant, la tendance ne va pas pour autant se poursuivre. À immigration constante, on attend en France 600 000 décès annuels dans un futur désormais très proche, 2020. Cette augmentation du nombre de décès, prévisible et liée évidemment

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

elles vide de sens. Avec le développement sans cesse croissant des cérémonies civiles pour les obsèques, la nécessité de développer l'accompagnement est devenue impérieuse. Souvent sans expérience et sans repère, les familles attendent de plus en plus d'aide des professionnels du funéraire, non seulement dans le domaine matériel mais également en matière de contenu des cérémonies. D'autant que, tous les professionnels des services funéraires le savent, des obsèques durant lesquelles les proches ont eu la possibilité d'exprimer leurs sentiments sont une source d'apaisement et permettent d'entamer le parcours du deuil dans des conditions plus favorables. En rendant à l'être cher que l'on a perdu un hommage qui lui ressemble, on l'accompagne jusqu'au bout du chemin.

En outre, la proportion des cérémonies civiles est plus importante lorsque la crémation est retenue comme mode de sépulture. Il n'en demeure pas moins que, pour 72 % des Français, il est important que la crémation soit accompagnée par une cérémonie, qu'elle soit religieuse ou civile. Ainsi, le développement exponentiel de la crémation, qui totalise en 2009 près de 30 % des obsèques, ne contredit pas l'importance de l'hommage. Après des décennies de privatisation des obsèques et de supputations concernant la fin des cérémonies, les nouveaux développements montrent qu'au contraire les familles sont en attente de nouvelles formes d'hommage, mais aspirent toujours à un contenu, si nouveau et si différent soit-il.

De nouvelles possibilités pour le lieu de cérémonie

Pendant la préparation des obsèques, la famille et l'opérateur funéraire déterminent avant tout un lieu. Celui-ci peut désormais

s'inscrire en dehors des circuits historiques. On citera bien sûr les salles omnicultes ou les salles de cérémonies, très présentes dans les funérariums et obligatoires dans les crématoriums. Ainsi il apparaît que les Français font désormais des choix différents, tels que le crématorium (28 %), le domicile (14 %), le funérarium (11 %), qui talonnent le lieu de culte, sélectionné dans 38 % des cas⁵.

Parfois, et surtout en cas de drame collectif, le lieu de l'hommage est choisi en fonction de ses dimensions symboliques et pratiques. On pensera ainsi à la municipalité de Nanterre, frappée par un tueur en plein conseil municipal et qui rend hommage aux siens dans un stade. De même, le drame de L'Hay-les-Roses, au cours duquel périrent dix-huit personnes à la suite d'un feu mis intentionnellement aux boîtes aux lettres d'un immeuble, a donné lieu à une cérémonie multiconfessionnelle organisée dans le gymnase de la ville, où trois mille personnes se sont rassemblées. La dimension symbolique était ici d'autant plus forte qu'aucun corps n'était présent. Ce lieu collectif, auquel on avait pris soin d'ôter tout aspect festif, a permis de libérer les émotions.

Bâtir et conduire une cérémonie, un enjeu majeur pour les professionnels

L'opérateur funéraire donne généralement un canevas, un schéma, et la famille compose autour sa partition, parfois en partant d'une feuille blanche si elle le souhaite. Loin des contraintes rassurantes des rituels séculaires, toutes les innovations sont permises, pour peu qu'elles revêtent un sens pour les participants. On peut par exemple inviter les familles à

noter ce que le défunt aimait, n'aimait pas, son caractère, des anecdotes, les envies des proches... On a souvent assez de matière ensuite pour construire l'hommage personnalisé. Cependant, une question majeure d'organisation se pose généralement : la présidence de la cérémonie. À qui s'adresser pour conduire les obsèques ? Faire le choix d'un membre de la famille peut s'avérer périlleux pour le bon déroulement de la cérémonie. En effet, il convient non seulement d'aimer parler en public et de posséder autorité naturelle et prestance, mais également et surtout, il ne faut pas être touché par le décès au point de ne pas être en mesure de contenir ses émotions. Souvent donc, les services funéraires sont sollicités pour cette mission. Il serait pourtant intéressant de montrer combien ce rôle est différent de l'ordonnancement d'une cérémonie.

Le maître de cérémonie est bien sûr là pour guider, expliquer, séquencer et diriger le convoi. Mais le président d'une cérémonie va au-delà de ce rôle, en guidant l'assistance et en participant lui-même aux gestes d'hommage.

Diversité des contenus et des gestes d'hommage

Quelques temps forts de la cérémonie seront souvent présents comme l'accueil, l'évocation du défunt, l'hommage, les références de la famille et des amis, le geste de séparation et le temps de mémoire. Ces étapes, ponctuées de musiques, choisies en fonction des goûts du défunt ou en hommage à celui-ci, de textes écrits ou choisis pour l'occasion, peuvent être encore renforcées par la présence d'objets, symboles de la personnalité du défunt et des liens qui l'unissaient aux participants. Les fleurs, disposées avant la cérémonie ou placées par chaque

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

Alors que les sociétés de type traditionnel sont en effet structurées par la religion (également traditionnelle) qui sacralise le pouvoir, la morale, l'ordre établi, et la vision du monde, la société moderne désacralise au contraire ses structures et sa vision du monde, et c'est au politico-juridique qu'elle donne le mandat de gérer la société et d'en réglementer les structures. L'avènement de cette « modernité culturelle » est allé de pair en Europe avec les progrès d'une vision du monde scientifique, démythologisée, désenchantée, fruit de l'avancée des sciences de la nature et du rationalisme des Lumières. Cette approche de la modernité n'est évidemment pas un scoop, elle est désormais un lieu commun de la philosophie et des sciences humaines. Marcel Gauchet en est aujourd'hui le grand théoricien.

La modernité est donc l'avènement d'une mutation culturelle inédite. On peut regretter cet avènement. On peut, et même on doit, en souligner les défauts, les erreurs, les béances, les apories... Mais la modernité est notre culture ! Elle ne se réduit pas aux idéologies qui s'en sont réclamées et qui l'ont portée. Elle consiste en des valeurs et des principes tels que l'autonomie du sujet, la liberté de conscience, la démocratie, l'affirmation du droit des individus et des sociétés, la laïcité et la rationalité scientifique, et donc critique, pour l'établissement des connaissances et l'aperception du réel. Valeurs et principes qui, évidemment, sont loin d'être dépassés aujourd'hui et dont l'inscription dans les consciences, dans les institutions et les disciplines universitaires, quelles qu'elles soient, indique, que bien loin d'être entrés depuis la fin des grandes idéologies en « postmodernité » – au sens d'une « après-modernité » chronologique –, nous sommes bien plutôt entrés dans l'ère de l'ultra- ou de l'hypermodernité. La postmodernité n'apparaît ainsi, nullement, comme le dépassement des valeurs et des

principes de la modernité, mais bien davantage comme une explication critique de la modernité avec elle-même, une explication critique qui applique à la modernité même ses propres principes de scientificité et de mise à distance critique. La postmodernité n'est pas un « venir après » dans l'ordre chronologique, mais bien plutôt une explication critique de la modernité avec elle-même. *Le « post » de la postmodernité*, explique le théologien Pierre Gisel, ressortit, dès lors, à la fonction critique inhérente à la modernité et peut s'entendre comme « métamodernité² ».

Petits rappels sur les bouleversements herméneutiques des théologies chrétiennes au sein de la modernité

Avec Marcel Gauchet nous pouvons reconnaître que, si la religion chrétienne portait bien en elle-même le principe de la « fin de la religion », c'est effectivement à son corps défendant qu'elle est devenue « la religion de la fin de la religion ». C'est en effet, d'abord, l'hostilité et l'agressivité à l'égard d'une modernité, certes dominée par un rationalisme imbu de lui-même, qui prédomina dans les milieux chrétiens de l'après-Révolution française. Les théologies chrétiennes se sont cependant peu à peu laissées féconder par l'esprit scientifique de la modernité et ont progressivement adapté et repositionné leurs discours en intégrant les savoirs modernes et les méthodes d'analyses inspirées par l'esprit scientifique.

La modernité a commencé à influencer par ailleurs les cercles érudits du protestantisme dès le siècle des Lumières. Progressivement, plusieurs théologiens s'engagèrent dans une

relecture « critique » de la Bible capable de distinguer entre ses différents genres littéraires, de restituer ses contextes de production, ou encore de reconstituer l'histoire des Hébreux ou de l'Église primitive. Chemin faisant, les théologiens luthériens et réformés prirent conscience que les interprétations dogmatiques traditionnelles ne respectaient pas toujours les intentions propres des récits bibliques ou les contextes historiques dans lesquels ils avaient été donnés. Le temps où la théologie pouvait se passer d'une exégèse de rigueur scientifique était révolu. Une seconde « Réforme » était en marche, celle d'une nouvelle lecture de la Bible et du monde, et partant d'un renouvellement des concepts de l'inspiration de l'Écriture et de la Révélation.

Côté catholique, bien que de brillants esprits emboîtèrent le pas à leurs collègues protestants, l'antimodernisme, puis la crise dite « moderniste » ralentirent certainement le processus d'inculturation de la théologie dans la modernité. Il fallut, en effet, attendre l'encyclique *Divino afflante spiritu* de Pie XII., en 1943, pour que la nécessité d'une interprétation scientifique de la Bible, faisant un bon usage de la méthode historico-critique, soit reconnue et légitimée au plus haut niveau de l'Église catholique³. La suite, on la connaît ; le concile Vatican II reprit dans la constitution dogmatique sur la Révélation divine, *Dei Verbum*, les recommandations de Pie XII, et ce pour le plus grand profit de l'exégèse catholique, qui ne devint pas moins experte que l'exégèse protestante en matière de scientificité et de modernité. Or, c'est d'abord conséquemment aux bouleversements de la modernité en matière d'exégèse, que la question « herméneutique » a commencé à se reposer au sein des Églises chrétiennes du XX^e siècle.

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

liste mésopotamienne des rois, qui date du II^e millénaire, on énumère des rois d'avant le déluge (tous des personnages mythiques ayant des durées de règne incroyables), et des rois d'après le déluge (une répartition comparable se trouve dans les listes généalogiques du livre de la Genèse). Dans cette liste, Gilgamesh apparaît comme cinquième roi d'après le déluge. Il est présenté comme roi d'Uruk, ce qu'il est également dans l'épopée. Ses prédécesseurs sont Lugalbanda (qui dans l'épopée est d'autre part présenté comme étant son père) et Dumuzi (Tammuz en akkadien). Ces rois figurent dans un autre catalogue comme des divinités. Ainsi la figure de Gilgamesh se situe entre le monde des humains et le monde des divins.

Le nom de Gilgamesh peut se traduire par « l'ancêtre est un héros/un jeune homme » ; sans doute le porteur de ce nom fut-il l'auteur d'exploits qui ont conduit à faire de lui une figure de héros légendaire. Le thème principal de l'épopée se trouve sans doute dans la réflexion sur la mort, regardée comme étant le destin inéluctable de l'homme. Après des exploits qu'il mène avec son ami Enkidu, son *alter ego*, Gilgamesh repousse une avance de la déesse Ishtar, et les deux amis entrent en conflit avec les dieux. Pour punir Gilgamesh, les dieux font mourir Enkidu. Après la mort d'Enkidu, Gilgamesh se découvre mortel. La mort de l'ami, la disparition définitive de l'être aimé, représente en quelque sorte le stade le plus poussé de la prise de conscience par l'homme de son destin.

Gilgamesh se met alors en quête d'un remède contre la mort. Il rencontre la déesse Siduri (qui est peut-être identique à Ishtar) et ensuite Utnapishti et sa femme, seul couple humain immortel. Ces interlocuteurs lui donnent la même réponse : « Quand les dieux ont créé les hommes, c'est la mort qu'ils ont réservée à l'humanité ; la vie ils l'ont retenue pour eux entre leurs

mains¹⁸. » Dans la suite de l'épopée, au moment où il pense avoir peut-être trouvé un remède contre la mort, celui-ci est volé par un serpent. Gilgamesh doit alors accepter la mort comme étant le destin de l'homme.

La position qu'adopte l'épopée de Gilgamesh face à la mort est assez comparable au récit dit de la chute en Gn 3, où apparaît également le serpent dans le rôle de l'agent provocateur. À l'origine de l'interdit divin se trouve en effet une question de vie et de mort. En Gn 2,17, Yahvé Dieu dit au couple humain : « Tu ne mangeras pas de l'arbre de la connaissance du bien et du mal, car le jour où tu en mangeras tu mourras. » Face à cet interdit, le serpent riposte : « Pas du tout ! Vous ne mourrez pas ! Dieu le sait : le jour où vous en mangerez, vos yeux s'ouvriront et vous serez comme des dieux » (Gn 3,4-5). En fin de compte, la sanction divine à la suite de la transgression se situe entre ces deux affirmations. L'homme et la femme ne meurent pas immédiatement, mais la mort devient dorénavant le destin inéluctable de l'humanité : « Yahvé Dieu dit : “Voici que l'homme est devenu comme l'un de nous par la connaissance du bonheur et du malheur. Maintenant, qu'il ne tende pas la main pour prendre aussi de l'arbre de vie, en manger et vivre à jamais !” » (Gn 3,22). Dans l'Israël ancien, la mort est le destin inéluctable de l'homme, ce qui le différencie du monde divin. « C'est à la sueur de ton visage que tu mangeras du pain, jusqu'à ce que tu retournes à la terre, puisque c'est d'elle que tu as été pris ; car tu es poussière et tu retourneras à la poussière » (Gn 3,19). Le récit de Gn 3, qui n'est pas forcément un conte pessimiste¹, insiste sur le fait que la mort fait partie de la condition humaine, que c'est justement la mort qui distingue l'homme de Dieu (une conception comparable se trouve dans le Ps 90,7-9, où la mortalité de l'homme est mise en relation avec

la colère ou le jugement de Dieu). Le texte est donc un récit d'origine qui explique comment la souffrance et la mort sont arrivées dans la création, même si, malgré la sanction, la vie reste possible. Au moment de la sortie du jardin la femme reçoit un nouveau nom, Ève – *hawwa* : la vivante. Elle pourra donner naissance à d'autres humains ; la mort individuelle est ainsi dépassée par les générations à venir qui perpétuent la race humaine malgré la réalité de la mort.

Dépasser la mort par la descendance

Dans l'Israël ancien comme dans les pays voisins, la mort était donc considérée comme mettant fin à l'existence humaine. Une mort à la fin d'une vie bien remplie était alors comprise comme signe de la grâce divine, comme en atteste l'expression « mourir vieux et rassasié de jours » (Gn 25,8 : « Abraham expira et mourut après une heureuse vieillesse, âgé et rempli de jours. Il fut rassemblé à son peuple. Isaac et Ismaël ses fils l'enterrèrent dans la caverne de Makpéla »). Une mort prématurée est en revanche comprise comme un malheur extrême, voire comme une sanction divine (Lm 5,21).

La seule possibilité pour l'homme d'accéder à la pérennité consiste à avoir une descendance, et surtout des fils dans lesquels il continue en un certain sens à vivre. La naissance du premier fils est donc l'occasion d'une joie extrême ; à l'inverse, mourir sans laisser de fils est un grand déshonneur, voire la marque d'une réprobation divine. La stérilité est par conséquent une des plus grandes hantises de l'homme du Proche-Orient ancien, comme le montrent notamment les récits d'Abraham et de Jacob en Gn 12-36 (de façon curieuse, on part inévitablement

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

La Bible hébraïque atteste le désir de garder le contact avec les morts (comme dans les cultures voisines), faisant cependant apparaître une évolution dans les rapports avec les défunts : l'affirmation de l'unicité de Yahvé mène à une critique et à un rejet de la nécromancie et de la divinisation des ancêtres (Dt 18). La critique est plus discrète quant aux tombeaux : ils gardent leur importance comme « lieu de souvenir » et peut-être aussi de revendication territoriale.

La Bible reconnaît et souligne le fait que le deuil est nécessaire et qu'il doit être ritualisé comme la naissance.

Cependant, le deuil ne doit pas (plus) s'accompagner des rites qui font des vivants de pseudo-morts. La mort est alors gérée dans la confession en Yahvé qui « fait mourir et il fait vivre, il fait descendre au séjour des morts et il en fait remonter » (1 S 2,6).

14. Jan ASSMANN, « Tod und Kultur », in Rainer-M. E. JACOBI, Peter C. CLAUSSEN et Peter WOLF (éds), *Die Wahrheit der Begegnung : anthropologische Perspektiven der Neurologie. Festschrift für Dieter Janz* (Beiträge zur medizinischen Anthropologie), Würzburg, Königshausen und Neumann, 2001, p. 399-416, 405 : « Der Tod oder, besser, das Wissen um unsere Sterblichkeit ist ein Kultur-Generator ersten Ranges. »

15. L'expression « Bible hébraïque » est préférable à celle d'« Ancien Testament » et cela pour plusieurs raisons. Rappelons seulement que le terme d'Ancien Testament n'est pas univoque car il renvoie à des réalités et des collections de livres différentes dans les Églises catholique, protestantes ou orthodoxes.

16. Il existe de nombreuses publications à ce sujet.

Mentionnons en français : Adolphe LODS, *La croyance à la vie future et le culte des morts dans l'Antiquité israélite* (2 vol.), Paris, Fischbacher, 1906 ; Robert MARTIN-ACHARD, *De la mort à la résurrection d'après l'Ancien Testament* (Bibliothèque théologique), Neuchâtel/Paris, Delachaux et Niestlé, 1956 ; Thomas RÖMER, « La mort et les morts dans le Proche-Orient ancien et dans la Bible hébraïque », *ETR* 80, 2005, p. 347-358 ; Hélène NUTKOWICZ, *L'homme face à la mort au royaume de Juda : rites, pratiques et représentations* (Patrimoines. Judaïsme), Paris, Cerf, 2006 ; Jean-Daniel MACCHI, « Perspectives sur l'au-delà et sur la mort dans le monde judéo-israélite ancien », *BCPE(G)* 62, 2010, p. 5-30 ; Christophe NIHAN, « Les origines de la croyance en la résurrection des morts dans le judaïsme du second temple », *BCPE(G)* 62, 2010, p. 31-52.

17. Cela ne signifie pas que certains dieux ne puissent mourir. À Ougarit, Baal meurt chaque année pour ressusciter à la saison des pluies. Dans les épopées Enuma Elish et Athrahasis, des dieux inférieurs, sont mis à mort et leur sang permet la création des hommes.

18. Raymond-Jacques TOURNAY et Aaron SHAFFER, *L'épopée de Gilgamesh* (Littératures anciennes du Proche-Orient 15), Paris, Cerf, 1998, tablette X, version ninivite ; p. 203, 216.

1. Sur le plan anthropologique et théologique, la transgression de l'homme est une nécessité ontologique. Pour plus de détails voir Philippe BORGEAUD et Thomas RÖMER, « Mythologie de la Méditerranée et du Proche-Orient : regards croisés sur l'origine de l'humanité », in Philippe BORGEAUD et Francesca PRESCENDI (éds), *Religions antiques. Une introduction comparée*, Genève, Labor et Fides, 2008, p. 121-148.

2. Ce catalogue y est répété encore trois fois.

3. Nicholas J. TROMP, *Primitive Conceptions of Death and the Netherworld in the Old Testament*, Rome, Pontificio Istituto biblico, 1969, p. 21-23 ; à consulter aussi pour la suite.

4. André CAQUOT, Jean-Michel de TARRAGON et Jesús-Luis CUNCHILLOS, *Textes ougaritiques. II. Textes religieux et rituels. Correspondance* (LAPO), Paris, Cerf, 1989, p. 103-110.

5. Thomas RÖMER, « Jugement et salut en *Ésaïe* 28 », *Positions luthériennes* 43, 1995, p. 55-62.

6. Pour le problème de l'historicité de la réforme de Josias, voir l'argumentation équilibrée de Chrostof UEHLINGER, « Was there a Cult Reform under King Josiah ? The Case for a Well-Founded Minimum », in Lester L. GRABBE (éd.), *Good Kings and Bad Kings. The Kingdom of Judah in the Seventh Century B.C.E.* (LHB/OTS 393), London/New York, T & T Clark/Continuum, 2005, p. 279-316.

7. Selon l'excavateur Barkay, ces amulettes dateraient du VII^e siècle, Gabriel BARKAY et al., « The Challenges of Ketef Hinnom. Using Advanced Technologies to Reclaim the Earliest Biblical Texts and their Context », *Near Eastern Archeology* 66, 2003, p. 162-171 ; mais cette datation n'est pas généralement acceptée : Angelika BERLEJUNG, « Ein Programm fürs Leben. Theologisches Wort und anthropologischer Ort der Silberamulette von Ketef Hinnom », *ZAW* 120, 2008, p. 204-230, pense au V^e siècle ; la datation de Ferdinand DEXINGER, « Die Funde von Gehinnom », *BiLi* 59, 1986, p. 259-261 à l'époque hellénistique semble peu plausible.

8. Ernst KUTSCH, « "Trauerbräuche" und "Selbstminderungsriten" im Alten Testament (1965) », in Ludwig SCHMIDT et Karl EBERLEIN (éds), *Kleine Schriften zum Alten Testament. Ernst Kutsch zum 65. Geburtstag* (BZAW

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

Quelques mots d'introduction tout d'abord

La liturgie des funérailles reste, comme dans la tradition, une liturgie stationale qui se déroule en plusieurs lieux et s'étale sur plusieurs jours. Il y a généralement : un temps de prière, plutôt informel, à la maison ou au salon funéraire ; un temps de prière au moment où on ferme le cercueil. C'est un moment toujours douloureux ; un temps de célébration à l'église avec les proches et la communauté chrétienne ; enfin un temps au cimetière, précédé peut-être d'un temps de prière au crématorium.

Eu égard à ces différents temps, le Rituel des funérailles se compose de plusieurs livres :

- La célébration des obsèques. Rituel des funérailles I, qui sert pour une célébration à l'église.
- Prières pour les défunts à la maison et au cimetière. Rituel II.

Il existe aussi un lectionnaire pour la liturgie des défunts : recueil de tous les textes bibliques qui sont proposés pour la célébration des funérailles.

Ces livres liturgiques présentent deux insuffisances. D'abord, on trouve peu de modèles de célébrations pour le temps qui précède la célébration à l'église (à la maison, au salon funéraire) et pour le temps qui suit (au cimetière et surtout au crématorium). D'autre part, on constate un vide cérémoniel autour de certains cas particuliers : funérailles d'enfants non baptisés, célébrations en présence de l'urne ou célébrations au crématorium.

Le Saint-Siège a décidé la révision du Rituel des funérailles, mais pour le moment, le projet est à l'étude. En attendant, devant l'urgence, l'Association épiscopale liturgique pour les

pays francophones (AELF) a travaillé à un projet et a édité, depuis septembre 2008, un guide pastoral intitulé *Dans l'espérance chrétienne. Célébrations pour les défunts*¹⁰. Ce n'est pas un rituel, mais un guide pastoral qui propose diverses façons de célébrer adaptées aux évolutions des dernières décennies.

Première lecture du Rituel des funérailles

Cette lecture, notons-le, pourrait être menée de la même manière à partir du guide pastoral. Lorsque les Pères du concile Vatican II ont décidé la réforme liturgique et la révision des rituels, ils ont souhaité que la liturgie des funérailles « exprime de façon évidente le caractère pascal de la mort chrétienne » (SC81). C'est pourquoi le rituel commence par cette affirmation théologique fondamentale : « C'est le mystère pascal du Christ que l'Église célèbre avec foi dans les funérailles de ses enfants » (n° 1).

Quelle est la signification de cette affirmation ?

Célébrer le mystère pascal du Christ, c'est célébrer le passage du Christ, le passage de la mort à la vie, la victoire sur la mort. Cela veut dire qu'on ne célèbre pas d'abord le défunt, ni la famille, mais la mort et la résurrection du Christ. On peut donc, et c'est une première manière d'aborder le rituel, procéder à l'inventaire de toutes les prières qui sont des confessions de foi au Christ mort et ressuscité : par exemple, la prière d'ouverture, au n° 85 : « Dieu notre Père, toi seul peux vaincre la mort et donner la vie qui ne meurt plus » ; ou des prières qui demandent l'espérance et la foi en cette victoire sur la mort : « Seigneur Jésus ; [...], tu es venu vivre et mourir en ce monde,

pour que l'homme ait la vie avec toi. Ouvre nos cœurs à cette espérance » (RF 67).

Les gestes et les symboles ont également pour fonction d'exprimer le mystère pascal. Ainsi, au début de la cérémonie, on observe que le corps du défunt est accueilli sur le seuil de l'église lorsque les lieux le permettent. Pensez à toutes les célébrations qui commencent sur le seuil : jour du baptême où l'on franchit le seuil pour la première fois, fête des Rameaux, célébration du mariage... et pour la dernière fois, jour des funérailles. À chaque fois, il s'agit de passer de la mort à la vie avec le Christ. Le cercueil est alors porté en procession et traverse la nef jusqu'à un autre seuil, qui est l'autel. Le cierge pascal, allumé bien avant la célébration, symbolise aussi le Christ ressuscité qui attend le défunt comme on attend un ami. Ce déplacement « de seuil en seuil » est significatif : le corps du défunt effectue déjà un passage symbolique vers le Christ, et l'assemblée avec lui.

Puis, lentement, dans le silence, quelqu'un s'avance, allume un cierge au cierge pascal pour communiquer de sa flamme aux autres cierges et veilleuses placés autour du corps. La lumière du Christ ressuscité est communiquée au défunt, tout comme elle lui a été transmise le jour de son baptême. Ce qui veut dire que l'heure est venue de la rencontre avec le Seigneur. Le geste de la lumière est un geste profondément baptismal, une expression du mystère pascal qui façonne celui qui pose le geste et, à travers lui, l'assemblée qui s'y associe.

Cela conduit à poser une autre question : comment l'assemblée, comment les endeuillés participent-ils au mystère pascal ?

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.



Le retable de toutes les âmes²⁰

Sur le côté des jours ouvrables : *la légende du sacristain et de la messe des esprits.*

Panneau gauche : le sacristain, attiré par la lumière, entre la nuit dans l'église.

Panneau droit : il est témoin d'une messe pour les morts en présence des morts : trois prêtres célèbrent la messe en même temps, chacun devant son autel ; des squelettes sont sortis des caveaux (une pierre est soulevée par un bras, enserré par un serpent et prolongé par la main qui agrippe le sacristain) ; dans l'église : un catafalque et un bénitier ; des oboles ont été déposées par les morts sur l'autel du fond ; tout en haut, des anges s'envolent au ciel avec les âmes délivrées ; sur le côté gauche, hors de l'église, une béguine prie avec un chapelet

devant les crânes d'un ossuaire (« *Seelenkarker* » : prison des morts, ou purgatoire).

L'histoire en image met en valeur les prières (comptabilisées) et les messes (tarifées) pour délivrer les âmes du purgatoire.

Sur le côté des jours fériés : *La légende du prince Eusèbe de Sardaigne*. Ce prince avait consacré aux morts le dixième de ses revenus pour des messes et aumônes pour les âmes du purgatoire ; quand son ennemi, le prince Ostorg de Sicile, tenta de s'emparer de cet argent, l'armée des morts vint assister Eusèbe et fit reculer le prédateur. L'histoire illustre le thème de la gratitude des âmes du purgatoire.

Le retable avait été offert par un ancien chancelier municipal de Berne, Thüring Fricker (1429-1519), âgé de soixante-quinze ans, pour la chapellenie qu'il venait de fonder en 1505 : cinq messes par semaine devaient être dites, à perpétuité, devant son autel, par un chapelain attitré, pour le salut des âmes de toute la ville. Habituellement, les messes fondées par des particuliers, souvent par testament, étaient destinées au donateur ou à sa famille. Mais Fricker n'avait pas besoin de spécifier le salut de son âme : tel le prince Eusèbe de Sardaigne, il pouvait compter sur la gratitude des âmes du purgatoire, pour les offrandes apportées à l'autel par les fidèles bernois (comme les morts sur le retable), permettant la multiplication des messes¹.

Ce retable du début du XVI^e siècle témoigne des pratiques traditionnelles de « suffrages pour les morts » autrement dit des aides aux âmes des « ni tout bons » – qui vont droit au ciel – « ni tout mauvais » – qui vont droit en enfer. Des pratiques en expansion constante tout au long d'un millénaire de chrétienté en Occident : d'Augustin à Grégoire le Grand, promoteur des

messes pour les morts (V^e-VI^e siècle), non seulement aux funérailles, mais aussi selon un cycle étendu : troisième, septième, trentième jour après la mort, anniversaires ; puis à Cluny devenu aux alentours de l'an mil l'ordre spécialisé dans l'aide aux défunts, multipliant les « messes privées » pour le repos des âmes, contre dons et legs. De là, autour de 1200, la « naissance du purgatoire » comme lieu d'un au-delà pénitentiel proche de l'enfer, poussé par les nouveaux ordres mendiants, devenus les spécialistes de la pénitence et de la mort². Et de là en retour une croissance sans précédent des demandes de suffrages des fidèles vivants, en particulier des messes, destinées à abrégé le temps du purgatoire³. Du milieu du XIV^e siècle au début du XVI^e siècle, c'est le temps des « multiplications flamboyantes », sur fond d'obsession de la mort : dans les testaments, les demandes de messes se font par milliers ; toute une « comptabilité de l'au-delà » est en place, aux mains du clergé, qui en tire une part plus ou moins importante de ses ressources, et assure les échanges entre les vivants et les morts⁴.

Laissons provisoirement le retable de Berne, image du monde d'avant la « réformation » de la mort, même s'il est quasi contemporain des débuts de cette réformation, de la révolution « évangélique » de Luther.

La révolution « évangélique » dans le monde germanophone

Les pratiques pénitentielles et funéraires intensifiées depuis le XV^e siècle parallèlement à la doctrine du Purgatoire, ont été les cibles directes de la révolution « évangélique » suscitée par

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

Les sermons funèbres n'étaient pas une totale nouveauté à l'époque (en France et en Italie, le retour à l'antique avait lancé le genre pour les rois, des princes, des évêques, des abbés, des religieux). La nouveauté des « *Leichenpredigten* » luthériens tient au surdéveloppement du sermon, qui n'est plus un appendice de la messe, mais se substitue à la messe ; elle tient aussi à la forme homilétique (à partir d'une péricope du Nouveau Testament sur la mort et sur la résurrection), avec une structuration en deux parties : exégèse/application⁴⁰. Cette partie « application » permet l'articulation avec l'évocation du défunt : le rappel de sa vie, dans un but d'édification, d'exemplarité, avec exhortation à l'*imitatio*⁴¹.

Au XVII^e siècle, se développe dans le monde luthérien allemand, autour des *Leichenpredigten*, avec des distinctions sociales, tout un cérémonial à l'église avec chant, musique et pompes funèbres (catafalque, torches, tombeau)⁴². C'est aussi le temps des pompes funèbres baroques dans le monde catholique⁴³. Le monde réformé semble être resté à part.

Églises réformées

Comme l'écrit Koslofsky, les Églises réformées ont « abandonné les funérailles aux laïcs⁴⁴ ». À Zurich, dès 1524, le rituel funéraire se borne au convoi, de la maison mortuaire au cimetière, « sans cloche ni chant », convoi qui depuis le XV^e siècle était organisé par les corporations. La séparation entre les funérailles et l'Église n'est pas absolue : d'une part, au retour du cimetière, une halte de prière de la communauté réunie pour le convoi a lieu à l'église paroissiale, d'autre part le guide

liturgique de 1525 – dû à Zwingli – prévoit que le dimanche, après le prêche, il soit fait « mémoire des morts » de la semaine, cités par leurs noms⁴⁵.

La décléricalisation inaugurée par Zwingli à Zurich a été suivie en 1528 à Berne, et de là dans les territoires de Suisse romande, ainsi dans le pays de Vaud conquis par Berne sur la Savoie en 1536⁴⁶, et à Genève, passée à la Réforme en 1536. La liturgie en français – de Guillaume Farel – pour les nouvelles Églises réformées des pays romands (Neuchâtel, 1533) suit d'assez près la liturgie bernoise. Dans la partie consacrée à la visitation des malades et mourants, Farel fait place à la consolation des proches⁴⁷, mais il ne reprend pas la pratique de la mémoire des défunts à la fin du prêche. Il est probable que Farel redoutait une confusion populaire avec les prières pour les morts⁴⁸. Quant à la *Forme des prières ecclésiastiques*, rédigée par Calvin pour l'Église de Genève (1542), inspirée des liturgies de Farel et de Megander, elle est muette sur les morts, alors qu'elle en recopie la « visitation des malades » avec la consolation des mourants⁴⁹. Les *Ordonnances ecclésiastiques* de Genève (1541), de la plume de Calvin, se bornent à rappeler une mesure du Magistrat prise peu après l'adhésion de la ville à la Réformation évangélique en 1536 : « Qu'on ensepvelisse honnestement les mortz au lieu ordonné » (au nouveau cimetière de Plainpalais, hors les murs), dans un délai de douze à vingt-quatre heures après le décès, et que les « porteurs » aient « serment à la Seigneurie d'empescher toutes superstitions contraires à la parolle de Dieu » (absoute sur le cercueil, prières pour les morts)⁵⁰. Calvin n'a donc rien changé à la pratique silencieuse imposée à Genève pour éradiquer les « superstitions » (alors qu'il connaissait la pratique strasbourgeoise). Et lui-même a été enterré à Genève au

cimetière commun sans cérémonie ni tombeau⁵¹.

En France, les premières Églises réformées ont suivi la pratique genevoise, la justifiant par la même crainte de la « superstition », comme en témoigne la décision du synode national d'Orléans en 1562 : « Les ministres ne feront aucunes prières à l'enterrement des morts, pour obvier à toute superstition⁵². » Cette règle, inscrite dans la *Discipline des Églises réformées*⁵³, a même été renforcée au Synode national de Figeac, en 1579 : « l'article touchant la sépulture des morts » est rappelé, et interprété extensivement, comme défense « d'y faire des exhortations et des prières⁵⁴ ».

La règle rigoureuse de l'absence totale de rite ecclésiastique a reçu jusqu'à l'édit de Nantes (1598) un certain renfort de la législation royale : en effet les divers édits de pacification ne prévoyaient pour ceux de la « RPR » (déclarés hérétiques par les canons du Concile de Trente) que des inhumations à la sauvette : de nuit et en convoi limité (de surcroît hors de la « terre bénite », dans des lieux séparés)⁵⁵.

Il est vrai que parfois les pasteurs ne suivent pas la règle à la lettre. Déjà en 1564, dans son commentaire de la *Discipline*, Antoine du Pinet note que « quelquefois les ministres y assistent [à l'enterrement] et là exhortent le peuple à la congnoissance de nostre fragilité et à l'espérance de la résurrection⁵⁶ ». Dans les années 1590, quand s'institutionnalisent les Églises réformées, deux synodes nationaux se font l'écho de demandes d'assouplissement de la discipline, dans le même sens, venant de délégués de telle ou telle province synodale⁵⁷. Dans l'environnement français, majoritairement catholique, la pression devait être forte, plus forte qu'à Genève, pour gommer l'étrangeté de ces enterrements « civils⁵⁸ ».

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

AYMON (éd.), *Tous les synodes nationaux des Églises réformées de France*, La Haye, 1710, t. I, p. 26). Avant 1562, d'autres pratiques sont attestées. L'*Histoire ecclésiastique des Églises réformées au royaume de France*, composée par Bèze (1580), rapporte ainsi, comme un moment marquant de l'histoire de l'Église de Montauban, un prêche au cimetière en janvier 1561. Des récits contemporains signalent la même année 1561 (année de la sortie au jour de nombreuses Églises clandestines, après la mort de François II), d'autres prêches d'enterrement, tantôt au cimetière tantôt après l'enterrement. Chaque fois, les témoins réformés prennent soin de noter qu'il s'agit d'une pratique sans « superstition », d'une exhortation aux vivants, non de prières pour le mort (Marianne CARBONNIER-BURKARD, *op. cit.*). Sur les pratiques funéraires réformées en France (avec une proposition d'interprétation en lien avec la doctrine réformée de la cène), voir Bernard ROUSSEL « “Ensevelir honnestement les corps” : Funeral Corteges and Huguenot Culture », in Raymond A. MENTZER et Andrew SPICER (éds), *Society and Culture in the Huguenot World, c. 1559-1685*. Cambridge, Cambridge University Press, 2001, p. 193-208.

53. Article qui en 1571, au SN de La Rochelle, se présente comme l'art. 36 du chapitre I de la *Discipline* (chapitre « Des Ministres »). Au SN de Vitré, en 1583, il s'agit de l'article 5 du chap. X de la *Discipline*.

54. Art. XXIV (AYMON, éd., *op. cit.*, I, p. 143). Le rappel de l'interdiction laisse penser qu'il a dû y avoir déjà à ce synode des partisans d'un assouplissement. D'autre part, jusqu'à la fin du XVI^e siècle, synodes et consistoires, du moins en Languedoc, font la chasse aux anciennes pratiques funéraires, en particulier les dons d'argent faits aux pauvres sur la fosse des morts ou devant la maison mortuaire au retour du cimetière. Le synode de

Castres (1585 ?) demande aux fidèles de cesser d'implorer la miséricorde ou la « merci » de Dieu sur les défunts ; en 1602, à Issingeac, le consistoire interdit de la cène deux filles qui ont fait dire une messe dans leur maison, parce qu'elles craignaient de voir revenir l'esprit de leur mère sous la forme d'un esprit malin ((S.P. Castres et Montpellier, 1585 ; Montpellier 1596 et 1598 ; S.P. Castres 1597 (Janine GARRISSON-ESTÈBE, *Protestants du Midi, 1559-1598*, Toulouse, Privat, 1980, p. 250-252).

55. Voir l'édit d'Amboise, 1563, art. XI et l'édit de Saint-Germain-en-Laye, 1570, art. 13.

56. *La Conformité des Églises réformées de France et de l'Église primitive, en police et cérémonies*, s.l., 1564, p. 192.

57. Aux SN de Montauban 1594 et Saumur 1596, il est fait rappel de « l'article touchant la sépulture des morts ».

Au SN de Gap, 1603 : sur la proposition des « frères du Bas-Languedoc » : « si les pasteurs doivent aller aux enterremens : La Compagnie estime que vu l'état de nos Eglises et la forme des sépultures, il doit être remis au jugement & à la discrétion du pasteur de s'y trouver ou non » (AYMON, *op. cit.*, I, p. 262).

58. Contexte tout différent pour les « calvinistes » de l'Empire : sur le cas du Palatinat, voir *Kirchenordnung* de 1563, « Von der Begrebnus » (Wilhelm Niesel (éd.), *Bekennnisschriften und Kirchenordnungen...*, 3^e éd., Zurich, [1938] p. 215-218). Vue d'ensemble dans Bernard VOGLER, « Attitudes devant la mort et cérémonies funèbres dans les Églises protestantes rhénanes vers 1600 », *Archives de sociologie des religions*, 1975, p. 139-146. Dans l'Église d'Angleterre, sous Élisabeth, les presbytériens craignaient que les sermons funèbres ne favorisent la survivance des prières pour

les morts et s'élevaient contre les dangers d'une éventuelle dérive encomiastique (voir Frederic B. TROMLY, « "According to Sounde Religion" : the Elizabethan Controversy over the Funeral Sermon », *Journal of Medieval and Renaissance Studies* 13 (1983), p. 293-312).

59. Cf. Ms BnF cité par Paul de FÉLICE, *Les protestants d'autrefois. Les temples, les services religieux, les actes pastoraux*, Paris, Fischbacher, 1896, p. 250. Même résistance aux prédications funèbres à Genève (voir Ursula ROHNER-BAUMBERGER, *op. cit.*, p. 41 s.) et dans les Églises réformées des Pays-Bas (voir *L'ordre ecclésiastique des Églises réformées du Pays-Bas, tant de l'une que de l'autre langue, conclu au Synode national... à Dordrecht... 1618 & 1619*, art. LXV : « On n'introduira point les prédications funèbres où elles ne sont point en usage. Et là où on a accoutumé d'en user sera avisé de les abolir par le meilleur moyen que faire se pourra »).

60. SN d'Alençon, 1637, ch. VIII (AYMON, *op. cit.*, II, p. 547).

61. Ainsi le pasteur Jacques Couët du Vivier, à Normanville, en 1661 (Lettre à Paul Ferry, 19 juin 1661, éd. Roger Mazauric, *BSHPF*, 1978/2, p. 266). Dans la masse des recueils de sermons imprimés à l'époque, quelques dizaines seulement de sermons sur la mort (voir Marianne CARBONNIER-BURKARD, *op. cit.*).

62. Dorénavant, les horaires et le nombre des participants aux convois funèbres sont limités ; et « ceux de ladite religion ne pourront exposer leurs corps morts au-devant des portes de leurs maisons, ni faire des exhortations ou consolations dans les rues, à l'occasion des enterremens d'iceux » : Déclaration du 2 avril 1666, art. XXIII ; cf. Déclaration du 1^{er} février 1669, art. XXI.

63. L'assemblée du colloque du Lauragais, à Revel, en

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

démons. Toutefois, il faut souligner que cela n'est pas un dogme de l'Église orthodoxe, mais seulement une tradition pieuse, un *theologoumenon*, une opinion théologique fondée sur des récits hagiographiques édifiants et qui visent bien évidemment à édifier les vivants, et non pas les morts, et qui leur permettent aussi de faire leur deuil⁸¹. Rappelons en outre que l'Église orthodoxe ne connaît pas la doctrine occidentale du purgatoire, élaborée tardivement. Pour les orthodoxes, l'homme se destine après la résurrection finale, sur le fondement du jugement de Dieu, soit à la vie éternelle (le paradis), soit à la peine éternelle (l'enfer).

Dans cette attente du jugement et de la résurrection finale, l'Église orthodoxe implore la miséricorde de Dieu pour les défunts. Elle croit que les âmes qui sont entrées dans le repos sont, sans aucun doute, aidées par la prière, et que de même, celles qui sont retenues dans l'Hadès, dans les enfers, le lieu où les âmes des pécheurs sont emprisonnées, et qui sont déjà remises au tourment éternel, peuvent aussi être aidées et recevoir un certain petit secours, quoique celui-ci ne puisse les délivrer complètement du tourment, ni leur donner espoir d'une délivrance finale.

Le fait que la mort n'est envisagée ni comme un terme à la vie, ni comme une séparation d'avec les vivants, est mis en évidence par les repas qui sont pris en mémoire des défunts, parfois au cimetière même, marquant ainsi une proximité et une communion entre les vivants et les morts. Cette pratique ancienne des repas funéraires est attestée elle aussi par les *Constitutions apostoliques* qui mettent en garde les chrétiens : « Lorsque vous êtes invités aux commémorations des défunts, mangez avec modération et crainte de Dieu, pour que vous puissiez aussi intercéder pour les défunts eux-mêmes¹ ! » Ces

repas funéraires sont toujours observés dans l'Église orthodoxe aujourd'hui, et il est normal pour les orthodoxes de pique-niquer dans les cimetières !

Il est aussi d'usage dans l'Église orthodoxe que les fidèles apportent en offrandes du pain et d'autres aliments aux offices pour les défunts. On prépare particulièrement en leur honneur des *collyves*, des assiettes de blé bouilli, recouvert de sucre en poudre, décoré de raisins, de dragées ou d'amandes, ornées d'une bougie. Le blé symbolise la résurrection des morts qui, tel le grain jeté en terre qui meurt et ressuscite, sont enterrés pour germer en la vie éternelle², selon l'enseignement de Paul :

« Mais, dira-t-on, comment les morts ressuscitent-ils ? Avec quel corps reviennent-ils ? Insensé ! Toi, ce que tu sèmes ne prend vie qu'à condition de mourir. Et ce que tu sèmes n'est pas la plante qui doit naître, mais un grain nu de blé ou d'autre chose. Puis Dieu lui donne corps, comme il le veut, et à chaque semence de façon particulière » (1 Co 15,36-38).

Ainsi, les rites funéraires de l'Église orthodoxe réaffirment fortement la foi des chrétiens en la résurrection, rappellent le mystère pascal qui est au centre du cycle liturgique et dont le chrétien a fait l'expérience dans son baptême, et revêtent un caractère eschatologique fortement prononcé. Car comme l'a dit un grand théologien orthodoxe du XX^e siècle, Alexandre Schmemmann :

« Si je fais mienne cette nouvelle vie, mienne cette faim et soif du Royaume, mienne cette attente du Christ, mienne la certitude que le Christ est vie, ma mort elle-même sera un acte de communion avec la

vie. Car ni la vie, ni la mort, ne peuvent nous séparer de l'amour du Christ. [...] Je sais que dans le Christ, ce grand passage, la Pâque du monde a commencé, je sais que la lumière du monde à venir nous vient dans la joie et la paix de l'Esprit saint, car le Christ est ressuscité et c'est le règne de la vie³. »

Le *Rituel* catholique des funérailles : une théologie de la mort du chrétien

Isaia Gazzola

On ne peut pas comprendre les pratiques rituelles de l'Église catholique romaine autour de la mort, sans tenir compte de l'évolution générale que cette Église a connue ces dernières années. Le *Rituel romain* des funérailles est, en ce sens, emblématique de cette évolution et c'est pour ce motif qu'il nous a paru important de nous y référer principalement pour cette étude. Ainsi, nous présenterons, en un premier moment, ce *Rituel romain* – son élaboration et son contenu – puis, en un deuxième moment, le déroulement de la célébration et son langage rituel, et, enfin, nous dégagerons deux dimensions essentielles d'une théologie de la mort du chrétien, suivant ce même *Rituel*.

Le Rituel romain des funérailles

L'élaboration

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

défunt. Or une liturgie qui ferait comme si le défunt n'avait jamais existé risquerait d'être fort mal reçue, surtout de la part d'hommes et de femmes peu habitués à l'Église. La liturgie paraîtrait impersonnelle, froide, mécanique.

C'est certainement dans la prédication que l'évocation du défunt trouve sa meilleure place. Interpréter un texte biblique en prenant en compte le défunt (sa vie, un élément de son existence, un trait de sa personnalité) est une belle manière de montrer que cette existence particulière est aussi et toujours une existence devant Dieu. Cette prise en compte, même brève et discrète, exprime clairement que la vie du défunt est portée par Dieu, qu'elle est habitée par la transcendance, qu'elle est touchée d'une manière ou d'une autre par la grâce, par l'Évangile. Établir un lien entre le défunt et la Bible est une manière de dire que la vie de cette personne s'inscrit dans l'Évangile, qu'elle est en même aussi une page d'Évangile.

Un rite de déliaison

Le service funèbre a aussi pour fonction de permettre aux proches de se vivre ce qui sera peut-être alors leur première expérience de distanciation d'avec le mort. Les prières, la bénédiction de l'assemblée, l'envoi, mais aussi, dans la tradition luthérienne, les prières de remise à Dieu du défunt, voire la bénédiction du cercueil, peuvent être interprétés et valorisés comme autant de gestes et de paroles qui séparent vivants et morts, qui permettent aux premiers d'être libérés de l'emprise que peut avoir sur eux la mort. Le culte à l'occasion d'un décès est une occasion pour ceux qui restent de dire au revoir à ceux qui ne sont plus, de laisser le défunt à Dieu et d'être ainsi

tournés vers demain.

Vers demain

J'entends par ce terme de « grâce », le fait tout simple de se sentir à nouveau autorisé à l'existence, de se sentir touché par une parole qui procure du bien et redonne du courage ; une parole qui permet de croire, d'espérer, un nouveau commencement. Dire la résurrection vaut tout autant ici pour le défunt que pour l'endeuillé, telle la promesse d'un réveil à venir qui n'est pas pour maintenant, mais pour demain. Le service funèbre doit apporter ici une parole qui tranche et creuse une brèche dans la désespérance. Même si cette bonne nouvelle d'un commencement est inaudible pour celles et ceux qui assistent à service, cette parole doit être dite. Elle fera son chemin, restera dans les mémoires, et portera ses fruits plus tard.

Conclusion

Il n'est de prédication chrétienne, fécondée et instruite par le Christ, que dans l'incarnation d'une parole de vie, pour la vie, créant et recréant sans cesse de la vie. La puissance de résurrection qu'incarne Jésus-Christ dans les Évangiles ne saurait nous transporter dans un univers de rêve, un monde enchanté, exempt de toute souffrance, libéré du tragique et de la mort. Prédication de la vie contre ce qui l'entrave et l'empêche, le christianisme est la religion d'un combat, toujours à reprendre et toujours à réinventer, contre nos zones d'ombres, nos aliénations intérieures, contre la mort. Les différentes approches

présentées ici, orthodoxe, catholique, protestante, témoignent, chacune à sa manière, de la préoccupation commune de l'Église pour rendre audible et recevable l'Évangile dans la puissance résurrectionnelle qui l'anime. Au-delà des différences de sensibilités, de spiritualité, de structuration théologique, qu'elles révèlent, les confessions chrétiennes, convoquées par les réalités de l'existence humaine, celles de la finitude et de la mort, se retrouvent placées devant une commune responsabilité, celle d'empêcher que la mort soit le dernier mot de la vie, celle de faire passer l'existence de chacun, du sombre vendredi de la mort, au glorieux dimanche de Pâques.

Les relations œcuméniques nous apprennent aujourd'hui à faire avec nos différences. Celles-ci ne sont plus perçues comme séparatrices et destructrices de l'unité chrétienne. Ces différences nous renvoient à la richesse même d'un christianisme qui refuse d'être la religion d'un seul, d'une seule Église, d'une seule théologie, mais qui appelle de lui-même une pluralité d'interprétations, de pratiques, de sensibilités. La multiplicité même des textes qui composent cette grande bibliothèque qu'est la Bible, comme la simple présence de nos quatre évangiles de référence, nous oblige et nous apprend à composer avec autrui, avec ce qui diffère de nous, avec ce qui nous dépasse. La nuit tous les chats sont gris... n'est-ce pas alors avec la lumière que viennent les différences qui nous singularisent et nous donnent du prix ? Mais la relation œcuménique ne consiste pas seulement à juxtaposer ces différences. Elle nous apprend à comprendre les logiques qui structurent chaque confession chrétienne. Les trois présentations qu'on vient de lire renvoient chacune à un système théologique particulier, dépositaire de sa propre logique, dépendant, à l'instar d'une langue vivante, d'une grammaire particulière. Mettre en dialogue les confessions chrétiennes permet à celles-

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

Prier les morts, pour les morts, sur les morts

Flemming Fleinert-Jensen

On dit parfois que pour réussir une prédication/homélie, il suffit de trouver une bonne introduction et une bonne conclusion et puis de les rapprocher le plus possible. M'inspirant de ce conseil, je serais tenté en guise d'introduction de reprendre l'intitulé de mon sujet et de poser la question suivante : les protestants prient-ils les morts, pour les morts, sur les morts ? – et ensuite de résumer la conclusion en un seul mot : non. Grâce à un tel rapprochement du début avec la fin, je serais sûr que vous vous souviendriez de l'essentiel de mon propos, mais puisque les organisateurs de ce colloque m'ont demandé de parler pendant un certain temps, il faudra bien que j'écarte un peu plus la conclusion de l'introduction en insérant quelques exemples et arguments – que vous oublierez sans doute par la suite.

Mon propos sera divisé en deux parties. Dans un premier temps je prendrai Luther, Mélanchthon et Calvin comme témoins pour parler des deux aspects principaux de notre sujet : 1) prier pour les morts et 2) invoquer les morts. Ensuite, j'essayerai de revisiter ces deux questions, notamment à l'aide de l'idée de la communion des saints, et l'on verra si le non conclusif est aussi exclusif qu'annoncé.

*

Prier pour les morts

Luther n'était pas seulement, comme les autres promoteurs de la Réforme, enfant de la piété catholique de son époque, il avait aussi, depuis son entrée comme novice dans le couvent des Augustins d'Erfurt en 1505 jusqu'à son excommunication en 1521, fait l'expérience d'une vie monastique. Les rites et pratiques religieuses autour de la mort lui étaient familiers et il lui était tout à fait naturel de prier pour les morts, de célébrer des messes à leur intention, de les accompagner dans la mesure du possible pour qu'ils trouvent le repos éternel. Dans ce contexte, la question délicate du purgatoire se posait forcément, mais quand Luther, en 1517, afficha ses fameuses quatre-vingt-quinze thèses sur la porte de l'église du château de Wittenberg⁶⁴, celles-ci ne contestaient pas le principe des indulgences pour les vivants, mais seulement les abus pratiqués. En revanche, Luther restait très réservé sur l'application des indulgences aux âmes du purgatoire et peu de temps après, dans *Un sermon sur les indulgences et la grâce*, qui fut réédité pas moins de quinze fois en 1518, il écrit à ce propos : « J'ignore si les indulgences permettent de retirer des âmes du purgatoire, et je ne le crois pas, malgré les affirmations de certains théologiens modernes... c'est pourquoi, pour plus de sûreté, il vaut mieux que tu intercèdes pour ces âmes et que tu œuvres pour elles⁶⁵. »

En 1518, Luther pense donc qu'il est tout à fait normal d'intercéder pour les défunts, mais au fur et à mesure que sa pensée évolue, il s'éloigne de cette position, sans pour autant accorder une importance extraordinaire à la question. En réalité, il ne l'aborde pas beaucoup, mais en 1528, dans sa Confession qui suit le grand traité *De la Cène du Christ (Vom Abendmahl Christi, Bekenntnis)*, il n'exclut pas qu'on demande la miséricorde de Dieu sur les morts. Une ou deux fois suffisent cependant. Il n'y a pas besoin de multiplier les vigiles et les

messes en leur faveur⁶⁶.

Calvin rejette plus catégoriquement l'idée de prier pour les défunts⁶⁷. D'après lui, puisqu'il n'y a aucune base biblique, cette habitude est plutôt d'origine païenne et s'explique par l'affection tout à fait humaine qu'on reporte sur ceux qui nous ont quittés. Du même sentiment relèvent également les obsèques et toutes les cérémonies qui entourent les services funèbres, mais qui sont parfaitement inutiles et souvent à la limite de la superstition⁶⁸. À la place, il vaut mieux se consoler en disant tout simplement que ceux qui sont morts dans le Seigneur sont bienheureux et, comme le dit l'Apocalypse, ils se reposent de toutes leurs peines (Ap 14,13).

Invoquer les morts

L'Église n'a jamais enseigné le culte des ancêtres. On peut évoquer ses aïeux, on ne les invoque pas. L'invocation ne concerne que les saints que l'Église a reconnus en tant que tels. Par conséquent, la question de l'invocation des morts coïncide pour une large part avec celle de l'invocation des saints, quand bien même notre sujet n'est pas le problème œcuménique que posent les nombreuses béatifications et canonisations auxquelles nous assistons depuis plusieurs décennies.

À l'opposé de pratiques liées à la piété populaire, l'Église catholique a toujours enseigné que si quelqu'un invoque les saints, y compris Marie, c'est pour obtenir son intercession auprès de Dieu « qui seul peut y répondre et l'exaucer de son propre gré⁶⁹ ». L'invocation des saints suppose donc que ceux-ci prient pour nous. À cet égard, la position des réformateurs est dictée par le fait que l'Écriture ne parle ni de l'un ni de l'autre

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

et décidé, torse élané et poings fermés. À ses côtés, un peu en avant et plus bas que lui, un jeune prêtre vêtu des ornements sacerdotaux l'écoute pensivement, bras croisés et la main sous le menton. C'est l'image inversée de beaucoup de nos funérailles aujourd'hui : un non-chrétien prêche à des chrétiens le sens de la mort, le sens de leur mort⁵. Que leur disait-il ?

Le deuxième auteur est un lecteur du premier, de dix ans son cadet. Celui-ci fit grincer les dents de certains catholiques fervents. Mais il se voulait chrétien, et il l'était vraiment : relisons quelques pages de Charles Péguy, extraites de son grand poème « Ève », de la partie qu'il intitula lui-même « Prière pour nous autres charnels⁶ ». Ces pages datent de 1913. Elles nous aideront à mesurer l'écart entre l'éloge funèbre de l'incroyant tel que Barrès nous en offre un modèle, et une parole de foi devant la mort humaine. La prière de Péguy prononcée en « nous » sera complétée par la lecture d'une prière prononcée « au cœur de l'Église », mais écrite en « je ». Elle ne s'insère pas dans une vaste évocation lyrique de toute l'histoire humaine comme chez Péguy, elle est la trace d'une offrande de soi tout à fait personnelle, émise dans le secret du cœur avant d'être écrite, partagée et enseignée. Il s'agit de l'« Acte d'offrande à l'Amour miséricordieux » de sœur Thérèse de l'Enfant-Jésus et de la Sainte-Face, signé le 9 juin 1895. Thérèse est l'exacte contemporaine de Péguy, née cinq jours avant lui. Deux ans jour pour jour après son Acte d'offrande, le 9 juin 1896, rongée par la tuberculose, elle écrivait dans un billet d'adieu adressé à l'abbé Bellière : « Je ne meurs pas, j'entre dans la vie⁷. »

L'éloge funèbre. L'exemple de Maurice Barrès

Barrès place en exergue de son recueil une citation d'Auguste Comte (1798-1857). Voici le maître que Barrès nous signale et dont il convient de partir en effet, ainsi que de son système philosophique, le positivisme. À la base dudit système, il y a la science « positive », une science qui « pose » les observations, comme un ouvrier poseur place les pierres à l'endroit qui convient, pour constituer à partir d'elles un tout cohérent dont le ciment est l'hypothèse vérifiée, autrement dit la « loi ». Cette vision « totale » du réel résumée dans la « sociologie » (le mot a été inventé par Comte), a une finalité pratique : ultimement, l'« ordre universel », c'est-à-dire l'« union de tout le genre humain ». Le savoir démontré se substitue aux « principes surannés de la théologie et de la métaphysique » et produit « la reconnaissance de l'humanité comme être suprême ».

Le mot « Humanité » n'a pas chez Comte son sens courant. Il désigne l'« ensemble continu des êtres convergents », l'« ensemble des êtres passés, présents et futurs qui concourent à perfectionner l'ordre universel ». Ne font partie de l'Humanité que les hommes qui l'ont fait progresser. Ceux qui n'ont pas concouru à l'ouvrage humain sont d'« indignes parasites », des « producteurs de fumier » qui au moment de leur mort disparaissent à tout jamais⁸.

Le lien que développe la religion positiviste dont Comte se veut le « Grand Prêtre » n'est pas tant un lien avec les autres hommes vivant actuellement qu'un lien avec les hommes qui le méritent, et qui ont vécu auparavant, ou ceux qui sont appelés à vivre après nous. La « solidarité » actuelle importe moins que la « continuité » successive. « Les vivants sont toujours, et de plus en plus, gouvernés nécessairement par les morts : telle est la loi fondamentale de l'ordre humain⁹. » La religion positiviste propose ainsi un équivalent chrétien de l'immortalité : « Nos

morts sont affranchis des nécessités matérielles et vitales [...] mais ils ne cessent pas d'aimer, et même de penser, en nous et par nous¹⁰. »

On a dit de la religion positiviste qu'elle était le catholicisme sans le Christ. « Tandis que les protestants et les déistes ont toujours attaqué la religion au nom de Dieu, nous devons au contraire écarter finalement Dieu au nom de la religion », écrivait Comte. Il proposait de s'allier aux catholiques, leur théologie demeurant un rempart utile pour la morale. « Pour transformer l'*Imitation de Jésus-Christ* en ouvrage de piété positiviste, il suffisait de remplacer *Jésus-Christ* par *Humanité*¹¹. »

Comme Charles Maurras, Maurice Barrès va recueillir l'héritage comtien du culte pour les morts. Ses discours sont fortement marqués par les idées, le vocabulaire et la stratégie de Comte. Il n'en est pourtant pas le simple répétiteur. Dans *Scènes et doctrines du nationalisme*, il popularise un nouveau culte de « la Terre et des morts ». « La Terre et les morts » : telle est la définition barrésienne de la patrie. Alors que « les morts de Comte n'étaient quant à eux fixés à aucun sol particulier, à aucune racine : ils n'étaient liés, d'une manière très abstraite, qu'à la Terre-mère dans son ensemble¹² », Barrès lie de son côté ses morts et se lie lui-même avec eux à une terre concrète. Il entend ainsi libérer l'impulsion reçue de Comte de l'« anarchie¹³ ».

Tout au long de la présentation de son ouvrage, Barrès développe l'analogie, affectionnée par le positivisme comme on l'a déjà dit, du métier de maçon. « Dans ce recueil qui pourrait s'appeler *Dix ans d'études nationalistes*, on trouvera les premières constructions de la solide maçonnerie d'où nous prîmes toutes nos vues : un nationaliste, c'est un Français qui a

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

sainteté. »

« Je désire vous Aimer et vous faire Aimer » : Thérèse vit l'acte d'offrande comme œuvre de sanctification accomplie en elle par Dieu pour servir en l'Église au salut du monde. À la lumière de la doctrine de la communion des saints, elle n'omet pas de joindre à son intention les âmes « qui souffrent dans le Purgatoire », et qu'il faut donc délivrer. En s'offrant elle-même, Thérèse ne fait donc que répondre à l'appel et à l'initiative de Dieu. Plus exactement, elle croit qu'il s'agit d'abord d'offrir en elle les « trésors infinis » des mérites du Christ qui prend possession d'elle par la foi et les sacrements (« Restez en moi comme au tabernacle »). Les mérites de Marie, des Anges, des Saints lui appartiennent aussi. C'est à la Vierge qu'elle « abandonne » son offrande, la priant de la présenter elle-même à la « Bienheureuse Trinité ».

Que produit en elle l'accueil de la Miséricorde, l'abandon et l'union au Christ en son Église ? Elle s'expose au regard de Dieu, et ce « divin Regard, écrit-elle, purifie mon âme, consumant toutes mes imperfections comme le feu qui transforme toute chose en lui-même ». Elle est pénétrée d'un sentiment de gratitude pour toutes les grâces accordées. Son espérance s'intensifie, et avec elle son désir de dépouillement, qui est élargissement de sa capacité d'aimer Dieu et ses frères. « Après l'exil de la terre, j'espère aller jouir de vous dans la Patrie, mais je ne veux pas amasser des mérites pour le Ciel, je veux travailler pour votre seul Amour, dans l'unique but de vous faire plaisir, de consoler votre Cœur Sacré et de sauver des âmes qui vous aimeront éternellement. » Telle est la manière dont Thérèse veut se montrer, être regardée, être louée à la dernière heure : « Au soir de cette vie, je paraîtrai devant vous les mains vides, car je ne vous demande pas, Seigneur, de compter mes œuvres. Toutes nos justices ont des taches à vos yeux. Je veux

donc me revêtir de votre propre Justice et recevoir de votre Amour la possession éternelle de Vous-même. Je ne veux point d'autre Trône et d'autre Couronne que Vous, ô mon Bien-Aimé ! »

Thérèse nous fait entrer dans l'intelligence de la signification profonde de la liturgie des défunts, parce qu'elle illustre avec une exceptionnelle intégrité et justesse dans sa vie et son enseignement le mouvement pascal qui traverse toute l'existence chrétienne, de l'initiation au dernier adieu, dans la communion de l'Église du Ciel et de la terre. On trouverait difficilement formulation plus lumineuse de cet esprit pascal sous-tendant la trajectoire d'une vie chrétienne que celle que donne aujourd'hui le *Catéchisme de l'Église catholique*. « L'Église qui comme Mère a porté sacramentellement en son sein le chrétien durant son pèlerinage terrestre, l'accompagne au terme de son cheminement pour le remettre "entre les mains du Père". Elle offre au Père dans le Christ l'enfant de sa grâce¹⁵. » La mort chrétienne et les rites dont l'Église l'entoure nous offrent au quotidien la grâce de comprendre que nos « mains vides » sont l'espérance du monde.

Conclusion. Une compréhension eucharistique du culte catholique des défunts

Tout au long de notre étude, nous n'avons pas argumenté. Nous avons plutôt décrit un monde de convictions, de sentiments et de pratiques que nous avons appelé le « monde catholique ». Notre exploration n'a pourtant pas été très large. Nous avons lu quelques textes en les rapprochant parfois des rites d'une messe de funérailles : l'homélie, la prière eucharistique, le dernier

adieu.

Nous avons cependant choisi nos auteurs comme parmi les plus représentatifs de leur Église, aujourd'hui comme hier, et peut-être même aujourd'hui plus qu'hier. La question du lien social était au centre des préoccupations d'un Comte ou d'un Barrès. Elle le reste pour nous. Les débats politiques que ces deux maîtres du positivisme et du nationalisme ont nourris de leur pensée au temps de Thérèse et de Péguy n'ont pas empêché les massacres du siècle dernier. Nous avons signalé que les papes de l'époque orientaient les esprits et les cœurs dans une tout autre direction : celle de l'Eucharistie. Une Eucharistie vécue par Thérèse, contemplée et désirée (sans pouvoir être néanmoins pratiquée) par Péguy. Avec une intensité qui fit de l'un et de l'autre deux maîtres de ce « catholicisme » que de Lubac opposerait aux totalitarismes de la génération suivante.

Nous croyons comme nous célébrons l'Eucharistie, et nous célébrons l'Eucharistie comme nous croyons. L'Eucharistie est principalement l'offrande d'un corps. Elle est de cette manière la forme la plus expressive et la plus puissante de ce culte dans l'Esprit auquel invite l'Apôtre (Rm 12,1-2). En elle l'Église offre le corps du Christ, s'offre elle-même en lui comme son corps, offre chacun de ses membres comme participant du même mystère. Au jour de sa mort, le premier à nous enseigner aux côtés du Christ et au cœur de l'Église est le défunt lui-même. Il nous rassemble autour de son corps livré à notre charité, à notre affection, à notre intercession, à notre vénération. Il nous dévoile ainsi le sens christique et pascal de chacune de nos destinées. Le catholique puise là tout ce qu'il dit, tout ce qu'il fait, lorsqu'il prie avec et pour les défunts.

La foi catholique ne propose pas une sorte de cartographie de l'au-delà, ou des exercices de communication avec les esprits des trépassés. Elle ne substitue pas une pseudoscience à la foi,

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

La célébration des obsèques

Le climat de la célébration

Il me paraît important, quelle que soit la situation spirituelle des membres de l'assemblée, et notamment des proches du défunt, que la célébration des obsèques se déroule dans un climat de recueillement et laisse la place à des moments de silence. Cela implique un nécessaire discernement dans le choix des morceaux de musique ou des chants qui sont diffusés au cours de la cérémonie. Il faudra savoir refuser – avec délicatesse, bien sûr, et en proposant une alternative – des demandes de musiques ou de chansons à caractère purement profane et qui n'aideraient pas au recueillement. Ce qui n'exclut pas, parfois, certaines chansons de variétés. Encore une fois, tout est question de discernement. Mais rien ne vaut, pour élever l'âme, un morceau d'orgue de Bach ou d'un grand compositeur.

La prédication

Je veille toujours à ce que la prédication, qui fait suite à la proclamation des lectures, soit bien une annonce de l'espérance chrétienne. À ce propos, j'aime bien l'expression chère aux protestants dans le contexte des funérailles chrétiennes : « annonce de la Résurrection ». Je considère donc que l'homélie doit être un message de foi, non un panégyrique du défunt. Étant donné la situation la plus fréquente des assistants – à savoir qu'ils ne franchissent que très occasionnellement le seuil d'une église et ignorent l'Évangile – je considère de plus en plus ce moment comme une occasion d'annoncer le kérygme. J'en profite pour faire des rappels très « basiques » sur la Bible, les

Évangiles, les mystères de l'Incarnation et de la Rédemption, etc., non sans les relier à la situation de deuil qui nous réunit.

Rituel liturgique et situation spirituelle des assistants

Je suis très gêné par le décalage entre le rituel proposé par l'Église (catholique) et la situation spirituelle des proches du défunt, très souvent étrangers à une authentique vie chrétienne et à toute expression liturgique de la foi. En outre, on est par définition dans l'urgence pour préparer la cérémonie, ce qui ne permet pas l'approfondissement nécessaire.

Aussi j'en arrive à me demander s'il ne faudrait pas pouvoir proposer un rituel simplifié (avec par exemple une seule lecture durant la liturgie de la Parole), adapté à la situation spirituelle des familles.

Ne pourrait-on pas aussi se contenter parfois d'une prière au cimetière avant l'inhumation ? Dans cette optique, on pourrait réhabiliter les chapelles qui existent dans de nombreux cimetières et qui sont souvent inutilisées, voire totalement désaffectées.

La question de la présidence par un prêtre ou un laïc mandaté

Quelques remarques à ce sujet. Tout d'abord, la célébration des funérailles (dans le cas, de loin le plus fréquent d'après mon expérience, où l'eucharistie n'est pas célébrée) n'est pas un sacrement et n'exige donc nullement par sa nature d'être célébrée par un prêtre ou un diacre. D'autre part, si elle est présidée par un laïc, c'est toujours par délégation du ou des

prêtres ayant en charge la paroisse ou l'ensemble pastoral concerné.

À ce propos, il est important de trouver un équilibre entre deux extrêmes : la première, de plus en plus rare mais qui existe encore dans certains endroits : les prêtres célèbrent systématiquement les obsèques, quelle que soit la demande de la famille ; la deuxième, en vigueur depuis longtemps dans de nombreux diocèses, notamment ruraux : quelle que soit la situation spirituelle du défunt et de sa famille, même s'ils sont pratiquants et désirent ardemment que l'eucharistie soit célébrée, ce sont des laïcs qui président les funérailles. Parfois même, si un prêtre (membre de la famille ou ami) est présent, il est prié de rester dans l'assemblée, ce qui est un comble !

Une position équilibrée me semble être celle suggérée par l'abbé Christophe Delaigue, prêtre du diocèse de Grenoble et ancien étudiant de l'ISEO. Elle vient d'être décrite : le prêtre célèbre les obsèques des chrétiens pratiquants, bien sûr au cours d'une messe ; pour les autres, il ne les célèbre que dans des cas particulièrement dramatiques, tels que la mort d'un enfant ou d'un jeune, celle d'un jeune père ou mère de famille ou encore les cas de mort violente.

L'amont et l'aval

En amont

Un grave problème à mon sens est la situation de non-préparation à la mort de la plupart des personnes qui décèdent. Corrélativement à cela, on note une quasi-disparition de l'administration des derniers sacrements, en particulier de

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

notre vie est originellement liée à une Parole, celle de Dieu. C'est en tout cas la conviction évangélique.

Thèse 3

La prédication est biblique, pour laisser Dieu nous mener là où nous ne voudrions pas aller

Il n'est pas si évident de relever l'ancrage du service funèbre dans la parole biblique, choix qui en pratique peut être frontalement contesté. Car le texte biblique est souvent considéré par les proches des défunts comme un texte étranger, soit parce qu'il leur est largement inconnu, soit parce que ce qu'ils en ont entendu leur a souvent paru détaché de leurs préoccupations. À l'inverse, une demande apparaît souvent, visant à la lecture pendant le service de différents écrits de forme poétique, philosophique, voire de paroles de chansons à la mode, ou toutes sortes d'autres textes encore, dont on attend un certain réconfort. Mais cette démarche ne va pas sans poser des problèmes quant au statut du texte lu. Parfois parce que le texte ainsi choisi résulte d'un processus de sélection assez sommaire, pour citer quelques situations rencontrées : poème apporté par un ou une amie de passage, citation aperçue sur internet, article publié dans un magazine la semaine du décès. Mais aussi à l'inverse, lorsqu'il s'agit d'un écrit ayant des implications bien plus profondes, par exemple un texte autour duquel s'est nouée une expérience de vie partagée entre le défunt et ses proches, est-on toujours véritablement au clair sur ce que l'on attend de sa lecture ? Dans un cas comme dans l'autre il me semble qu'il y a une tendance à choisir des textes qui nous sont doux à entendre. Ce sont soit des textes où l'on se sent bien, qui ne

nous brusquent pas ni ne nous dérangent dans une situation déjà difficile, soit des textes qui nous rappellent, avec tendresse, un souvenir heureux. Tout cela n'est certes pas foncièrement mauvais. Mais tant que le texte est ainsi à notre guise, manipulé, raccourci, entendu comme l'on veut, il ne peut plus être que le miroir de notre sentiment fugace. La possibilité qu'un texte soit le point d'appui pour un changement salutaire au milieu de nos épreuves s'éloigne.

Or c'est l'inverse que vise la prédication : le texte biblique y est témoin d'une parole vivante, qui échappe à notre possession, nous place dans une situation de rencontre personnelle, donc exigeante, qui nous mène là où nous ne voudrions pas aller de notre propre confort, mais aussi pour cela annonce notre salut. Le texte biblique n'étant pas un texte parmi une infinité d'autres possibles, mais un texte qui nous renvoie précisément à un mystère annoncé, sa lecture doit obliger à une quête de vérité, passant par des surprises, agréables ou désagréables. Elle fait sortir du panégyrique et de la seule compassion humaine pour aller vers une parole qui nous déplace. Pour être vraiment pour nous en vérité, cette parole a la liberté d'être, quand il le faut et donc bien souvent, contre nous, menant à des dimensions telles que la repentance et la conversion. Cela n'est d'ailleurs jamais gagné d'avance, puisqu'on sait que le texte biblique peut lui aussi être instrumentalisé et réduit à dire seulement ce que l'on veut lui faire dire¹⁹.

Cependant, il ne faut surtout pas se méprendre sur la configuration dans laquelle on se trouve avec ce choix d'une lecture biblique à contre-courant de bien des envies exprimées ; il ne s'agit pas de considérer que certains, mieux avertis que d'autres d'une certaine voie de vérité, pourraient imposer leur vision contre celles de leurs interlocuteurs, pour faire leur

bonheur contre leur gré s'il le faut. Il ne s'agit pas non plus de refuser une écoute à tout ce qui est exprimé humainement avec ces autres lectures pour lesquelles se manifeste une demande. Mais il faut laisser sa valeur particulière au texte biblique, en vue de l'ébranlement salutaire qu'il peut provoquer. Or pour cela le pasteur doit se placer lui-même en situation d'être surpris par le message biblique. S'il présente le texte biblique comme son choix personnel contre le choix personnel de ceux à qui il s'adresse, il ne fait que répéter quant à lui-même la même tendance à chercher des textes qui ne dérangent pas. Le pasteur doit donc d'abord reconnaître en soi la même tentation humaine de se lover dans des textes cocons plutôt que de se confronter à des textes exigeants.

Particulièrement dans notre société où le phénomène de la déchristianisation introduit des écarts entre pratiquants ou non-pratiquants, connaisseurs ou non-connaisseurs du texte biblique, on a pu entendre, y compris lors de ce colloque²⁰, certains pasteurs ou prêtres se plaindre de ce que les gens « étaient devenus étrangers à la foi chrétienne ». Ce n'est sans doute pas faux sociologiquement, mais il y a un risque dès lors que l'on voudrait se considérer soi-même comme très différent de ceux-là. L'étrangeté de nos contemporains par rapport à la foi ne peut être correctement dite par le chrétien, que s'il se reconnaît avec eux dans l'ignorance. Le pasteur interprétant la Bible ne doit pas se considérer en position de savoir face à des ignorants, mais en position de recherche mendiant de la vérité du Christ, solidairement avec ceux qui découvrent ensemble la Bible. Tous enfants prodiges, devenus étrangers, mais accueillis à nouveau par le Père.

La prédication ne peut toucher et renverser l'auditeur si elle ne le fait d'abord du prédicateur. Cela mérite d'être redit

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

exemplaire : « il nous faut redouter *en toutes choses* le jugement de Dieu » (p. 175), car même « les œuvres des hommes justes sont des péchés » (p. 170), dans la mesure où « en cela réside la perversité totale : à savoir, se plaire à soi-même, et jouir de soi-même dans ses propres œuvres, et s'adorer soi-même comme une idole » (p. 173).

2. Un grand classique que connaissent sans doute tous les pasteurs : célébrer un service funèbre où des amis bien intentionnés font des déclarations sur le défunt comme « bon époux », alors que l'on sait que la personne assise au 4^e rang derrière l'épouse était la maîtresse du défunt, et que les deux femmes se haïssent.

3. Cf. à nouveau *Confession d'Augsbourg*, art. 7, cité plus haut.

La prédication du service funèbre L'expérience d'un prêtre catholique

Bernard Klasen

Je suis prêtre depuis vingt-cinq ans, curé à Clamart. C'est dire que j'ai célébré bon nombre d'obsèques, d'autant plus que sur le territoire de ma paroisse se trouvent deux hôpitaux, à savoir l'hôpital Béclère et l'hôpital militaire de Percy. Ces deux lieux posent de façon aiguë la question du scandale de la mort, qu'elle soit périnatale ou qu'il s'agisse de la mort de soldats. Sur ce même territoire, à Clamart, il existe aussi un cimetière paysagé dû à Robert Auzelle (1951), qui incite à une vraie réflexion sur la mort, notamment celle des « accidents » de Béclère. D'autre part mes cours à l'Institut supérieur de théologie des arts (ISTA), à l'Institut catholique de Paris, des cours d'architecture par l'anthropologie, la philosophie et la liturgie, intègrent la question des cimetières. Pour Hegel, la première des architectures est une tombe... Enfin, j'ai célébré voici quelques mois les obsèques de mon père ; je suis encore « affecté non malheureux ».

J'arrive avec ce petit bagage et je ne vais pas vous dire comment prêcher !

Quelques remarques sur le fait de parler et prêcher lors des obsèques

Quatre remarques

Nos gestes, nos rites ont une extraordinaire efficacité, ils parlent ; un mot et l'annonce devient efficace. En revanche, il faut éviter que notre parole soit pure ritualité (jusqu'au non-sens), du genre : « Tu nous manques déjà, je ne t'oublierai jamais, il est déjà au ciel. » Deux occasions de parole sont offertes dans notre liturgie des obsèques : l'homélie et le dernier adieu. Il faut prendre garde à ne pas les confondre. Au moment du dernier adieu, vous pouvez laisser dire « tu nous manques déjà », « tu es le meilleur des papas », mais, de préférence, ce n'est pas à vous de le dire. Si la mort et la résurrection sont dites dans et par nos rites, il n'est pas interdit d'en parler explicitement selon l'assemblée que nous avons, soit en soulignant les gestes, soit en commentant la parole de Dieu dans l'homélie, soit en ouvrant des réflexions où s'annonce le kérygme.

Trois choses encore

Les paroles dans le cadre de ces rites ont une vertu anthropologique considérable ; elles font partie du travail du deuil. Tout ce qui donne à penser (à panser) la mort est bienvenu. Or, « tout d'abord », au double sens de « quelle que soit la manière d'aborder cette parole », et de « premier ontologiquement », je ne sais pas quoi dire de la mort, de la vie, de ce qui se trouve derrière ce passage. Mais il faut dire ! Et pour nous chrétiens, il faut dire de manière que la parole prenne vie, donne vie, donne sens, que la foi fait vivre.

Venons-en à la prédication

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

9. In *Contacts*, n° 228, octobre-décembre 2009, p. 382.

10. THÉOPHANE, *Précis d'éthique chrétienne*, Moscou, 1895, p. 34.

11. Alexandre SCHMEMANN, *Pour la vie du Monde*, Paris, Presses Saint-Serge, 2007, p. 118.

Postface sous forme de conclusions

Synthèses et conclusions

Laurent Villemin

Cette contribution finale voudrait fournir quelques linéaments pour la pensée et la pratique œcuménique sur le thème qui a été abordé de diverses manières. Je ne me sens lié ici par aucune obligation d'exhaustivité et mon propos n'est pas de poser un point final à des questions qui nécessiteront encore d'être reprises et approfondies. Veuillez donc accepter cette contribution comme un libre propos pour reprendre certains éléments des réflexions qui viennent d'avoir lieu mais, plus encore, pour ouvrir quelques jalons pour l'avenir. Je développerai successivement quatre points en nous interrogeant d'abord sur l'anthropologie du rite, avant de considérer les pratiques autour de la mort comme un devoir de charité. Dans un troisième temps, j'envisagerai quelques conséquences pour la prédication et, enfin, quant à la figure de l'Église dans la célébration des obsèques.

Une anthropologie du rite

Il n'est pas courant d'entrer dans une réflexion œcuménique par le biais d'une réflexion d'anthropologie de la ritualité. C'est pourtant ce que nous avons fait avec Patrick Baudry en nous interrogeant sur les mutations et la permanence de la ritualité funéraire. La ritualité est une mise en œuvre des symboles.

Le symbole « donne à penser », a pu écrire Paul Ricœur, ainsi que le rappelait Bruno Gaudalet dans sa contribution. Le rituel effectue justement ce « donner à penser ». Telle est la

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

et foi chrétienne, 2010.

18. Henri de La Hougue, *L'estime de la foi des autres*, 2011.
19. Dominique Barnérias, *La paroisse en mouvement. L'apport des synodes diocésains français de 1983 à 2004*, 2011.
20. Germain Jin-Sang Kwak, *La foi comme vie communiquée. Le rapport entre la fides qua et la fides quae chez Henri de Lubac*, 2011.
21. Jacques-Noël Pérès (dir.), *Familles en mutation, approches œcuméniques*, 2011.
22. François Moog et Joël Molinario (dir.), *La catéchèse et le contenu de la foi*, 2011.
23. Jean-Baptiste Lecuit (dir.), *Le défi de l'intériorité. Le Carmel réformé en France, 1611-2011*, 2012.
24. Jacques-Noël Pérès (dir.), *Pratiques autour de la mort, enjeux œcuméniques*, 2012.



Composition et mise en pages réalisées par
Compo 66 – Perpignan
463/2012

Achevé d'imprimer sur les presses de l'imprimerie

en mars 2012

N° d'imprimeur : XXXXX

dépôt légal: avril 2012

Imprimé en France

Pour être informé des publications
des Éditions Desclée de Brouwer
et recevoir notre catalogue,
envoyez vos coordonnées à :

Éditions Desclée de Brouwer
10, rue Mercœur
75011 Paris

Nom :

Prénom :

Adresse :

Code postal :

Ville :

E-mail :

Téléphone :

Fax :

Je souhaite être informé(e) des publications
des Éditions Desclée de Brouwer