

COMMUNIO

REVUE CATHOLIQUE INTERNATIONALE

pour l'intelligence de la foi

LA SÉPULTURE

« Comme si l'urbanisme pouvait faire abstraction du cimetière. »

(Robert Auzelle, Dernières demeures, Paris, 1965, p. 404.)

« Le lieu de sépulture est appelé cimetière afin que l'on sache que ceux qui y reposent ne sont pas morts, mais endormis. »

*(Saint Jean Chrysostome,
PG, XLIX, col. 394a.)*

ÉDITORIAL

Olivier BOULNOIS : **Les vivants et les morts**

9 Jamais la mort n'a été plus dissimulée qu'aujourd'hui, et jamais cependant l'angoisse devant la mort n'a été aussi grande. Rien ne manque autant à notre société que le deuil. Donner une place et un sens à la mort et au deuil, voilà le service que l'Église peut rendre à notre civilisation.

Jean-Robert ARMOGATHE : **Reposoir ou décharge ? Le cimetière, lieu théologique**

13 L'Église appuie sa foi sur deux tombeaux : celui du Christ, qui ne vaut comme référent que parce qu'il est vide ; celui de Pierre, qui ne fonde la légitimité du primat papal que parce que le corps de l'apôtre y a séjourné. On en déduit le sens chrétien de la sépulture des fidèles : être un reposoir.

Olivier CHALINE : **Au voleur, ma mort !**

19 Les modes actuels de sépulture, la mort à l'hôpital, la trop grande discrétion de l'Église, tout concourt à cacher la mort et à en effacer le sens chrétien. Cette négation laisse les individus seuls devant une béance pour mieux épargner la société.

Vincent CARRAUD : **Illustration de couverture :
Jože Plečnik, chapelle Saint-Jean,
cimetière de Žale**

23

LES EXIGENCES DES CORPS**Christophe CARRAUD : La disparition de la mort****27**

La question de la sépulture est décisive pour l'Église. Les époques qui ont su créer une langue commune pouvaient se confier à la seule espérance de la Résurrection, et c'est pour cette raison que la présence ou l'absence des symboles leur étaient approches égales de la même énigme. Aux époques de désunion comme est la nôtre, il faut penser la disparition par la mort pour apprendre les vraies exigences du corps.

- I, un constat : la peur des signes, p. 30 ;
- II, une réussite sans emploi : le cimetière militaire, p. 34 ;
- III, les impasses anthropologiques, p. 39 ;
- IV, les défaillances de l'Église, p. 44 ;
- V, les chances du cadavre, p. 50 ;
- VI, vers une autre pensée de l'image, le corps précipité sur sa fin, p. 55.

Les évêques allemands : La sépulture et le deuil**63**

Le dernier document publié sur le sujet par la Conférence épiscopale allemande dresse le bilan de l'actuelle occultation de la mort. L'angoisse que suscite la mort et la douleur de ceux qui restent ne doivent pas être refoulées, mais reconnues et accompagnées. Cette tâche est celle de la liturgie, mais aussi des chrétiens qui doivent entourer les membres éprouvés, et toujours isolés dans ces moments-là de la communauté. Quant aux cimetières, il est urgent d'en faire non plus seulement un lieu de promenade paisible, mais les signes de la foi chrétienne en la Résurrection du Christ, annonce de la Résurrection de notre propre chair.

Jean-Louis LEJONC : Comment meurt-on à l'hôpital ?**83**

Analyse statistique et dossier administratif des décès à l'hôpital, au terme de laquelle il apparaît que l'hôpital semble renouer avec sa tradition ancienne d'accueil des plus démunis, ceux qui sont à l'écart de la prospérité générale, comme les plus âgés, qui ne bénéficient pas des progrès dans les soins de haute technicité. Et les unités de soins palliatifs sont encore loin d'être présentes dans tous les services.

HISTOIRE DE LA SÉPULTURE**Michel-Yves PERRIN : L'invention du cimetière : le cas romain****99**

Lié au souci d'ensevelir les pauvres des communautés, un nouveau type de tombe à usage collectif apparaît chez les juifs et les chrétiens à la fin du II^e siècle : les catacombes. Une iconographie spécifique naît chez les chrétiens. La présence des sépultures des martyrs transforme au III^e siècle ces nécropoles en centres de pèlerinage.

Vincent DÉROCHE : La sépulture des saints**115**

Rompant avec le paganisme et le judaïsme antique qui voient dans le contact du corps mort une souillure, le christianisme installe le cimetière parmi les vivants qui s'activent au milieu des corps morts. Le culte des saints explique une telle révolution.

Patrick PÉRIN : Du cimetière païen au cimetière chrétien**127**

C'est au cours du VIII^e siècle que les cimetières extensifs, hérités de l'Antiquité, disparaissent peu à peu : les grandes nécropoles de la périphérie des villes laissèrent la place au regroupement des tombes autour des églises, ce qui changea aussi les modes d'inhumation. Cette double mutation témoigne d'une large progression de l'imprégnation chrétienne.

Olivier CHALINE : Dehors les morts ! Les mutations de la sépulture dans la France du XVIII^e siècle**147**

Au XVIII^e siècle, les morts subissent un double exil : évincés des églises, ils sont ensuite chassés loin des habitations. Contrairement à l'interprétation commune valorisant la « déchristianisation », ce sont les évêques réformateurs d'après le Concile de Trente qui ont provoqué ces mutations de la sépulture.

Annette BECKER : Les croix de bois. Sépultures de la grande guerre**165**

La brutalité inouïe du premier conflit mondial fait du front entier un cimetière. La sépulture est au cœur de la culture de guerre : enterrer des morts, c'est occuper le terrain et continuer la lutte pour la civilisation. La paix revenue, les vainqueurs ont droit aux stèles claires, les vaincus aux noires. Si chaque nation a son type de cimetière, la France se distingue par le souci de nombreuses familles de récupérer leurs morts.

LES FORMES DE LA SÉPULTURE**Didier LAROQUE : Cimetières contemporains en Italie****179**

Les cimetières italiens ne ressemblent pas aux nôtres. Ils sont à la fois lieux de création architecturale et de pensée de la mort.

Serge LANDES : Liturgie, mémoire et tombeau**185**

Pour être une architecture d'espérance, l'architecture funéraire doit être configurée par la prière. C'est ce que montre une analyse de quelques cimetières, en particulier celui du Père Lachaise et celui, marin, de Gruissan.

Didier LAROQUE : **L'art funéraire de Piranèse et les peines de l'architecture**

193 Piranèse, à l'église Sainte-Marie-Aventine à Rome, donne à l'architecture même une dimension funéraire, par laquelle toute œuvre peut être pensée comme tombeau.

Christophe CARRAUD : **La mort et le lieu**

201 Pétrarque est l'un des auteurs chez qui la question du lieu se pose avec le plus d'acuité ; pourtant celui de la sépulture est pour lui indifférent. Pourquoi tient-il cette indifférence pour une attitude chrétienne ? Pourquoi, plus encore, ce refus d'une esthétique de la mort chez celui qui donne au fait esthétique lui-même la plus grande amplitude ?

François PÉTRARQUE : **Trois textes sur la sépulture**

219

ACTUALITÉ

Jacques BERNARD : **Peut-on encore écrire une vie de Jésus ?**

233 Les travaux de vulgarisation ont du bon : ils répondent au désir, chez les chrétiens adultes, de recevoir une formation solide. Mais il importe de s'appuyer sur les études les plus sérieuses de la science exégétique pour éviter les lieux communs de la « démythification » que sont la question de la virginité de Marie et celle des frères de Jésus, celle des miracles, de la fondation de l'Église, etc. L'auteur en profite pour poser les vraies questions exégétiques et théologiques sur le projet d'une *Vie de Jésus* aujourd'hui.

Georges CHANTRAINE : **Monseigneur Eugenio Corecco (1931-1995)**

279 Monseigneur Eugenio Corecco, professeur de droit canon, évêque de Lugano et fondateur de faculté, était membre de rédaction de la *Communio* francophone. Il nous a quittés le 1^{er} mars 1995.

Olivier BOULNOIS

Éditorial

Les vivants et les morts

Jamais la mort n'a été plus occultée qu'aujourd'hui, ni sans doute mieux dissimulée¹. S'il est vrai que l'on meurt toujours seul (malgré son « entourage »), jamais la mort n'a pris davantage la forme de la solitude (sans « entourage »). Le mourant d'aujourd'hui doit être discret, et son cadavre vite évacué. La solitude s'est faite isolement, et l'isolement désolation. La mort a cessé d'être fréquentable. Mais plus la mort est occultée, plus elle est obsédante : jamais non plus l'angoisse devant la mort n'a été aussi grande. D'où ce qui apparaît aux temps naïfs que sont les nôtres comme un paradoxe : plus notre société s'évertue à cacher la mort *dans le monde visible*, plus la mort est présente *dans le monde intérieur* des pensées et des fantasmes. Les morts imaginaires nous envahissent dans la mesure même où les morts réelles nous deviennent insupportables – terribles, elles l'ont toujours été : intolérables, voilà peut-être qui est moderne.

Le deuil est ce dont notre société manque le plus : c'est-à-dire ce qui donne à la mort la visibilité qui convient. Non pas n'importe quelle visibilité, images démultipliées de corps

1. L'hebdomadaire *Le Point* en fait le constat : voir son n° 1169, 11 février 1995, p. 75-82. En encadré p. 80 : « L'escamotage de la mort a été tel que dans les villes nouvelles aucun cimetière n'est prévu à l'origine. » Voir aussi M.F. BACQUÉ, *Le Deuil à vivre*, éd. Odile Jacob, 1992.

morts dont nous sommes les voyeurs, cadavres exhibés et agonies sensationnelles¹. Mais celle qui rend aux mourants, et d'abord aux mourants dont je suis le prochain, la *dignité* qui est la leur ; celle qui donne aux corps morts la *place* de leur étrange présence, étrange parce qu'elle est impuissante². La foi au Christ ressuscité est peut-être seule aujourd'hui à être capable de deuil.

La résurrection de la chair nous apprend que le corps des morts mérite le respect. C'est pourquoi nous les accompagnons aux lieux de leur inhumation, les cimetières, où ils dorment jusqu'à la fin du temps. Le mot même de cimetière (dortoir) signifie cette profession de foi. La communion des saints nous apprend que chacun, n'est pas seul devant son destin. Car il est membre de l'Église une, qui est faite de vivants et de morts.

L'unique foi en la résurrection impose donc que le lieu de la sépulture soit à la fois inessentiel et important : inessentiel parce qu'il n'est pas définitif, que *je* ne suis pas là où je crois être ; important parce qu'il en va de mon corps, de ce corps de terre qui pourtant sera glorieux. Les chrétiens peuvent donc mourir partout, et leurs corps connaître tous les traitements possibles ; ils n'en sont pas moins attentifs à la présence et aux signes de ce corps qui a été vivant, et donc aux formes que l'on doit donner aux sépultures.

C'est ce que s'efforce de dire l'ensemble de ce cahier, à partir d'une double analyse – celle de la situation présente, dans laquelle les corps, souffrants et mourants ou cadavres,

1. Sur la collusion nécessaire de la télévision et de la mort, voir Michel HENRY, *La Barbarie*, Grasset, 1987, chap. 6.

2. Il est un moment tout à fait sensible où le défunt m'apparaît en quelque sorte plus présent que quand il était vivant : la présence du cadavre entre décès et enterrement, du corps mort devant moi, est présence sans fonction. Le cadavre ne fait rien, il n'a pas de fonction, il est pauvre en ustensilité. Et pourtant il est là, il m'affecte, me faisant prendre conscience de mon *retard* : à le voir, à lui parler, à l'aimer. Sa présence paradoxale pèse sur moi, révélant alors à quel point j'ai pu lui être absent. La prière commune ou l'eucharistie que l'on célèbre autour de lui attestent ce retard du devoir, qui est devoir de charité.

sont essentiellement encombrants ; et celle de l'histoire de la sépulture, des catacombes à la Grande Guerre – et en examinant quelques cimetières contemporains.

Consacrer un cahier entier de *Communio* aux cimetières ! Combien de fois a-t-on entendu cet étonnement, mêlé de désapprobation, en préparant ce dossier prétendument trop mince ? Les cimetières n'intéressent personne. En ne refusant pas de penser la mort, en s'efforçant de donner aux mourants leur dignité et aux morts leur respect, en laissant au deuil sa place, et en prenant le risque de sa représentation dans la société contemporaine, le christianisme, une fois encore, rend service à l'humanité.

Communio

a besoin de votre avis.
Écrivez-nous.

Olivier Boulnois, né en 1961, marié, trois enfants, est agrégé de philosophie, maître de conférences à l'École pratique des hautes études (5^e section). Rédacteur en chef de *Communio*. Principales publications : Jean Duns Scot, *Sur la connaissance de Dieu et l'univocité de l'étant*, Paris, PUF, 1988 ; Pic de la Mirandole, *Œuvres philosophiques*, Paris, PUF, 1993 (avec G. Tognon) ; *La Puissance et son ombre*, Paris, Aubier, 1994 (en collaboration).

Jean-Robert ARMOGATHE

Éditorial

Reposoir ou décharge ? Le cimetière, lieu théologique

La décision de consacrer aux cimetières un cahier de cette revue provient de deux raisons : le constat théologique de la fonction que tient la sépulture dans la réflexion chrétienne, d'une part, et, d'autre part, le souci particulier des urbanistes et des pasteurs devant le corps mort.

On le sait, on l'a souvent dit : le corps mort est embarrassant. Le coût du mètre carré utile en hôpital conduit à évacuer le cadavre dès le constat de décès, vers des lieux profonds et obscurs, dont on l'extrait pour le conduire aux rites funéraires. Après avoir enfermé les fous dans les asiles et les vieillards dans les hospices, on cache les cadavres dans les morgues et on les évacue avec discrétion. La veillée funèbre, la mise en bière, le transport sont des formalités supprimées ou allégées. La création d'espaces funéraires pose problème aux urbanistes de villes nouvelles et leur extension dérange les édiles des villes anciennes. Périodiquement, des débats s'ouvrent autour de la crémation, des droits et monopoles des sociétés funéraires, des thanatées et autres maisons mortuaires. Concurrément, un débat éthique se déroule sur le don d'organes : le comité national défend la dignité du cadavre, qui est protégé par la loi, et non seulement pour des raisons d'hygiène : décence, dignité, intégrité s'opposent aux mutilations et au déchiquetage que des équipes médicales ont pu vouloir opérer pour récupérer des organes frais.

Le théologien constate que la tradition biblique a attaché au corps mort un respect grandissant : l'ensevelissement était l'une des « bonnes oeuvres », les oeuvres de justice de la piété juive. L'Église chrétienne a fait reposer sa foi et son organisation doctrinale sur deux tombeaux : celui du Christ, à Jérusalem, celui de Pierre, à Rome. Ils occupent un rôle symétrique : celui du Christ, le Saint Sépulcre, ne fonctionne comme référent que parce qu'il est vide, comme une marque en creux de la Résurrection fondatrice. À la différence de toute la tradition hagiographique, il n'y a pas de relique du corps du Christ, et le tombeau vide comme lieu de pèlerinage marque l'exception du Sauveur. En symétrie, la tombe de Pierre et celle de Paul sont réunies à Rome, qui célèbre en commun, le même jour (29 juin) le martyre des deux saints apôtres, *dies natalis apostolorum*. La légitimité du primat papal repose sur la tombe de l'Apôtre, à la verticale de l'autel du Bernin, à Saint-Pierre de Rome. Et les fouilles menées sous Pie XII ont permis de mettre à jour cette émouvante sépulture, très tôt distinguée des tombes voisines qui se groupèrent autour d'elle. Deux tombeaux donc, le corps du Ressuscité étant absent de l'un et le corps de Pierre ayant séjourné dans l'autre. La foi catholique attache donc une importance rare à la sépulture, celle de son Seigneur, celles de Pierre et de Paul, celles des martyrs et des autres saints personnages, celles des fidèles enfin, « pieusement décédés ».

La sépulture chrétienne : un reposoir

Le mot « sépulture » recouvre trois sens, dans la tradition ecclésiastique comme dans la langue courante : on entend par là le lieu béni destiné à l'ensevelissement des corps baptisés (le cimetière ou la tombe), mais aussi l'ensemble des rites sacrés, prescrits ou déterminés par l'Église (les funérailles), un droit enfin, celui de recevoir « l'honneur et le bienfait de l'inhumation chrétienne », que la tradition canonique définit en ces termes :

Le droit spirituel que possèdent les fidèles pieusement décédés d'être accompagnés par les prières et cérémonies de

l'Église jusqu'au lieu de l'inhumation et de reposer dans la terre bénite, destinée à cet effet¹.

Le mot « cimetière » vient d'un terme grec inconnu à la langue classique, propre au christianisme ; il tire son origine d'un verbe qui signifie « s'assoupir, dormir ». La *koimèsis* est une *dormitio*, un assoupissement, comme l'enseignait l'apôtre saint Paul aux fidèles de Thessalonique :

Nous ne voulons pas vous laisser dans l'ignorance au sujet de ceux qui s'endorment, afin que ne vous attristiez pas tout comme les autres qui n'ont pas d'espérance. Car si nous croyons que Jésus est mort et qu'il est ressuscité, de même, ceux qui se sont endormis en Jésus, Dieu les emmènera avec lui.

(1 Thessaloniens 4, 13-14.)

Transcrit en latin *coemeterium*, le mot fut vite traduit *dormitorium*, *accubitorium*. Saint Jean Chrysostome, à la fin du IV^e siècle, en expliquait le sens aux fidèles, dans une homélie sur la sépulture :

Le lieu de sépulture est appelé « cimetière » afin que l'on sache que ceux qui y reposent ne sont pas morts, mais endormis².

Un cimetière est donc, dans la tradition chrétienne, un « reposoir ». J'entends ce mot pour le rapprochement imposé avec les chapelles dressées, au Jeudi saint, après la messe *in Cena Domini*, pour l'adoration de la réserve eucharistique, appelées *sepulcri* en italien. Le cimetière chrétien est le lieu où, pour reprendre l'épithète du tombeau de Paul Claudel, dans sa propriété de Brangues, reposent les cendres des fidèles, comme semences de résurrection. C'est pourquoi très tôt l'Église a organisé une géographie sacrée, pour garder l'espace nécessaire à l'ensevelissement de ses morts. À la pratique païenne de la crémation, les chrétiens préférèrent l'inhumation juive, rapport différent au corps mort et rapprochement du défunt avec le Christ, enseveli pour ressusciter. Les associations funéraires qui géraient les vastes domaines

1. *Dictionnaire de théologie catholique*, t. XIV (1941), col. 1885, s.v. : « Sépulture » (A. Bride).

2. Jean CHRYSOSTOME, *Patrologia Graeca* (Migne), t. 49, col. 394a.

des catacombes dans la Rome chrétienne (mais aussi à Naples, à Malte, en Tunisie) reflétaient ce souci de l'Église, malgré de grands romans historiques. Il ne s'agissait pas de lieux de réunion, ni même de refuges. Les familles devaient venir néanmoins pour se recueillir au service anniversaire. Au IV^e siècle, le culte des saints martyrs entraîna des célébrations, puis le transfert des ossements vers des lieux plus accessibles. L'Église affirma constamment son droit de ne pas séparer la pratique sacramentelle de la sépulture des morts. Le cimetière est un lieu consacré, qui figure dans le *Code de droit canon* (§ 1240-1243) après les églises, les chapelles, les sanctuaires et les autels. Les pratiques civiles ont interféré, dans la plupart des pays, sur ce droit de l'Église, mais le Rituel continue de prévoir la bénédiction d'un enclos ou, à défaut, de chaque tombe. On sait du reste combien l'inhumation reste un moment critique pour l'émotion de la famille : à défaut de rites religieux, les entreprises funéraires ont mis en place des rituels de substitution (jet de fleurs dans la tombe ouverte par exemple).

La mort chrétienne

La mort chrétienne considère en effet le corps comme objet sacramentel. Il s'agit du corps du baptisé¹, marqué de manière permanente et définitive par le sacrement. La pratique de l'Église a toujours été attentive à donner sépulture au corps chrétien, y compris à des fragments de corps². La loi civile, du reste, partage ce souci. L'exposé des motifs du Code pénal de 1810 rappelle que

la loi qui protège l'homme depuis sa naissance jusqu'à sa mort ne l'abandonne pas au moment où il a cessé de vivre et quand il ne reste de lui que sa dépouille mortelle.

1. L'Église a toujours pris aussi en considération les petits enfants de parents chrétiens morts sans baptême et accorde les funérailles et la sépulture religieuses aux catéchumènes morts avant leur baptême.

2. La Congrégation du Saint-Office a recommandé l'ensevelissement discret, en terre bénite, de membres amputés (3 août 1897, in Gasparri, *Codicis Fontes IV*, n. 1189).

Il est intéressant de constater que dans le nouveau Code pénal, les infractions « au respect dû aux morts » sont mentionnées dans le chapitre couvrant les atteintes à la dignité de la personne. Ces considérations fondent le droit de sépulture et punissent sa violation. Tandis que l'on rappelle que le sol funéraire se trouve en dehors des règles ordinaires du droit de propriété et se trouve par destination hors du commerce, le délit de violation de sépulture est étendu au cadavre¹. En particulier, le débat moral s'est ouvert autour de prélèvements ou amputations non autorisées par le défunt ou par sa famille. Le Comité national d'éthique et l'opinion publique sont restés attentifs à ce souci de dignité du cadavre. La foi chrétienne tient le milieu entre le matérialisme et le spiritualisme. On peut très bien comprendre que l'embaumement et l'exposition publique du corps de Lénine ou de celui d'Ho-Chi-Minh corresponde à une profession de foi matérialiste. Il ne reste matériellement du Fondateur que cette dépouille, dont l'exposition manifeste le ralliement aux idées défendues. Il est légitime que les chrétiens affirment que cette dépouille ne s'identifie pas au défunt dans sa totalité. Mais nous assistons aussi au processus inverse de spiritualisation, où l'on parle davantage d'immortalité de l'âme, de survie, voire de transmigration ou métempsychose que de résurrection de la chair. À partir de la Résurrection du Christ (et donc du tombeau vide), la foi chrétienne professe la résurrection de la chair, des corps vivants dans leur identité personnelle. C'est ce qui justifie que ces corps doivent faire l'objet d'une révérence particulière. Si l'Église s'est opposée si longtemps à l'usage habituel de la crémation², c'est explicitement parce qu'elle craignait qu'un tel usage, qui peut aboutir à la disparition des cimetières, n'affaiblisse la foi dans la résurrection corporelle.

1. Il y a une jurisprudence ancienne, où, sans remonter au *Procès criminel* de Le Brun de La Rochette (Lyon, 1618, p. 30-31), il suffit de rappeler l'arrêt de Paris, 8 juillet 1875, repris dans un jugement du tribunal de Grande Instance de Paris, 16 février 1970 (*Gazette du Palais*, 1970, 2, 40).

2. Qu'elle autorisait néanmoins en cas de besoin grave (épidémies...).

Une pastorale de la certitude

Le droit spirituel à des obsèques religieuses, par un prêtre ou un diacre, est grave : il oblige les pasteurs concernés. De récents et pénibles débats autour des « *maisons funéraires* » ont probablement masqué l'essentiel : ce n'est pas la famille que la tradition théologique considère en premier', mais le défunt. Il continue de faire partie de la communauté, on prie pour lui, il participe à la vie eucharistique. Nous devons intercéder pour lui, tandis que l'Église nous invite à demander l'intercession des saints et des bienheureux. La prière commune ou l'eucharistie sont autant de liens de communion avec les défunts. La pastorale doit en tenir compte, sous peine de s'exposer aux inventions d'associations funéraires qui ne sont d'ailleurs pas nécessairement ignorantes de la tradition religieuse et qui sont, en tout cas, professionnellement attentives aux besoins et à l'attente des familles. La passionnante déclaration pastorale des évêques allemands ² montre l'actualité d'une telle réflexion. Le présent cahier voudrait contribuer, par quelques éléments de réflexion, d'information et de témoignages, à faire progresser notre souci : comment, dans la Cité séculière, laisser aux morts la place que leur accorde notre foi ? Le cimetière est bien un lieu théologique, qui fonctionne dans la structure de la foi catholique. Il nous appartient de rappeler aux décideurs d'urbanisme qu'il s'agit d'un reposoir, et non pas d'une décharge.

Jean-Robert Armogathe, prêtre de Paris (1976), ancien vicaire et curé de paroisse, aumônier de l'École normale supérieure. Membre de la rédaction de *Communio* francophone.

1. Le Code de droit canon mentionne l'intercession spirituelle et l'hommage rendu au corps avant la « consolation de l'espérance » pour les vivants (§ 1176, 2).

2. Dont des extraits sont présentés dans ce cahier.

Olivier CHALINE

Éditorial

Au voleur, ma mort !

Rien n'est désormais moins à nous que notre mort. Se faire voler une dépossession qui semblait inexorablement la nôtre a tout du paradoxe. Mais force est de constater qu'effacer le sens chrétien de la mort pour en faire un acte administratif, conduit tout droit à nous laisser seul devant elle pour mieux l'épargner à la société.

Cette insidieuse dérive commence par l'homogénéisation du mode de sépulture. C'est un spectacle instructif, et somme toute amusant, que celui du marbrier vantant ses productions aux clients : « Voyez comme le marbre est beau... et ces couleurs riantes..., quand il y a du soleil, ce modèle-là est beaucoup plus gai. » Après le pavillon orné sur sa pelouse d'un nain en faïence, après la voiture cérémonieusement rincée le dimanche matin, après un dernier dentier rutilant, il reste l'ultime fierté : un beau tombeau. Les dispositions sont parfois si bien prises qu'il ne reste plus qu'à compléter la date (1925-19..). Je ne puis entrer dans un cimetière sans souhaiter aux futurs défunts trop prévoyants de vivre jusqu'en 2000. Chacun sait à quel point les maisons de retraite sont terre bénite pour les spéculateurs funéraires qu'engraissent de telles préoccupations. Pour quel résultat ! une production indéfinie de monuments gris, uniformes, laids, plats et dépourvus de sens, des cimetières désespérants comme des lotissements de banlieue, avec des places recherchées le long

des grandes allées, « pour voir passer les gens » (sic). Ainsi escamotée, la mort n'est pas une rupture pour la société qui affecte de l'ignorer. La douleur des vivants, si malséante dans ces contrées nordiques, est dissimulée par les fleurs en plastique et les céramiques (« regrets éternels »). Leur espérance éventuelle ne trouve guère à s'exprimer, et planter une croix dans cet espace public où seules sont tolérées les opinions individuelles, nécessite bien des subterfuges. Il faut vraiment avoir la foi en la résurrection chevillée au corps dans des endroits si disgraciés.

Comment trouver une dimension religieuse à la mort à l'hôpital aujourd'hui si commune ? C'est comme un privilège de mourir chez soi, d'être veillé par les siens et de quitter sa maison pour l'église. À la ville et pour le plus grand nombre, sitôt le décès survenu, la famille retrouvera le mort dans le box d'une chambre froide. Pour peu que l'hôpital soit gros et la mortalité abondante, elle n'aura guère le temps de se recueillir avant une prompte évacuation. Il y en a d'autres qui attendent... à commencer par les corbillards en batterie qui sont l'équivalent hygiénique et réglementaire de la benne à ordures. Cette dernière n'est d'ailleurs jamais très loin, surtout dans les petits établissements. Le mort dérange. Qu'en faire dans l'intervalle avant l'enterrement ? Dans un monde de plus en plus citadin, les familles ne peuvent guère s'en occuper. Et pourtant, dans cet univers réel, semi-souterrain, irreligieux, rien de plus précieux qu'une personne pour rappeler l'existence du ciel. Sinon, le néant est obligatoire et aseptisé.

Avec le clergé, on peut s'attendre au meilleur comme au pire. Il y a les prêtres à qui il faut arracher une messe et ceux, amis ou inconnus, qui savent montrer l'espérance chrétienne. Un baptisé, fût-il paroissien occasionnel, vaut bien une messe... et il est facile de scandaliser en pareilles circonstances. « Vous voulez vraiment une messe ? Préparez-la vous-même. » Tout le monde n'en est pas capable. C'est pourtant le moment où jamais de ressaisir des fidèles qui s'éloignent ou de toucher des gens que rien n'a encore rapprochés de Dieu. Si l'Église se tait ou murmure seulement d'un air dérangé, qui apportera les paroles de la vie éternelle ? Il lui suffit pourtant

de parler de l'amour de Dieu, de la résurrection, de la communion des saints, réalités dont ne donneront jamais l'idée l'artificielle dignité des croque-morts et la signature d'un registre. La présence du prêtre au cimetière est un luxe que seuls peuvent encore connaître les ruraux. On comprend bien son impossibilité dans les grandes villes, mais là réside pourtant un aspect essentiel de ce vol de la mort. Mettre un homme en terre n'est pas un acte banal, purement matériel et dépourvu de sens. C'est la communauté qui est spirituellement engagée. Face à ce trou béant qui ouvre aussi bien sur la terre que sur le ciel, les prières de l'Église affirment l'espérance dans la douleur et affirment l'orthodoxie contre l'irrationnel.

L'expérience ne le prouve que trop : les friches du christianisme sont faites d'une végétation dégénérée et foisonnante de rites païens et de superstitions modernes. Sauf lors des enterrements ou le lendemain de la Toussaint, l'Église reste trop silencieuse sur la mort, au risque de laisser les fidèles seuls et désemparés face à l'épreuve. Le souci des vivants n'exclut pas la prière pour les défunts, ni de parler de la mort. S'il ne manque pas de clercs pour critiquer bien des aspects de la société, il y en a peu pour rompre ce silence suspect et consenti qui couvre le double escamotage de la mort et de son sens chrétien. C'est accepter, pour nier la souffrance et le vieillissement, d'amputer l'existence humaine de ce qui la fait basculer en Dieu. Cette duperie peut être redoutable. Si la mort est volée, le néant ne l'est pas, bien au contraire. L'ostentation actuelle de la sexualité après sa durable dissimulation pourrait donner à réfléchir. Et si, dans les fantasmes sociaux débarrassés des digues rassurantes du christianisme, l'inexorable Camarde se substituait à la vamp aguicheuse du minitel ?

Olivier Chaline, né en 1964. Agrégé d'histoire et ancien élève de l'École normale supérieure où il enseigne l'histoire moderne. Membre du comité de rédaction de *Communio*, travaille sur la France au XVIII^e siècle, ainsi que sur l'histoire religieuse des pays tchèques au XVII^e siècle.

Vincent CARRAUD

Illustration de couverture

**Jože Plečnik :
chapelle Saint-Jean,
cimetière de Žale,
Ljubljana (1938-1940)**

Jože Plečnik (1872-1957) est né et mort à Ljubljana.

Élève d'Otto Wagner à Vienne, il appartient à partir de 1901 à la Sécession viennoise. Il a travaillé principalement à Vienne (villa et immeuble Langer, maison Zacherl, église du Saint-Esprit), Prague (aménagements du château de Prague et jardin sur les remparts, église du Sacré-Cœur), et surtout Ljubljana, où ses travaux sont moins grandioses, mais d'une conception sans doute plus profonde et plus intérieure. Plečnik a entièrement remodelé Ljubljana, non seulement en bâtissant, outre la bibliothèque nationale universitaire, églises, immeubles, maisons, boutiques, mais aussi par de remarquables travaux d'urbanisme : ponts (les fameux « Trois ponts »), obélisques, jardins, promenades... Les critiques voient son œuvre comme un confluent de multiples courants : il était à la fois régionaliste et « rationaliste fonctionnel », catholique et nationaliste (mais il enseignait en allemand), innovateur dans les techniques du béton armé et promoteur du travail artisanal, valorisant l'art populaire comme la tradition classique.

Plečnik a fait œuvre d'architecte certes, mais aussi de décorateur, de dessinateur de mobilier, profane et liturgique : lampes, tabernacles, calices et ciboires en parti-

culier¹. Attentif plus que tout à la dimension symbolique de l'architecture, et pensant en permanence sa foi comme constitutive de son architecture, Plečnik ne voulait rien de moins, disait-il, que contribuer à « un monde meilleur ».

La chapelle Saint-Jean appartient au cimetière de Žale. Plečnik a conçu la plupart des bâtiments qui composent ce « jardin des morts », selon la traduction littérale de la désignation slovène de ce cimetière. Le cimetière s'ouvre par une puissante colonnade concave surmontée d'un ange double, ange de la mort côté ville et de la résurrection côté cimetière, dans lequel s'encadre sa chapelle principale. Plečnik a tout organisé dans cette « ville des morts » : fontaine, bancs, stèles, costumes mêmes des employés ; les lieux fonctionnels n'en sont pas pour autant dépourvus de richesse symbolique. Plečnik a conçu douze petites chapelles, dont celle dédiée à Saint-Jean. Il est remarquable de découvrir qu'a vu le jour entre 1938 et 1940 un tel petit temple aptère avec pronaos *in antis* (temple rectangulaire sans portique sur les côtés, le pronaos étant formé par le prolongement des murs latéraux eux-mêmes) : peu d'architectes étaient à ce moment capables d'un classicisme aussi élégant et cultivé. L'unique colonne entre les antes est d'un ionique assez peu fréquent : sans piédestal ni base, à la manière du dorique grec ; les cannelures sont interrompues avant le chapiteau, probablement au stade du troisième module selon les proportions codifiées par Vignole ; la cella, coudée en avancée sur le pronaos, fait le fond d'une urne cinéraire en forme d'amphore. L'ensemble doit au Trésor de Mégare, au Trésor des Athéniens à Delphes, au Temple dit de Portunus à Rome.

Plusieurs d'entre nous ont découvert, lors de la réunion internationale de *Communio* à Ljubljana à l'Ascension 1993, la force de la pensée à la fois liturgique et architecturale de

1. Voir l'ouvrage magnifique entièrement consacré aux calices conçus par Plečnik : P. KREU, R. KVATERNIK et E. PRIMOŽIČ, *Plečnikovi Kelih*, Ljubljana, 1993, 147 p.

celui qu'on a nommé le « Gaudi slovène » : nous voulions la signaler à nos lecteurs, malgré les limites très modestes d'une unique illustration de couverture, mais comme un cas exemplaire du propos de ce cahier¹.

Vincent Carraud, né en 1957, marié, quatre enfants. Maître de conférences à l'université de Caen, rédacteur en chef adjoint de l'édition francophone de *Communio*. Dernières publications, *Pascal et la philosophie*, P.U.F., 1992, et, en collaboration avec F. de Buzon : *Descartes et les Principia II*, P.U.F., 1994.

1. On pourra consulter en particulier :

- Jože Plečnik, *architecte, 1872-1957*, Paris, Beaubourg, 1986 (voir en particulier la contribution de D. Prelovs"ek, «Le métier et la vie d'un homme »).
- Jože Plečnik, *architect 1872-1957: Architecture and the City*, éd. par I. Bentley et D. Grzan-Butina, Oxford, 1983.
- Peter Krec"ic, *Plečnik. The Complete Works*, Londres (Academy Editions) et Milan (Jaca Book), 1993.

Christophe CARRAUD

La disparition de la mort

En 1963, l'architecte Robert Auzelle achève son manuscrit sur « la conception, la composition, la réalisation du cimetière contemporain ». Il ne trouve pas d'éditeur. Deux ans plus tard, c'est « à Paris, chez l'auteur », que l'ouvrage paraît. Les cimetières décidément n'intéressent personne.

Entre 1963 et aujourd'hui, en France du moins, les choses n'ont guère changé¹. C'est toujours l'indifférence, – et l'on

1. Il y eut peu de cimetières construits en France, renouvelés ou agrandis selon un projet véritable. Empirisme sans doute des temps pressés qui ne savent d'ailleurs où ils vont. Citons, pour ces dernières années, la nécropole de Fréjus, par Bernard Desmoulin, quoiqu'il ne s'agisse pas là d'un cimetière au sens où nous l'entendons généralement (concours lancé en 1987, nécropole militaire, 1988-1990, nécropole civile et historia], 1991-1992, jardin et aménagement muséal, 1992-1993), la rénovation du Père Lachaise par Patrick Berger, un cimetière à Nice par Chiatante, ou la belle extension du cimetière de Roquebrune par Marc Barani. À l'étranger, en Italie surtout, les réalisations sont plus nombreuses, et de conception féconde dans l'ensemble. Voir par exemple le numéro que la revue italienne *Lotus International* (Milan, 38, 1983) a consacré aux cimetières récents, que l'on peut compléter par le numéro 5 de *Progressive Architecture* (Cleveland, Ohio, 1982) et une livraison de *Monuments Historiques* (numéro 124, décembre 1982 janvier 1983). À propos de cimetières un peu plus anciens, comme celui d'Edward Ravnikar, voir la revue slovène *Piranesi*, 4, III, 1994. Cet article ne prétend pas valoir hors des limites européennes, et, généralement, on le verra, hors des pays dits « riches ».

peut dire qu'elle s'est accrue. Sur les problèmes que le cimetière pose à l'urbanisme, sur les difficultés qu'il résume d'une communauté entre les vivants et les morts, – sur l'image qu'il dessine de notre pensée de l'au-delà, nulle réflexion, ni des hommes du métier, ni des politiques, ni de l'Église même. Peut-être bien naturelle de ce qui touche à la mort ? Mais quelle époque ne l'a éprouvée ? Il s'agit de bien plus sans doute, qui s'en prend aux signes. Malraux écrivait que notre civilisation était la première civilisation sans tombeau. Que la pensée de la mort s'efface et ne soit plus cet horizon de la vie découvrant peut-être un autre pays, ou s'abîmant dans le rien comme d'une falaise de temps, ce n'est pas vraiment cela qui importe ; ni que nous bannissons la mort comme l'étrangère, parce qu'avec un mauvais goût désormais sans vertige, elle s'exclut du comput de la vie et de l'ordre factuel ou économique où nous voulons ranger sa définition : ne voilà rien d'autre après tout qu'une sottise de plus ; – non, ce qui importe, c'est qu'ait disparu le signe, *l'invention*, dans les lieux, dans l'orientation du vivre, de notre plus exacte communauté ; c'est qu'ait disparu le mode qui nous donne d'arracher au gouffre singulier, sans parole et sans forme, le lieu humain où la vie puisse se considérer, où elle puisse traverser la splendide et mortelle apparence de vivre. Et, dira-t-on, à un niveau tellement plus simple, plus « quotidien » dans ses formes et sa pensée, pourquoi cette incapacité à donner corps à tout le répertoire des lieux, quels qu'ils soient, sans en oublier aucun ? Nous aimons la beauté de telle église, et y voyons, là où tant d'autres n'offrent rien au regard, le signe ou la grâce, déposés dans le temps, de la vérité à laquelle quelques formes ici-bas se consacrent. Pourquoi n'en irait-il pas de même de la sépulture et du cimetière ?

1. Pour la pensée de la pierre et du tombeau, voir le bel et bref essai d'Yves BONNEFOY, «Les tombeaux de Ravenne» (1953), repris dans *L'Improbable*, Paris, Mercure de France, 1959, p. 11-34. Essai discutable, sans doute, mais fécond, qui permettait à l'auteur de mieux approcher les notions de présence et de lieu dont sa poésie se nourrirait. Reste que la mort y est très abstraite, passée tout entière, dirait-on, du côté des pierres, et non des corps.

Ce n'est pas seulement affaire de joliesse et d'esthétisme raffiné : car la désertion contemporaine du cimetière est aussi le symptôme d'un autre abandon. Il y a en ces lieux, et plus encore en ce qu'ils révèlent de nous-mêmes, un déficit symbolique considérable. De quelle manière est-il lié à la vie dans l'ensemble de ses dimensions, et à *l'ouvrage* chrétien de la vie, la brutalité de la mort inversant l'image comme on retourne un gant, c'est ce qu'il faudrait expliquer longuement ; – mais il suffit, dans les limites de ce propos, de rappeler à quoi le cimetière est lié en effet, qui indique une tâche que tous doivent accomplir. Qu'on me permette de m'en tenir à cette évocation : avec la sépulture il en va de l'image en sa puissance, de la véritable image, – ce qu'il fallait affirmer d'abord, même si succinctement, pour que l'on sache bien, tant le « management universel » s'est emparé de notre vision de la vie, que la considération de la sépulture est aussi la plus capable, dans l'affaissement au milieu de nous du terrain de la pensée, de rémunérer ce manque symbolique qui nous accable de sa monstrueuse pesanteur. Que le lecteur ne tienne pas rigueur à l'auteur de désigner ici sans démontrer, quand l'évidence se fait si massive, tout ensemble insue et consentie et, si cette question lui apparaît, à lui aussi, comme essentielle, et occasion de résistance au laminage de l'humain, qu'il veuille bien se tourner vers un livre, le dernier qu'ait publié Pierre Legendre, et méditer ces quelques lignes liminaires que j'en extrais¹ :

Penser dans l'humanité le semblable, penser l'altérité, pour penser l'identité et la reproduction du sujet. Tel est l'horizon de toute interrogation sur l'institution des images. L'homme n'est assuré de son être que par la séparation d'avec soi, de sorte que devenir autre pour lui-même est la condition de sa vie, la supposition première de sa présence au monde et l'accomplissement de la faculté de se différencier du monde. L'idée du semblable naît de cette division. (...) L'actuelle fragmentation de la pensée, historiquement compréhensible, mais anthropologiquement redoutable par ses effets sur la

1. Pierre LEGENDRE, *Dieu au miroir. Étude sur l'institution des images*, Fayard, 1994, p. 9-10.

culture ultramoderne, nous tient à distance des interrogations traditionnelles sur l'ombre, la trace des pas, l'absence et le non figuré, comme elle entraîne à mépriser l'empire des représentations insues.

Sera-t-on dans l'erreur, si l'on pense que la question de la sépulture donne à ces mots leur plus grande amplitude, et une résonance qui vaut comme un projet de nouvelle conquête des signes, avec, aussi bien, la part d'incertitude, d'égarement même, qui les nourrit ? Même si nous ne pouvons parler des images

de façon pleinement satisfaisante, car nous touchons à l'attache primordiale de l'homme, son attache aux fondements qui le préservent du gouffre¹,

même si, plus encore, il faut renverser les théories de l'image qui touchent à la mort, qu'il suffise de pressentir combien la sépulture peut nous aider à *faire place* à ce fonds – dans le remuement sombre du plus vaste marécage anthropologique que l'on puisse concevoir. Les quelques réflexions qui suivent n'ont pas d'autre but que d'y faire songer – par quoi, une fois encore, la considération de la mort redressera l'image déformée de la vie.

I. Un constat : la peur des signes

Il faut, je crois, commencer par le même constat, les mêmes évidences que rappelait si opportunément Robert Auzelle :

Il y a dans le monde contemporain, et particulièrement en France, un problème du cimetière qui ne peut pas être indéfiniment négligé. À moins d'être déjà dans l'irresponsabilité déshumanisée du *Meilleur des Mondes* – ce qui nous menace peut-être – le cimetière fait partie de l'existence des sociétés. Il est un des liens entre le passé et le présent ; il inscrit dans la terre la continuité des générations, leur solidarité, leurs mystérieux échanges ; il est, qu'on le veuille ou non, une forme du

1. Pierre LEGENDRE, *op. cit.*, p. 289.

sacré et comme une métaphysique généralisée, à tout le moins un chapitre de sensibilité humaine qui se serait étiré et enclos dans un espace. À ce titre, il a des dimensions concrètes, une implantation qui se traduit par autant de sujétions qui se nomment surfaces, bâtiments, végétation, etc., pour ne rien dire des servitudes juridiques. Et c'est sur ce terrain des réalités et des lois qu'il nous est permis de nous étonner de ce que, par euphémisme, on peut appeler l'absentéisme de l'administration française. Qu'on songe plutôt (...) qu'il n'est même pas possible, actuellement, d'emprunter pour la réalisation d'un cimetière ! On pare au plus pressé et construit pour les vivants ! Qui n'y applaudirait ? Mais les vivants d'aujourd'hui sont les morts de demain, peut-être de tout à l'heure, et tout est négligence, imprévision, incurie si l'on ne tient pas compte de cette donnée élémentaire, si l'implantation des bâtiments de la vie, leur architecture, leur environnement, est conçue comme si la mort ne devait jamais trouver sa place dans la cité des hommes, comme si l'urbanisme pouvait faire abstraction du cimetière¹.

Est-il nécessaire d'étayer par des exemples le propos si juste encore de l'architecte² ? Laissons cette évocation d'un caractère « sacré », si labile, et sur lequel il faudra revenir,

1. Robert AUZELLE, *Dernières demeures*, à Paris, chez l'auteur, 13, place du Panthéon, 464 p., 991 ill. (ici p. 404). Je remercie Xavier Bessirard de m'avoir fait connaître cet ouvrage. Le présent article ne voudrait être qu'un hommage à ce livre admirable, dont nous adoptons volontiers toutes les conclusions ; puissent les lecteurs s'y référer, et souhaiter qu'une réédition voie le jour, de sorte par exemple qu'il devienne du devoir d'état de le faire lire aux autorités municipales, avec récitation sur la place publique devant le monument aux morts. – J'aimerais citer aussi deux autres ouvrages de qualité : l'un, de Michel RAGON, *L'Espace de la mort*, Paris, Albin Michel, 1981 ; l'autre, de Maurice LELONG, o.p., *Célébration du cimetière*, Au Jas du Revest-Saint-Martin, Éditions Robert Morel, non paginé, 1962. Sur les points qui suivent immédiatement, on lira avec profit les pages 83 à 108 du livre de Robert Auzelle.

2. Il faut cependant apporter un correctif. Car l'indifférence généralisée dont s'entoure la question qui nous préoccupe s'accommode dans le même temps, par on ne sait quel reliquat que l'on peut dire tour à tour religieux ou superstitieux, d'une sensibilité quasi chatouilleuse à l'endroit de l'idée de la sépulture. Haussmann, qui songeait à la création d'un cimetière gigantesque à Méry-sur-Oise, où fussent transférés l'ensemble des cimetières parisiens existants, avec implantation de « gares mortuaires »

quoique l'enclos du cimetière, comme une terre soudain d'autre nature, eût paru durant si longtemps, et aujourd'hui même d'une autre façon, échapper au tissu si serré du temps ordinaire¹. Satisfaisons-nous de cette communauté dont Robert Auzelle réclame l'évidence, dans ce battement de l'« aujourd'hui » et du « demain » qui ne peut être sans justesse. Croit-on qu'il y ait de nos jours, dans, hélas, l'écrasante majorité des cas, quelque cimetière qui pût nous y aider ? Que sait-on construire qui ait la puissance d'un signe, ou, aussi bien, l'humilité qui sache nous y conduire ? Quel lieu par exemple signifie le « dortoir », comme disait Calvin, ou l'attente ? Robert Auzelle pouvait affirmer que « la monographie du cimetière a finalement valeur de spectrographie sociale² », et elle n'a aujourd'hui que celle-là. L'avenir disparaît dans la « gestion » du présent, dont la seule définition est la facticité butée d'un rationalisme de pacotille. Monuments dérisoires, ordonnance sans imagination, cacophonie tout individuelle – voilà comme des symptômes d'un corps en effet déserté par la vie, mais c'est cette fois le corps social. Nul lien, là où le lieu est pensé ou comme la propriété administrative d'instances si fallacieusement nommées publiques, ou comme la location de bail variable d'un territoire cimenté, digne reflet de la

– projet excessif ou non, peu importe –, se heurta à une opposition extraordinairement violente. Il réussit sans trop de difficultés à exproprier les vivants pour ses aménagements parisiens, mais échoua quand il se fut agi des morts... Il est vrai qu'aujourd'hui le problème se poserait en des termes différents, et qu'un tel projet serait peut-être accepté – oui, qu'il y eût une ville des morts, *pourvu qu'on n'eût, vivant, jamais affaire à elle*. Cf. l'étrange ouvrage d'Ernst JÜNGER, *Le Problème d'Aladin* (1983), trad. fr. Henri Thomas, Bourgois ou Le Livre de Poche.

1. Cf., parmi tant de références possibles, la remarque que fait Guibert DE NOGENT, dans son *Autobiographie* (vers 1115), sur les pratiques aberrantes des hérétiques de Soissons : *Sacra cimeteria a reliqua terra comparatione non dividunt*, « Ils ne font pas de distinction entre la terre sacrée des cimetières et les autres terrains », – reproche fréquemment adressé aux adversaires de la vraie foi.

2. AUZELLE, *op. cit.*, p. 88.

faute, nulle expérience des lieux de la mort, – mais aussi nulle communauté avec la vastitude du temps, qui prend en elle ce mort, cet autre, et appelle en conséquence une relation à œuvrer, qu'elle soit collective ou demeure secrète et personnelle. Le charivari des marchés installés sur les tombes, de ces cimetières anciens dans la cohue des places publiques, – la liberté aussi bien d'être avec ces lieux d'où ne disparaît pas la vie, que l'on voit encore en quelques pays, – tout est préférable à ce silence. Car, on s'en doute, sa vacuité n'est pas si parfaite, et bien des intérêts viennent démembrer cette épave métaphysique. La mort dépourvue de lendemain devient *naturellement* mercantile, et l'on sait que la nullité libérale n'a de talent que pour ses *lobbies*. Ce qui régit la mort aujourd'hui, ce sont ces corporations dont les « produits » sont une des hontes de l'esprit. Qu'érige-t-on, en ces monuments qu'elles proposent ? Le constat de la même incapacité collective, en même temps que le signe le plus évident du recroquevillement de la pensée. L'important est que tout cela coûte cher. L'hygiène couvre le bruit intéressé des maçons ou des fabricants de cercueils : en quoi toute stérilité de pensée s'accorde avec les commodités de l'argent. Rien d'ailleurs de plus malsain que cette lente décomposition satinée, boisée, plastifiée, cimentée ; étrange rapport au corps, un corps que nie désormais l'omniprésence de la représentation. N'enjoint-elle pas de se protéger dans la mort, de ralentir l'inévitable processus, jusqu'à ces embaumements et ces fards des *funeral homes* qui donnent aux morts la décence qui soudain leur manque ? Désir des familles, dit-on – mais il est vrai qu'on a *intérêt* à ne pas s'interroger sur lui, et surtout à ne jamais l'amener à changer.

Nulle promiscuité dans le libéralisme inégalitaire, ce libéralisme qui, depuis bien longtemps, n'est plus un concept politique, parce que précisément il n'est plus *éprouvé* dans le lieu bien réel qu'il demandait à régir. S'est-on assuré contre la maladie, les accidents, contre toutes les humeurs du corps, pour finir en pleine terre ? Imagine-t-on un représentant de la *jet-set* les mocassins dans la glèbe ? Il faut aux vies appauvries éviter le contact, comme il faut éviter signes et sym-

boles ¹. On a procédé, avec l'individualisme de la mort, à l'enterrement des significations. – L'on pourrait croire pourtant que le champ des morts appelle à autre chose que cette caricature, et que le lieu de la dissolution soit pour cette raison même celui de l'architecture et de notre communauté figurée.

Que les concessionnaires abandonnent leurs caveaux, qu'ils versent leur argent à l'œuvre véritablement une qui peut s'ériger autour de ce champ commun – un tertre, un signe, un nom, et cela suffit. Nous rejoindrions ainsi, rendus plus libres, la réalité bien plus humble de la plupart des inhumations : car très peu d'entre elles se font en concessions, et voilà un problème assurément considérable pour les autorités civiles, seules aujourd'hui à donner une sépulture à ceux que n'accompagne aucune famille. La consommation du moins s'effectue plus rapidement, chance pour le lieu d'être délivré de ces lotissements de l'absurde – l'individu ne sachant rien créer : il y faut l'appel de l'image, la multiplication des corps, la persistance des plus exactes communautés.

II. Une réussite sans emploi : le cimetière militaire

Dans ce désert des formes socialisées de la sépulture, un seul cimetière témoigne d'une expérience d'autre nature ; mais il est clos, séparé, définitif, et le temps réel où vit le

1. Un exemple anecdotique, mais révélateur : il existe, au cimetière de Jussy-Champagne, sur la tombe Ponton d'Amécourt, une très belle œuvre de Martine Boileau, une *Descente de Croix-Résurrection* (1976) d'une grande force plastique. La famille proposa de faire don de ce monument à la municipalité, pour qu'il devînt centre et comme lieu d'orientation du cimetière – et échappât ainsi au caprice individuel à quoi contraint l'indigence républicaine. Refus de la municipalité ; non sans doute parce que le symbole était chrétien, et heurterait en conséquence les consciences... mais parce que les signes terrifient, parce que la simple capacité à signifier, *indépendante encore du contenu qu'elle désigne*, est devenue inaccessible à la communauté politique où nous vivons. Le phénomène n'est pas nouveau, et il est toujours aussi délétaire.

corps social ne peut s'y agréger. Oui, de ces formes appauvries le cimetière militaire est seul à donner une clef, son dénuement est sens et non défaut – et voilà qui nous prouve que l'unicité d'une pensée fondamentale, ou d'une circonstance terrible, peut seule fonder la vision la plus exacte, et sans doute la plus « chrétienne », de la mort et du lieu où en représenter la puissance. Même si cette forme de sépulture a pu exister en de lointaines époques, c'est notre temps qui lui a donné, avec la plus vaste amplitude, l'expression rigoureuse et apaisée tout ensemble que tant de siècles ont échoué à créer. Le constat est étrange, il est pénible : il n'y a que la mort en ce siècle qui ait su inventer l'unité, partout ailleurs si désespérément morte. La violence est la forme accomplie de notre communauté – ce que nous voulions croire cependant la plus pauvre des données de l'humain ; la guerre, dans l'exacte séparation de tous, fait se retrouver au plan de la haine, cet envers pur, les actes, les croyances, les dires les plus étrangers. (L'esthétique de la mort, d'ailleurs, n'apparaît qu'à l'instant où s'efface la mort elle-même – où l'on ne voit plus en elle que le principe, aussitôt oublié en sa négativité, d'une formalisation' triomphant de toute circonstance singulière.) La mort du soldat est escamotée derrière les circonstances de son effacement ; elle appelle ce complément des formes, tout comme elle aime à s'entourer, quand on la nomme, des mots « pour la patrie » ou « au champ d'honneur » qui lui sont si communément associés. À vrai dire le « combattant » n'est pas mort, ou il l'est *autrement*, ce qui suffit à précipiter hors de la mémoire et l'horreur et jusqu'à la vie réelle : ce mode nouveau du dernier instant échappe à la corruption, ou à la seule disparition du temps ordinaire ; tout un versant de l'esprit se plaît à cette idée d'un présent sans limites. – Non, pourrait-on dire, le combattant n'est pas mort, il a été tué seulement... : la mort se fige en rien qu'un fait aussitôt reconstruit, l'instant suffit à un tel désir, d'où suit, comme déjà pour ces anciens Grecs, ces ombres mythiques d'Homère qui nous surplombent, que quelque

1. Voir à ce sujet l'ouvrage de Michel GUIOMAR, *Principes d'une esthétique de la mort*, Paris, Corti, 1967.

chose du guerrier se survit dans la gloire, et que l'effectivité de la mort singulière est comme une pièce du vêtement formel qui recouvre désormais et la terre et l'histoire. Somme toute le cimetière militaire doit sa réussite à une erreur de perspective, ou à la réduction abusive de son *champ* (ainsi de toute collectivité sans Dieu), et c'est en elle qu'elle trouve son fondement et sa justification ¹. La mémoire est volontiers sacrificielle, et ce sacrifice-là, l'ordre politique le sait comme d'instinct, renoue assez avec ce tuf anthropologique pour prétendre y fonder l'image accomplie d'une communauté idéale ². Civisme cérémonieux, essentiel et morne, et la seule forme peut-être, à ce niveau politique de notre congrégation, dont nous soyons capables ; comme serait une liturgie figée, n'ayant plus la vie, mais la mort pour objet. Ce n'est pas de cela, si précieuse que s'y fasse la méditation de la mort, que nous avons besoin.

La laïcisation des cimetières, comme de tous ces lieux que protégeait, que hiérarchisait aussi l'enracinement dans ce qu'il faut bien appeler le symbole, a signifié leur subit appauvrissement, cette sorte de râclage des apparences, après quoi ce serait, espérait-on, livré à l'espace désormais égal, indifférencié, le corps nu des choses et des fonctions, dans la souveraineté définitive d'un cadastre social ; l'homogénéité ne va ni sans terreur, ni sans avarice, comme la propagande est martèlement et assourdissement de l'écho, et réduit les mots, les sons, le lointain même, à leur usage brutalisé. L'unité ici ne s' obtient plus que par retranchement, et l'impuissance apparaît, suspect que l'on devient d'oser croire en un foisonnement de l'un, ce qui serait porte ouverte à l'orientation, au

1. Un exemple, parmi beaucoup d'autres qui jouent à des niveaux très différents : les crédits alloués à la nécropole de Fréjus (conçue pour 20 500 morts français d'Indochine) ne vont pas jusqu'aux morts « civils » de la même période, qui, tout victimes de la même guerre qu'ils soient, ne peuvent prendre place dans le songe de l'État. Et l'on aurait du mal à trouver des projets récents concernant la sépulture ordinaire qui aient attiré de quelconques crédits.

2. On se rappellera les trois « fonctions » duméziliennes, guerrier, prêtre, paysan, dont les combinaisons instaurent, finalement, l'ordre esthétique des communautés.

sens, à l'issue, et donc à un espace incommensurable fracturant bientôt cet enclos qui se referme par oubli, de créer ces repères dont on ne tarde pas pourtant à avoir besoin. Laïciser, c'est se confier, pour vivre, au désarroi des signes. Le monde titanesque de l'économie échevelée se chargera de mener à son terme, qui est de déraison, un processus si résolument engagé sous les auspices de la raison. C'est l'égalité des lieux qui désoriente. Trouvera-t-on quelque élément louable dans cette laïcisation des cimetières, qui d'ailleurs n'a jamais eu en vue la démocratisation des sépultures, et n'a rien accordé à l'idée, pourtant si *factuelle*, de l'égalité de tous devant la mort ? Elle aurait dû pour cela posséder le sens d'une autorité qui ne pouvait provenir que d'un ordre différent du sien, ce qu'elle se refusait à accepter. D'où vient que le seul élément louable, ici, s'en tient à ce plan de l'enclos, à son univers sans profondeur d'un espace uniquement social, celui de l'échange et de la redistribution : on le verra, cet élément, dans la décision d'attribuer une part des frais de sépulture « aux hôpitaux et aux pauvres ¹ ». Surprenante sagesse, qui sans doute avait connu bien d'autres expressions antérieures, mais sans que la loi les eût ainsi manifestées : comme serait une version immanente de la réversibilité chère à Joseph de Maistre ², ou un pâle reflet, en ce monde administratif, fiscal et pécheur, de la communion des saints. Car ce monde craint également le ciel et le sous-sol ³, et, bien sûr, si l'on cherche un peu de cette égalité posée

1. Cf. décret du 23 prairial an XII et ordonnance du 6 décembre 1843. Les hôpitaux et les pauvres ont été remplacés, dans les textes du législateur moderne, par le bureau d'aide sociale. Notons cependant que ce verbe est étroitement lié à l'acquisition d'une concession, sorte de propriété privée d'outre-tombe, et ne vaut évidemment pas pour la fosse commune, que l'on dissimule aujourd'hui avec soin.

2. *Les Soirées de Saint-Petersbourg*, « Neuvième Entretien ». La réversibilité est l'élément essentiel qui fonde chez Joseph de Maistre la théorie sacrificielle, parachevée ou accomplie, dit-il, par le christianisme : le mystère efficace et dévoué « de la réversibilité des douleurs de l'innocence au profit des coupables ».

3. Entendons : sa fondation a en propre d'ignorer la profondeur. L'espace politique, que « l'homme moderne » veut distinguer de tout autre, et faire espèce intrinsèque, doit pour exister s'en tenir au plan. Son incapacité à la profondeur n'est que la conséquence logique de la nature qu'il entend se

ailleurs en principe politique, il ne s'agit pas de parler de ce qu'il advient, en ces cimetières réglementés, des corps concessionnaires (la perpétuité n'est que le miroir aux alouettes de l'éternité bourgeoise ¹), ni à plus forte raison de ceux qui, consommation ou pas (et généralement ce n'est pas le cas), n'ont eu droit qu'à « l'inhumation en service ordinaire », c'est-à-dire pour dix à quinze ans – mais le plus souvent pour cinq : égalité assurément, recouverte de chaud, et les corps passant à la trappe comme les fœtus des hôpitaux ². Nul lieu pour ces « réductions », rien qui relie à la vie et la pensée de la mort, et la pensée de la vie : rien qui creuse le tissu social d'une quelconque profondeur, et lui donne cette mouvance, ce *bougé*, où ondoie une histoire véritable et se dessinent des vies. Rares sont les cimetières aujourd'hui qui, comme le charnier des Innocents, disposent d'un ossuaire, avec ces inscriptions durables, comme le prévoit pourtant la loi de 1924, témoignant que des noms ont bien été portés ¹ : là, devant nous, pour un présent inutile, sans doute, mais au moins pour la mort singulière, et non sociale ou statistique. La sépulture administrée a toute l'hypocrisie de la civilité, les morts n'étant pas électeurs : trop retirés, pour leur malheur,

donner. Seulement, il se peut que cette nature porte en elle d'autres conséquences dont nous mesurons les effets : la réduction par exemple de toute conscience commune à ce plan-là, une sorte de totalitarisme de la surface qui a tôt fait de réduire chez chacun le souvenir d'autres dimensions.

1. Les colères de Baudelaire sont malheureusement toujours d'actualité : le bourgeois, sous quelque habit qu'il se dissimule (et Dieu sait que la « société civile », admirable invention, lui en offre à *plenté*), croit que l'individu *est éternel* !

2. Il faudrait recevoir, si je puis dire, les dépositions des fossoyeurs à qui incombe cette rude besogne, comme celle des « personnels de salle ».

3. Il semble que ce pouvoir du nom (mais faut-il dire pouvoir ?) n'existe plus que dans les rôles tristement étendus que la patience des survivants a établis pour les Juifs morts dans les camps. Pouvoir en ce cas confisqué par une dévotion de mémoire qui manque peut-être son objet, quoiqu'elle soit inscrite dans une sorte d'être-au-monde du judaïsme infiniment précieux. – Mais la mémoire du nom est trop sépulture abstraite ; le corps singulier n'est pas mémoire, n'est rien qui puisse être appelé à mémoire : il est, quelque état par quoi il nous apparaisse – cette mémoire même, ou le rêve, ou la triste réalité de quelques restes –, il est figure de l'avenir, comme est le tombeau vide.

de la communauté des citoyens, que nos démocraties galopantes ont depuis bien longtemps transformée en isolat compulsif. Il arrive qu'on rêve des ossuaires de Ledoux ou des folies de Boullée. Et si l'on tient le « langage des civilisations », ou encore celui des ethnologues férus de comparaisons, l'on devra dire bien vite qu'une société incapable et de penser et d'œuvrer la mort n'est rien d'une civilisation. Pour toute réponse à cette question immémoriale, la « société civile » n'a inventé que le lotissement des morts et le « mitage » des banlieues ¹.

III. Les impasses anthropologiques

Nous retrouverons, pour peut-être excuser cette faute, la transformation étrange qui affecte temps et lieux devant la mort. C'est toujours la même oscillation entre les nécessités que ressent la vie actuelle d'un mode de la mort, et la considération abîmée, sans dimensions, qui doit prendre forme à la fois définitive et incertaine. J'aimerais suivre cette oscillation où l'espace seulement politique craint de sombrer : ce passage touchant terre, et cependant inassignable, du « concret » à l'« abstrait », de l'absence à la présence. Ce qui vaut figure, et suscite ces difficultés que j'ai décrites, auxquelles nous sommes les premiers, en deux brefs siècles, à ne pas savoir donner de réponse.

Le voudrions-nous, nous ne pouvons- nous montrer charitables avec les morts. Ils n'appartiennent pas au présent, à ce temps qu'on aimerait dire *toujours* singulier où s'exerce la charité ². Cette déchéance, que l'on croit subite, mais qui s'est si patiemment préparée avec la vie, les soustrait à cet ordre admirable. – Ce n'est pas tout à fait juste cependant : ou plutôt ne l'est pas de ce côté de la mort qu'est la vie

1. Ajoutons tout de même son chef-d'œuvre le plus accompli, le *modulor* corbuséen. Du moins y avait-il là quelque nostalgie d'une communauté – celle des « grands ensembles »...

2. Voir la belle analyse de Jean-Luc MARION, « [La connaissance de la charité](#) », dans *Communio*, XIX, 6, 1994, notamment p. 28 et 29.

actuelle. Toutes les civilisations, ou presque toutes, nous l'enseignent : il y a bien un devoir de la sépulture, et ce devoir, c'est l'évidence, s'accomplit dans le présent, quoique ce soit sans assurance de pouvoir s'y tenir. Où sinon s'accomplirait-il ? Reste qu'il s'affronte, dans le temps qu'on y cède, à une sorte de vide où le présent s'en va. Ensevelir, c'est comme un commandement, et sans doute le plus concret, le plus mat. Nous ne savons pas vraiment à qui nous rendons cet honneur, l'étrangeté rôde ou s'appesantit sur la lisière. Des textes tout ensemble certains et égarés, chez Tertullien, chez Bossuet¹, ont dit cette absence vertigineuse creusée dans la plus immédiate présence, et l'y précipitant. C'est bien un honneur que l'on rend, un devoir qu'on accomplit, mais dans une si grande pureté, et à ce point séparé d'un objet que l'on sache nommer, que ce geste ne se remise pas comme les autres dans notre propre temps, il déroge à l'action, s'exile des modes régissant la durée : inhumain en ce sens, mais en ce sens seulement, et, pour cette raison (tant de cultures qui étaient simples façons d'être ou de disparaître l'ont cru), le plus profondément humain. Une charité loge bien ici : mais elle est suspensive, comme sans emploi, et déroutée – car elle est tout ensemble attention et attente, l'attente longue, certaine, incertaine et sans preuve. Don pur qui n'est pas reçu, qui ne peut l'être ainsi que tant d'autres, et s'enfouit hors du monde au cœur de presque rien, terre ou tombe. Une charité démunie – terrifiée. L'amour désormais est privé de regard. Non pas aveugle, comme on l'a si souvent représenté ; mais brûlé, remis, exactement lui-même et inutile, voilé comme par un feu où l'on dit que se rencontrent le soleil et la mort.

Mais allons jusqu'au cadavre. On ferme les yeux d'un mort, parent avec lui pour chaque nuit, selon la fraternité inquiétante, évidemment de toujours, entre *hypnos* et *thantos*, les anciennes divinités du sommeil et de la mort. On

1. Cf. par exemple, pour Tertullien, *La Résurrection de la chair*, IV ; pour Bossuet qui aime à citer ce passage de Tertullien, le *Sermon sur la mort*, les *Oraisons funèbres* du Père Bourgoing et de Henriette d'Angleterre, ou le *Sermon sur la Résurrection* du 14 avril 1669.

l'ensevelit parce qu'il n'a plus de regard, et pour qu'en conséquence il ne soit plus cet objet livré au nôtre sans réponse ni défense. Car précisément, ce qui l'a quitté, c'est sa capacité de nous faire face. Ce que l'on nomme si vaguement « le sacré » ne naît que de ce regard défunt, à charge pour nous de ne pas en faire une idole de plus, ou quelque preuve inerte d'un *genius loci*. (Car le sacré se trompe en cette supposition du figement ; ce n'est rien. Le sacré est le mode de l'humanité sans Dieu et sans incarnation. Profaner un tombeau, c'est simplement, comme une fâcheuse erreur de perspective, se mêler de ce qui *ne nous regarde pas*.) L'ensevelissement a cette délicatesse, fût-elle brutale ou terrible, de soulager le corps de l'ordre du visible. Il l'accompagne dans cette progressive *discretion* du tout. Sans doute aussi nous protégeons-nous de ce cadavre énigmatique, par le poids d'une pierre, dans l'éloignement, comme le font tous les primitifs que par plus d'un point, bien sûr, nous sommes encore ; mais qui ne voit que ce n'est pas ce qui importe, les témoignages des ethnologues n'ayant ici aucune espèce de sens ? – Car on peut se demander ce que vaut la mort dont parlent ethnologiquement les ethnologues, tout comme la mort abstraite des histoires, la mort du passé, où nous n'entrons que par des pierres ou quelques traces¹. Il suffit qu'elle nous

1. Robert Auzelle, qui par chance n'est pas ethnologue, quand il multiplie les témoignages iconographiques d'anciens tombeaux, du paléolithique aux calvaires bretons, ne le fait qu'à proportion, pour ainsi dire, du présent de la mort : cherchant, jusqu'à d'autres coutumes, celle qu'il nous faut. Les ouvrages sur la représentation de la mort, oubliée toute passion personnelle ou communautaire voulant attirer le présent jusqu'à elle se sont multipliés ces dernières années. Citons en vrac, et au hasard, un numéro de *l'Écrit-Voir* (8, 1986), un autre *d'Artstudio* (21, 1991, consacré au portrait contemporain, avec un article de Georges DIDI-HUBERMAN très stimulant, mais qui pourrait servir de symptôme de cette pensée esthétique de la mort trop complaisante à sa propre théorie, le collectif *La mort en ses miroirs* (Paris, Klincksieck, 1990), ou les nombreux ouvrages de Jean-Claude SCHMITT ; tous ces livres ont une vision de la mort extrêmement abstraite, où la question de la sépulture n'apparaît que de façon adventice, comme une sorte d'aubaine ethnologique mais d'incongruité théorique – et pratique surtout (« mort », « image », voilà des mots très vastes, à partir desquels l'esprit s'emballe, en oubliant d'autres, plus simples, comme « terre », « chair », « ossements » ou « poussière »... Il y

oppose inlassablement le même entêtement, somme toute si peu un acte, si peu quoi que ce soit, qui disqualifie le temps et nous arrache au lieu. On voile les miroirs dans la maison du mort. L'image enfin s'achève, et elle naît au corps.

Oui, ensevelir est une charité qui ne se résout pas, qui n'entre en nul échange. Mais il *faut* l'exercer, l'acte même se hâte comme s'il pouvait y avoir encore, après le dernier souffle, un « trop tard » menaçant les chances de l'adieu. Avant dissolution, il y a pour une brève patience ce témoin qui reçoit l'honneur, quelques jours pour l'honneur ou pour l'image, à peine quelques jours, dans ce présent que nous lui prêtons encore parce que nous ignorons tout de ce temps où il va échapper. Témoin, et non vestige : et de toute sa mort devant lui. L'inanimé n'est pas la mort, et il est étrange qu'on ait vu un signe en l'incorruptibilité de quelques corps. Fus-sent-ils tous demeurés intacts, l'image se fût emparée de cette réplétion du monde, passé sans changement du côté de l'immobile. Mais il faut la corruption pour que d'un seul de nos gestes nous puissions dire qu'il est bien le dernier. L'incorruptibilité concerne le culte, et non la mort ; c'est comme si elle faisait retour dans la vie, engageant donc encore une image dont celle-ci fournit inlassablement le modèle pour la mort. Est-ce seulement un sentiment tout privé ? Les saints et les saintes dans les châsses ne me disent rien du corps final, et suscitent plutôt ma pitié : leur repos a trop d'image, et leur corps n'est jeté ni à moins, ni à davantage que le corps. Thérèse d'Avila par exemple fut exhumée intacte, réensevelie, exhumée à nouveau, dépecée, en un sens donc écartelée en tous lieux : pourquoi considérer ce culte des reliques comme une étrange sociabilité de l'Église, l'occasion d'un

a une sorte de romantisme théorique – et sans Dieu cette fois –, qui, en esthétique notamment, s'institutionnalise et s'ignore. L'histoire, ici, au lieu de le servir, nous détourne du présent). Plus convaincant pour ses études historiques, si loin, cependant, d'aujourd'hui, le collectif *À réveiller les morts. La mort au quotidien dans l'Occident médiéval*, Presses Universitaires de Lyon, 1993 ; consulter aussi, pour l'article d'Yves POURCHER sur la sépulture des soldats de 14-18 et la définition étonnante, tout instinctive, d'une patrie *post mortem*, le numéro 20 (1993) de la revue *Terrains*.

pouvoir sur les âmes et les lieux qu'elle aime à exercer, fût-ce par la concurrence des sanctuaires ¹ ? Elle sait bien plutôt que ce corps doit disparaître, que la conformité aux mesures du premier est risque d'égarement pour les vivants, et s'empresse d'accroître une sorte de deuil pour mieux figurer, de morceaux en morceaux appelés à une autre restauration, la forme de la vérité. Les païens, maîtres du tombeau, ne le sont qu'en raison de cette conception insuffisante d'une mort en miroir, époux accoudés des tombeaux étrusques, stèles des cordonniers, des maçons, des charpentiers, et au mieux quelques rêves devenus compositions de l'art, pastorales et bacchanales des sarcophages romains, et donc rêves figés dans l'oubli d'une réalité dissoute qui se poursuit, peut-être hostile à un si parfait achèvement. Cristal égyptien ², matité romaine ; la vie au service de la mort, ou la vie au service de la gloire – le même vide résonne, diversement consenti, et toujours sans lendemain, sans lumière. On fait du destin une architecture ; et, en retour, de la pyramide on fait un destin : mais il ne répercute, dirait-on, que l'incapacité à aimer. La splendeur minérale renonce au temps où elle laisse s'engouffrer la mort, et pour cette raison manque à l'éternité qu'elle désire. Il y a une mégalomanie de l'au-delà. C'est la ruine de

1. Sainte Thérèse de Lisieux, elle – que l'on permette ce rapprochement si traditionnel –, eut dans la mort le même effacement, on oserait dire la même humilité qu'elle montra dans la vie : le sol de Lisieux, sans doute particulièrement perméable à l'air, l'a dissoute en quelques années, avec une vitesse de consommation semble-t-il plus élevée qu'à l'ordinaire. C'est ainsi. On se rappelle l'histoire du starets Zosime chez DOSTOÏEVSKY (*Les Frères Karamazov*, part. III, VII, 1, « L'odeur délétère » ; texte aussi génial que l'est, dans l'ordre de la peinture, le Christ mort de Holbein au musée de Bâle, – celui-ci pour l'image, celui-là pour l'espace politique de la représentation. Tout mystère détermine d'ailleurs le lieu précis des combats – à nous de les livrer dignement. Le trouble est bien là, comme en l'âme d'Aliocha). L'Église, dans la Rome de la Renaissance, fait disparaître le cadavre intact d'une jeune païenne, plus ancienne qu'elle, que des fouilles exhument par hasard (selon Michel Ragon, *op. cit.*).

2. Voir à ce sujet la somme admirable et échevelée qu'Ernst BLOCH a publiée sous le titre *Le Principe espérance (Das Prinzip Hoffnung)*, 1938/1959, trad. fr. Françoise Wuilmart, Paris, 3 volumes, Gallimard, 1976/1991, notamment les passages consacrés à l'architecture des pyramides dans le tome II, p. 332s.

l'image se croyant accomplie dans la densité du signe. Les civilisations sans résurrection (c'est-à-dire, si l'on y songe, l'idée même de civilisation), pour peu qu'elles aient désiré l'image, offrent toujours des tombeaux plus probants que là où la vie future trop lumineuse refuse de se confondre avec les simulacres de la nôtre. Plus probants, mais où ne se rencontre, pour nous, que de la mort. La preuve par rien est une absurdité où tente de s'échafauder la gloire des signes. Voici donc de la mort pour l'éternité. – Mais le tombeau vivant est un tombeau qui s'évide, et ce vide lentement consenti n'est pas plus le rien que l'image.

Mieux vaut, croyaient les anciens Grecs et tant d'autres avec eux, une tombe tardive que ces corps oubliés et dissous que nul n'a ensevelis. Mais c'est encore, au moment de célébrer pour quelques débris le culte funèbre, ce même présent suspendu qui revient vers nous, le temps d'un geste, comme la preuve que ce n'est jamais de *rien*, ni de l'absence, ni de l'image, que nous faisons notre deuil. Il faut laisser le corps aller. La terre répète l'acte qui prend fin. Il est bon de se rappeler qu'un autre temps est l'issue du temps ; et que ce souvenir est notre plus proche avenir. D'où, on le comprend sans peine, cette terreur éprouvée devant la mort, qui est de ne pouvoir jamais *actualiser* un tel souvenir, – ou bien ce sera dans l'œuvre, par le détour de l'œuvre, non pas comme une image, mais comme une digue. La pierre, croit-on, a cette force. Acceptons ce signe, qui est du moins hommage des vivants, et vérité pour la mort.

IV. Les défaillances de l'Église

Le christianisme invente-t-il quelque mode nouveau de sépulture, crée-t-il une architecture funéraire inédite ? Quand cela serait, elle ne se distinguerait guère des autres modes de bâtir, églises, chapelles, dévotion au vrai corps. Le même sens, consenti, traverse les ordres les plus élevés et les plus humbles, signalant au moins une même langue, également substantielle sous la diversité des usages et des tons. Rien ne s'isole, comme serait un geste énigmatique et inconnu, au

milieu des pierres. Les calvaires par exemple vont rarement sans autel ; certains s'ornent même d'une « chaire de plein air », d'où retentit une parole orientée vers la fin des temps, une parole dont nous avons perdu l'habitude depuis deux siècles – et tout autre que celle du prêche dans l'église, ordonné au mystère qui s'y célèbre¹. Chance supplémentaire, que l'on a, comme tant d'autres, accusée de n'être que forme ; ce qui révèle seulement que nous ne savons plus la comprendre. Si nous en avons perdu l'habitude, comme de cette unité sans clivage, si longuement apprise, comme de ces passages naturels entre les choses, c'est que trop de formes menacent, ou pour l'essentiel ont déjà rompu, cette suture entre le temps et ce qui n'est pas le temps que d'autres avant nous voyaient comme le lieu véritable de leur existence, une sorte de patrie par cette puissance d'unir, vers quoi, peut-on supposer, ils voulaient s'élancer, terrifiés ou non, et par quel moyen importait peu : des litanies qu'on marmonne, un cierge et la pièce qui tinte encore à l'oreille ; des scènes historiées, un peu niaises, que l'héliogravure traçait désormais aux pages des missels, le brassard des communiant, des papiers vaticans avec de larges sceaux, des *Pater*, des *Ave* pour indulgences ; des comptes étranges, des supputations d'au-delà fleuris, mornes ou tourmentés ; et le dos voûté d'une vieille femme, et l'herbe qui pousse entre les pierres. Ce ne sont que des riens, peut-être ; mais au plan de toute vie, ils pouvaient suffire. Aussi bien une langue les rattachait-elle, en leur étroitesse, à une communauté de significations, que confortaient des manières même les plus humbles.

1. Il faudrait bien sûr parler de la représentation de la mort, que nous ne ferons qu'évoquer plus bas pour mieux fonder une théorie de l'image. Les textes de BOSSUET devraient être soumis à un long travail, pour ce que je voudrais appeler le tiers ou la référence au-devant (l'enjeu en est capital aujourd'hui, où tout, autour de nous, à commencer par l'État, signifie la faillite de l'humain par l'image, – un certain type d'image d'universel repliement sur les conditions du même). Citons cependant, pour une période bien plus reculée, le précieux livre de Damien SICARD sur ce que l'on pourrait nommer la parole pour la mort, *La Liturgie de la mort dans l'Église latine des origines à la réforme carolingienne*, Münster, Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen, 63, 1978 (les pages 399-418 tout particulièrement).

Quelque chose nous étonne en ces coutumes, parce qu'elles ne sont plus pour nous que gestes désertés ; l'Eglise pourtant en a joué à merveille, avec ces prières qui enlèvent tant d'années de Purgatoire, ces processions, ces *ex-voto*, et tout l'ornement fragile des heures en lesquelles on pouvait, sans égarement, croire que se reflétait l'édifice tout entier. Qu'importait que dans le temps d'une vie l'idée de Dieu, le mystère de l'Incarnation même, et ces mots si vastes que l'on prononce aujourd'hui sans trouver dans les choses l'accès le plus simple à ce lointain escarpé, l'accès seulement naturel, avec le hasard mais la chance aussi bien de la circonstance, qu'importait que tout cela eût des proportions si réduites, s'échangeât sans recul avec rien que ces enclos de bonheur sans lointain, démunis peut-être, mais sûrs, et comme *prononçable* ? Devant cette évidence de *l'habiter* notre étonnement nous accuse, et plus encore la nostalgie qui parfois l'accompagne, eux qui de se produire se détournent de ces places et de ces sens où inventer à nouveau un ordre du monde qui n'a jamais cessé. Et ce qu'il faut comprendre en retour, c'est que l'un quelconque de ces gestes anciens donne au mystère comme un surcroît de profondeur, qu'il le lui donne parce qu'il est quelconque en effet, et en répand, il se peut à son insu, en aggrave la présence : saisissant telle chose de la terre, et pourquoi pas tel objet créé dans l'incertain, qui paraît vite arbitraire et ne valoir que pour quelques-uns, ce qui malgré tout suffit, et lui offrant ce reflet nouveau que revêt sa substance. Mettons que manque une confiance, qui sache le chemin des signes.

Et ici assurément ce n'est pas tel contenu de foi qui est en jeu, mais la forme par laquelle il se montre, par laquelle aussi il se perçoit en chacun, d'où suit qu'un peu de ce qu'il permet de connaître tout de même se donne ou se perd. Sans qu'elle se confonde exactement avec la distinction des *crendenda* et des *tenenda*, de ce qu'il faut croire et de ce qu'il convient seulement de tenir pour vrai, une opposition cependant s'avive entre ce que nous dirions l'essentiel d'une foi, de ce *credo* qui soutient l'édifice, et les modes qui dans la vie simple, et en deçà de l'emprise de la conscience, en répandent la fécondité. Ou bien l'acte de croire ne sait plus espérer

son propre foisonnement, il ne sait plus faire se *conformer* le monde à la vérité qu'il délivre, monde aussi d'objets, de langue, d'actions. Il se replie en lui-même, se désincarne, et se réfugie dans des heures de secret qui n'ont plus aucun pouvoir sur l'aspect des choses, ni peut-être ne veulent en exercer. Curieuse ascèse, qui désire jusqu'à l'affadissement de la vérité. Or elle ne vit que de ce qu'elle anime, et l'on peut avancer sans guère de risques d'erreur qu'elle est comme proportionnée à la variété des objets qui la font paraître. Une autre remarque encore : le plus vraisemblable est que ces presque riens, ces gestes ou ces images que j'ai nommés tout à l'heure, au milieu de tellement d'autres, ce sont eux qui soutiennent cette demeure du croire, qui à elle seule, sans leur corps, résonnerait d'étrange façon ; ce sont eux qui dessinent et offrent le lieu où l'éternité s'arrime, fût-ce seulement par ce sentiment d'une complétude pour nous sans avenir. Peu importe que cela se passe ainsi en raison, en droit, comme on voudra, et qu'il y ait quelque aberration à faire dépendre la vérité de ces hôtes qui l'accueillent, faute de quoi elle s'évanouirait dans l'inconsistant : car si de cette vérité nous croyons qu'elle est première, rien ne peut faire qu'à ce plan de l'expérience, le seul que nous ayons, elle ne soit toujours seconde, et comme nourrie de s'être livrée à ces hypothèses sans nombre que le monde, sans cesse et tour à tour, énonce et abandonne. Les formes étaient ce choix parmi tant de possibles, une langue dans ce désordre, à partir de quoi nommer de tout son corps, dans la foi, une attirance plus profonde que même cette plénitude, ou ce malheur aussi bien, de notre rapport au monde.

Mais l'Église, imitant malgré elle le dépérissement de cette langue de l'unité, s'est progressivement désintéressée de ces chances dont la perte, pensait-elle, ne ruinerait rien de ce qui demeure l'essentiel ; et, ce faisant, elle a cédé à une tentation bien ruineuse, qui est de croire être en mesure, par ces abandons successifs, et à proportion de leur cumul, de *formaliser* l'essentiel : confondant le dénuement avec le corps, la pauvreté avec la densité de la vérité. Que tout s'évanouît entre ses mains, que les signes de sa présence au monde disparaissent de l'horizon seulement humain, ou ne

vinssent désormais que d'un passé révolu, cela signifiait qu'on se rapprochait soudain plus vite de la Jérusalem céleste... ; à moins que ce ne fût, pour beaucoup, du monde lui-même, tel que les sociétés modernes aimaient à le voir, dans les épousailles de la stérilité. Ne parlons pas d'État, de « société civile », incapables de signes, qui ne peuvent se forger qu'à partir de ce qui les excède ; et leur faillite contemporaine ne saurait en cet endroit les accuser : non, l'ordre politique, l'ordre des sociétés n'ont pas de toute façon la vocation des signes, et moins encore celle des corps. – Mais qui, dans cette Eglise à laquelle on songe alors pour rémunérer ce manque, dans cette Eglise riche et misérable – argent, immeubles, journaux, toute cette bonne société des justes, clubistes, vacanciers, chefs d'entreprise, et de l'autre côté, que voyons-nous, en ces pays où nous sommes ? Art, architecture, pensée, *foi* même ? –, qui croit encore aux signes ? Rien ne se fera qui ne doive donner corps aux gestes, étreindre le sensible, fût-ce encore dans la même nuit – et répudier la culture, si l'on veut, elle qui du moins sait donner forme, à condition qu'on ait autre chose à lui opposer que l'école de commerce pour les fils de famille, et les idéaux nantis entre la messe et le fromage, la famine des peuples et la Cour des comptes. Est-ce par sagesse, dans la progressive fascination de l'essentiel et de l'Unique, que l'Église et tous ceux qui la font ne savent plus habiter le monde – l'arrimer à son sens, qui est de gloire, et de si belle beauté, et de perte ? Croit-elle que le vrai corps a déjà triomphé et qu'il a cette ventripotence béate, hébétée, qui étouffe entre ses magazines et ses coussins de dollars la mortelle et splendide devise de l'égalité ? Ou patiente-t-elle décidément, hybride toujours, mi-temporelle, mi-spirituelle, le corps entre les deux, et la prunelle dans l'apocalypse ?

Après 1945, voulait-on des églises en France ? Les Chantiers du Cardinal allaient s'en charger, et l'on sait avec quel bonheur¹ ; des sculptures, des ciboires, des calices, un mobi-

1. Voir le livre de P. VÉROT et F. DEBIE, *Urbanisme et art sacré : une aventure du xx^e siècle*, coll. « Histoire », Critérian, 1992.

lier liturgique¹ ? Apprendrait-on la théologie dans des livres, parlerait-on au bon peuple le langage de l'esprit ? Ce n'était que vanité. On aimait à ce point la décrépitude de l'État, ou bien la stérilité fardée de bonne conscience, qu'il fallait y voir l'aubaine de l'humilité à la portée de tous. – Erreur sinistre, qui crie de misère à tous les coins des villes. Or l'Église ne procéda pas toujours de cette façon, loin s'en faut ; mais ce langage de l'unité sensible s'est évanoui pour elle aussi, et elle a voulu séparer des ordres qui ne furent disjoints que dans une province de l'histoire, que nous occupons encore. C'est manquer le sens global qui est le sien, celui qui assemble et unit : qui appelle à lui, comme participant d'une même fin, toutes les apparences du monde.

Ce lent processus de raréfaction, ce mouvement exactement opposé à celui que connurent d'autres époques, qui furent d'efflorescence, d'amplification dans les pierres, dans les mots, dans les rêves même, sans doute faudra-t-il longtemps avant d'en discerner vraiment les causes. Tout imprécise qu'apparaisse sa description, il reste qu'il se manifeste par ce défaut même, ce retrait de tous les lieux où s'alimentait la foi au vrai- corps. Et des raisons théologiques aussi sont allées contre ce qu'elles avaient à protéger. Il a suffi de cette alliance entre un certain état du monde et l'un des versants du mystère pour oublier sa puissance de propagation, sa capacité d'ouvrir aux lieux sans cependant s'y tenir enfermés. La promesse de la Résurrection signifie tout ensemble l'intérêt et le désintérêt pour le corps. Mais n'invoquons pas trop vite ce fondement de la foi pour expliquer l'indifférence de l'Église à l'endroit de la sépulture, une indifférence qu'elle n'a pas toujours manifestée à ce point. La question demeure bien de savoir quelle forme, c'est-à-dire quelle incertitude, quelle impossibi-

1. Un exemple : un des ensembles (chapelle, fresque, mobilier) les plus cohérents du *modern style*, dans le diocèse de Meaux, rattaché aujourd'hui, par la grâce de l'évêché, à une institution scolaire, a longtemps servi de débarras pour toutes sortes de surplus ecclésiastiques, comme il y en a d'américains. C'est aujourd'hui, encombrée de rayonnages branlants, la bibliothèque diocésaine, admirable fonds qui pourrit religieusement au gré des inondations.

lité d'établir, figurera la gloire ou l'abandon, la splendeur du corps ressuscité ou le délaissement du sépulcre. Il ne s'agit pas de choisir entre l'un et l'autre aspect, ni surtout de confondre telle forme précise, qui reste nécessairement métaphorique à proportion de sa nécessité pour un temps, avec l'un de ces termes hors de prise qui aimantent l'existence. Non, il paraîtra bien préférable d'aller là où la forme se fait la plus féconde, la figure plus généreuse. Le tombeau d'Alexandre VII Chigi à Saint-Pierre – et je prends cet exemple parce que l'époque du Bernin, l'époque de Poussin aussi bien, est la dernière sans doute à vouloir l'unité, jusqu'à jouer avec sa brisure –, ce drame de marbre vaut mieux que l'humilité ostentatoire des tombeaux où gisent les derniers papes.

Car le tombeau fut la forme visible d'une espérance. Que le corps, sous quelque monument isolé dans une église, se hâte vers ce que figurent les sculptures qui ornent la pierre, gisant fixant l'éternité, lignes idéales de la beauté mondaine, transi grimaçant sous son suaire, et que l'on voie l'histoire et les grandeurs humaines protéger ses restes ; qu'il soit, comme en retour de sa nature, principe d'architecture et d'ordonnement pour une communauté de morts que le temps rassemble, ou bien effacé dans de la terre, au-dehors, il demeure cela que l'Église bâtit et reçoit au centre d'elle-même, image d'un autre, oeuvre au lieu indiscernable. Mais elle en oublie les signes. Le cimetière, en cette évidence de la mort, qui est de partir et de rester dans le même temps, d'unir le proche et le lointain en cette figure sans réponse, c'est par l'Église, par le vrai corps qui désormais autorise cette énigme, qu'il naît à son sens accompli. Le tombeau était cette vibration retenue encore au temps, l'ensevelissement cet écho indéfini dans plus que de la mémoire. Pourquoi ce refus de l'énigme enfin sensible, et se propageant de proche en proche jusqu'à l'impatience de vivre ?

V. Les chances du cadavre

Oui, sans doute le corps ressuscité, dans le trop de lumière du dernier jour, attire-t-il à lui ceux que retient la terre. Mais

est-ce là, quand tout nous appelle au travail du présent, espérance indifférente et vague, détournée du lieu qui demeure indéfiniment à fonder ? Sommes-nous à ce point happés par l'image qu'il faille considérer l'ordre seulement humain comme un souvenir ? Voilà un clivage qui n'a jamais eu raison d'être ; il n'a eu que celle qu'exigeaient les soucis changeants d'époques de l'histoire. Il faut unir encore, et relire là où on a mal lu – ne relire qu'une phrase, où se protègent tant d'erreurs.

« Laisse les morts ensevelir leurs morts ¹ », répond le Christ à qui ne sait tout quitter pour Lui ; le deuil retient en un lieu, il faut se mettre en chemin. Verra-t-on en cet ordre le déni le plus violent opposé à la pensée de la mort, et bien sûr, plus encore, à la question de son lieu ? S'autorisera-t-on de ces mots pour rappeler de Dieu qu'il est Dieu des vivants, et non le Dieu des morts ? Oui, sans doute, – mais à condition de donner au mot « vie » un sens plus vaste que celui de l'usage ordinaire : on l'admettra, rien dans les paroles du Christ qui ne soit lié à toute l'économie du salut, et qui donc ne nous interdise de confondre l'injonction divine avec un impératif social. Il y a bien une frontière entre les morts et les vivants, mais c'est comme un dernier enclos qu'elle délimite avant l'unité. Rien ici d'un oubli – ou même d'une hiérarchie des tâches, qui s'opposeraient l'une à l'autre sans plus aucune communauté : enterrer son père ou suivre le Christ. Elles ne sont pas sur le même plan, dans l'ordre promis une violence les sépare, les déchire, – mais c'est précisément qu'elles *aboutissent* au même plan, qu'il s'agit de comprendre. Le règne de Dieu, dont le Christ, immédiatement après les mots que l'on vient d'entendre, dit à l'homme qu'il rencontre qu'il lui faut l'annoncer, ne s'absente pas de l'ordre du monde : de l'une à l'autre de ces paroles, c'est comme si l'on *relevait* la mort. Les notes que les traductions courantes, la TOB par exemple, consacrent à l'élucidation de ce passage, si elles retrouvent bien la *position* du christianisme vis-à-vis d'anti-ques cultes des morts, accordent trop à la distinction des

1. Luc 9, 60 ("Αφ ες; Τωψ νεκρουζ| θαψφαι τουζ; εαυτωπ νερουζ), et Matthieu 8, 22, qui utilise la même formule.

croyances, et oublie dans le même temps la théorie de l'image qui s'y révèle :

Suivre le Christ fait passer à l'arrière-plan les devoirs et les cérémonies funèbres. (...) Les morts sont ceux qui n'ont pas trouvé la vie du Royaume¹.

Oui, le christianisme met bien fin, du moins au plan du droit par lequel il s'affirme, à la fascination de la mort et de l'idole funèbre qui s'érige devant la vie pour en obstruer l'issue – et reflétant, inscrivant dans le lieu la forme de sa terreur ; sa puissance d'au-delà, dès la pensée du chemin, dès celle d'une vie attirée par la mort jusqu'à la gloire, sa puissance transite toujours de lieu en lieu, et aucun d'entre eux, si décisif qu'il soit, comme l'est celui d'une naissance, celui d'un calvaire, ou encore d'un tombeau, ne saurait l'y confondre ; oui, cet appel qui ne souffre pas de retard a quelque chose de *sacrilège*, pour autant que la vérité, brisant la dépendance, nous précède, nous inquiète, et s'extrait des signes où nous voulions l'enfermer – « nous », c'est-à-dire l'évidente variation subie multipliée autour des mêmes peurs, la même obsession déversée de naissance en naissance à l'endroit de la mort, dont l'anthropologie, dont l'ethnologie dressent aujourd'hui le répertoire. Et cette parole sacrilège que le Christ prononce, si elle fait, croit-on, piètre figure au vu de cette efflorescence de l'effarement, au vu de tous ces « rameaux d'or » rapportés de contrées d'effroi, si elle ne compose nul rite supplémentaire s'agréant à la prodigalité de l'énigme, a tout de même, qui lui suffit, sa force prodigieuse de libération. En ce sens, nul n'y contredit, ces morts dont parle le Christ sont bien ceux qui se mettent hors du Royaume et du chemin qui y conduit. – Et assurément l'épisode des démoniaques gadaréniens², vivant dans des tombeaux, fascinés eux aussi par une mort qu'ils croient à l'œuvre, vient, de sa proximité, chez Matthieu, chez Luc,

1. Même idée chez OSTY, quoique plus obscurément exprimée : « *Les morts ensevelir leurs morts*, c'est-à-dire les morts spirituels ensevelir ceux qui physiquement sont morts. »

2. Cf. *Matthieu* 8, 28-34, *Marc* 5, 1-20, *Luc* 8, 26-39.

confirmer l'hypothèse. – Reste que c'est avant tout à cet amour d'image, à cet amour de la mort qui aurait soudain son temps, son lieu, sa puissance d'impureté projetée au-dehors de soi, comme l'esprit mauvais dans des porcs, que le Christ s'oppose. Il faut une fois de plus répondre par un mouvement à cet arrêt sur l'image. « Suis-moi », l'injonction est bien là, chez Luc aussi, chez Jean, et avec quelle insistance... ; ce sont des corps singuliers qui l'éprouvent, selon le mode dévolu à la vie, puis à la vie morte. Rien ne demeure, et l'inquiétude et l'appel nous emportent jusqu'au repos. Par l'Incarnation, le Christ n'en finit pas de disparaître. La mort n'est pas cette confusion dans le lieu, ni cette soudaine exigüité de la terreur qui par suite caractériserait le sacré et le ficherait en terre. D'où la volonté de s'en délivrer, d'en secouer le joug, de *désacraliser* en effet l'immobile où l'homme idolâtre ou statuaire, comme eût dit Baudelaire, croit que son image pour plus d'éternité se tient, Narcisse soudain plus dense ou portrait de l'indicible. Oui, désacraliser, pour qu'à proportion de cet arrachement de la mort au lieu, nous sachions la reconnaître partout, comme le faisait le *Livre de la Sagesse*, qui est aussi, qui est surtout une splendide méditation sur la mort :

Car Dieu n'a point fait la mort, et il ne se réjouit point de la perte des vivants. Il a tout créé, afin que tout subsiste : toutes les créatures étaient saines dans leur origine : il n'y avait en elles rien de contagieux ni de mortel ; et le règne des enfers n'était point alors sur la terre. Car la justice est stable et immortelle. (...) Car Dieu a créé l'homme immortel ; il l'a fait pour être une image qui lui ressemblât. Mais la mort est entrée dans le monde par l'envie du diable ; et ceux qui se rangent à son parti deviennent ses imitateurs¹.

La faute la plus aberrante est d'introduire la mort dans l'image, et de voir en cette fin le dernier mot d'une ressemblance – telle est, dans l'immobile et le figement, l'étrange stratégie, « l'envie du diable », qui fait son dieu de l'image morte.

1. *Sagesse* I, 13-15 et II, 23-24, traduction Lemaistre de Sacy.

Mais il y a davantage en ces mots que ce refus évident d'un culte, et que même ces différents plans que les commentateurs croient y reconnaître. Un mot surprend en effet, auquel j'aimerais donner plus d'importance : « Laisse les morts enterrer leurs morts », dit le Christ. L'emploi du réfléchi est étrange, au point que, lorsqu'on cite ce passage, on l'oublie parfois. Car c'est en un autre sens aussi que les morts appartiennent aux morts, et non pas aux vivants. Les morts qui ensevelissent leurs morts sont peut-être bien davantage que ce que suppose la nomination détournée des sans-Dieu que l'on veut qu'ils manifestent. N'inventons pas pour eux un monde à part, ou quelque procession ténébreuse où passeraient des ombres ; envisageons plutôt un autre usage de la figure, que le corps, que la chair même doit apprendre – jusqu'à l'oubli du sentir dans cette mue immobile du tombeau, ce soi soudain exact qui s'engouffre dans l'inimaginable. On peut faire crédit au Christ de savoir être visionnaire quand il le faut, c'est-à-dire, somme toute, de rester extrêmement littéral. Ces morts sont bien des morts, des corps morts. Ils n'ont pas « disparu » : les voilà qui se livrent au contraire, au lieu de dissolution de toute figure, à l'élaboration encore irreprésentable pour nous (car nous ne nous en acquitterons que du corps) d'une nouvelle image. Le corps mort est en train de peindre une figure qui passe par l'absence – et cette figure est exemplaire lorsqu'elle échappe du tombeau. En un sens, le corps ne cesse pas : car vie et mort ont en lui même destination, la résurrection ne sombre pas dans l'oubli de la chair. Cependant le viatique se transforme, il va, pourrait-on dire, au-delà de la forme, ce qui engage à cette séparation laissée aux mains des morts. L'ouvrage auquel ils se consacrent, au creux de cette mort qui est bien leur en effet, cet ensevelissement étrange que l'on croirait issu du cauchemar, et si différent par exemple des représentations anciennes d'Anubis, ou du remembrement auquel Isis se livre, est de garder, ou plutôt de laisser aller le corps dans l'ordre qui le mènera à son accomplissement – et cela suppose notre retrait, un « suis-moi » qui va lui-même jusqu'à la mort. L'image est appelée à la référence qui lui manque, comme le cadavre au corps. Voilà qui singularise la mort, et l'arrache à l'irreprésentable; il faut bien un corps pour cela, – et pour que l'image cesse de s'égarer.

VI. Vers une autre pensée de l'image

La mort a donc moins d'intérêt que le mort ; la « logique » satanique, que l'on entendait dans *Le livre de la Sagesse*, voudrait les confondre en un même butin, une même proie négative : Satan littéralement *fantasme*. La dignité du cadavre est éminente et singulière, elle me montre non pas ce peu de poussière ou cette horrible liquéfaction que je deviendrai, mais l'image de ce que je serai, de ce que je suis déjà en ce secret dont l'inconnaissance me condamne – non pas ce mort, ni durant mes jours cet être-pour-la-mort qui vaut définition par défaut ; non, dans cette ombre, en ce miroir qui se trouble, ou en cette énigme, c'est l'appel de la résurrection qui se manifeste, et qui prête au corps dépossédé de la chair, pour qu'en l'assumant à nouveau il puisse l'accomplir, cette ouïe inouïe qui s'éveille à ces mots pour nous insensés : *Surge, qui dormis*, « Lève-toi, toi qui dors »... Loin d'être vestige, homme condamné au lieu, « atterré ¹ », le cadavre est le premier instant du non-réalisé. C'est en ce sens que l'image attend sa référence. Si l'on peut dire que le portrait naît bien de la mort, c'est de sa pensée qu'il le fait, dans l'anticipation de la figure, et non pas comme ce miroir réfléchissant ce qui à l'instant a cessé. La résurrection vient bouleverser la logique de la représentation. Et ce travail appelle la clôture, l'enclos, la séparation : la mort ne regarde pas la vie, elle regarde le corps. Dans la séparation a lieu, prend corps, hors de nous qui restons en vie ou passons notre chemin, l'appropriation de la figure ². Ce que le Christ nous donne à comprendre en ces mots, c'est le mode de l'image, et le soudain écartèlement de sa finitude.

Tout cela, ce verset même, au niveau habituel où l'interprétation se fait, n'aurait guère d'intérêt pour l'esprit, ou

1. Le mot est de Georges DIDI-HUBERMAN, dans l'article cité p. 41, n. 1.

2. Cela ne signifie nullement que l'on doive prescrire une esthétique de la gloire dans les différents arts qui dépendent de l'image ; l'instant de la mort est aussi processus de défiguration – la gloire, le corps glorieux même, dans l'histoire de la peinture occidentale, étant soumis aux dimensions de l'histoire et à l'interrogation du tombeau.

serait trop évidemment *moral* (le chemin de vie, encore une fois, mais entendu pour ainsi dire en un sens si étroit qu'il ne devient plus que direction psychologique, au mieux spirituelle), s'il ne s'agissait que de tracer des frontières entre nos gestes, et d'abandonner à l'aberrante histoire d'autres croyances le fait humain qui demeure fondamental. La netteté désigne une autre tâche, comme l'injonction sépare deux natures de l'image qu'il faudra faire se rejoindre en un corps. C'est comme si par cette séparation, par cette appartenance comme anticipée à ce dans quoi, vivants, nous ne pouvons entrer, un modèle pouvait être proposé, – comme si la mort à son tour, et le corps mort lui-même, devenaient l'image dont la référence demeure à accomplir. Ce qu'on peut entendre en des sens bien sûr différents. Sur un plan trop psychologique encore, et qui ne sert qu'à la conduite de la vie, les textes sont nombreux qui font de la vie accomplie, *parfaite*, l'imitation de la mort : c'est le dernier passage qui ancre pour ainsi dire la considération de l'être. Seule vertu sans doute de l'immobilité, la mort devenant à son tour image de l'accomplissement, par au moins le retrait qu'elle signifie. Ainsi d'un texte de Grégoire le Grand, que cite *l'Enchiridion asceticum* : la vie véritable n'est pas l'image que nous nous faisons de la vie, et seul le regard de Dieu crée en nous le lieu ou le mode d'une telle réalité², comme le fera cette voix de l'appel qui s'émeut à mon nom, d'où

1. ROUET DE JOURNAL, J. DUTILLEUL, *Enchiridion asceticum*, § 1160: *Qui enim considerat qualis erit in morte, semper fit timidus in operatione ; atque unde in oculis suis iam quasi non vivit, inde veraciter in oculis sui conditoris vivit. Nil quod transeat appetit, cunctis presentis vita desiderii contradicit ; et pane mortuum se considerat, quia moriturum minime ignorat. Perfecta enim vita est mortis imitatio (...).*

2. Il existe de forts beaux commentaires sur le mode de regard du Christ, qui s'attachent notamment à *Luc* 8, 13 ; voir MANSI, *Ærarium Evangelicum*, éd. 1888, Paris, Hippolyte Walzer, p. 502. Ce regard suppose toujours un retournement de l'image (effective, dans le cas d'une résurrection, ou espérée, cas tout de même le plus ordinaire, par quoi nous pouvons comprendre que l'espérance soit au fondement de l'image), véritable poétique d'ailleurs du regard sur le monde, et discernable en chacun des mots du Christ : toujours, par exemple, « votre tristesse se tournera en joie », *tristitia vestra vertetur in gaudium*, *Jean* 16, 16.

suit qu'elle doit en effet imiter la mort. Il se peut qu'il y ait comme un conflit d'imitations – car c'est bien ce mot d'imiter que saint Jérôme devine à l'œuvre dans le passage du *Livre de la Sagesse* que j'ai cité, au prix d'une erreur infiniment fructueuse –, l'une tournée vers ce que nous savons et désirons, la mauvaise image, dirai-je, l'autre vers ce que nous ignorons, qui semble nous attendre, nous aspirer de sa terrifiante puissance d'avenir – et cette imitation est exactement opposée à tout ce que nous retenons de ce concept¹. Les linéaments, dans le « désormais » de la mort, viennent d'un hors-temps où le temps se décompose. La ressemblance donnée, puis égarée, est l'appel de l'image, et l'œuvre de la mort est de restaurer l'image au-delà de l'imagination. La théologie morale s'est peut-être trop emparée de cette idée d'un retrait que la mort semble accomplir – car il reste, pour lui donner sens, le fait tout de même étrange de ce modèle inversé vivant désormais contre la vie. Elle s'en est emparée pour ne pas la comprendre, et bien vainement élaborer une théorie du monde à opposer à la solitude de l'âme ; ainsi Bourdaloue, par exemple :

Qu'est-il nécessaire (...) d'être tant dans le monde et avec le monde ? (...) Autant et beaucoup mieux vaudrait-il demeurer dans la retraite, et, selon l'expression de Jésus-Christ, *laisser les morts ensevelir leurs morts*.

Cette ségrégation irrite, non dans le fait tout salésien d'une pratique circonspecte du monde, mais en raison de l'incapacité où se trouve un tel usage du verset de lui donner un sens pour soi-même : un sens tel qu'il puisse, en droit, intégrer à soi la totalité des significations, à commencer par celle qui affectera le corps que « je » déposerai. La mort disparaît toujours de l'horizon moral, elle ne devient plus qu'un motif, et cette théologie-là achoppe sur l'essentiel. – Et, par exemple, pas de cadavre pour elle ; il est dépossédé de soi –

1. Il y aurait assurément beaucoup de profit à penser la peinture comme cette imitation renvoyée de l'histoire à l'avenir, comme en son ordre une sorte de *sacramentum futuri*, de τυποζ του μελλοντοζ, et à donner un sens réellement prospectif au concept d'*historia*, tel qu'il apparaît par exemple chez ALBERTI dans son *De Pictura*.

car ces mots me semblent avoir un sens –, pour être occasion de conversion ; nulle place pour la mort, ou pour le corps, sur cette frontière aussitôt requise par la virtualité de l'éternité, à tout le moins d'un arrêt définitif où se rencontrent dans l'instance le tribunal qui juge et le temps qui se fige. La réalité cède le pas, c'est l'heure des comptes, et son point culminant, tout factuel cependant – que l'on vive encore, que l'on ne vive plus, voilà *l'instant* insondable qui fascine Bossuet, et qui donne à son œuvre une si extraordinaire puissance –, ce point s'efface dans sa réussite même, qui est de verser si vite dans l'invisible. S'ouvre l'éternité, entrons-y par la parole et le sermon : le corps disparaît semble-t-il en même temps que la chair, c'est-à-dire que la capacité de sentir et la faculté d'être affecté par soi-même, par les autres, par le monde, d'où suit, qui encombre tant de textes, la dénégation opposée à la *concupiscentia carnis*, c'est-à-dire à la tentation qui menace la chair de vouloir être sans consentir au devenir ; – d'où, encore, l'exégèse spontanément, et peut-être symptomatiquement morale, que gêne en ces passages la *littéralité* du corps¹. On peut à ce dernier accorder une autre importance, et c'est précisément celle que lui confère l'interrogation sur l'image. Combien plus riche, en même temps que plus étonnant, cet autre passage du même auteur², quoiqu'il soit de prémisses semblables, où nous pouvons retrouver quelque chose de *l'imitatio mortis* : (une âme religieuse n'est pas)

absolument insensible à tout ce qui arrive parmi le monde. Elle s'y intéresse assez pour recommander à Dieu les affaires publiques (...). Mais, du reste, a-t-elle satisfait là-dessus à ce que la charité lui inspire, elle reprend tranquillement ses exercices ordinaires et ne s'inquiète pas davantage, s'appliquant l'oracle du Fils de Dieu, et se disant à elle-même : *Laissez les morts ensevelir leurs morts.*

1. Voir les diverses interprétations du mot *defunctus* figurant en *Luc* 7, 12, recensées par MANSI, *op. cit.*, t. 2, p. 495s.

2. BOURDALOUE, respectivement « Considération sur les conversations avec le prochain » et « De l'état religieux », dans *Œuvres complètes*, Barle-Duc, Louis Guérin, 1871, t. IV, p. 583 et 508.

À vrai dire, on ne peut trouver, en leur sens le plus plein, de l'une à l'autre citation usage plus opposé. Et l'on préférera le second. La *vita imitatio mortis* est plus que le retrait de la chair, cette progressive insensibilité au monde dont Macaire, nous rapportent les *Apophthegmes*, entretient l'un de ses moines¹. « *Devenir mort* », entrer par le corps dans le salut, ce que ne cesse de répéter saint Paul : la mort en comparaison paraît bien abstraite, elle voudrait se faire état mais se heurte au perpétuel passage que devient alors *l'imitatio mortis*. On imite la mort, parce qu'il n'y a pas de repos.

Le verset de Luc, de Matthieu, ne vaut vraiment, pour ainsi dire, que dans cette étrange atmosphère eschatologique, dont témoigne assez ce nom de Fils de l'homme par lequel, dans les versets qui précèdent, il vient de se désigner lui-même.

« Maître, je te suivrai partout où tu iras. » Jésus lui dit :
« Les renards ont des terriers et les oiseaux du ciel ont des nids ; mais le Fils de l'homme n'a pas où reposer sa tête. »

Il n'y a pas de lieu, c'est une troublante localité dense et fugace, et le « suis-moi » est à corps perdu. Le Christ n'a pas de tombeau (sinon celui de l'instant précipité, de l'instant figurable où se dessine le cadavre accompli, ressuscité), comme il n'a « nul endroit où poser sa tête » ; même ce « dernier » repos lui est refusé, d'où l'arrache un Père trop jaloux du vrai corps. Le corps du Christ est un corps qui n'a pas vraiment de lieu, les querelles des images l'ont assez rappelé, ou, plutôt, un corps qu'aucun lieu ne retient : circonscrit, sans doute, mais dans le passage. D'admirables commentaires² s'interrogent sur le temps qu'emploie le Christ quand il dit aux apôtres : « Mais maintenant je m'en vais à celui qui m'a envoyé, et aucun de vous ne me demande où je vais. » Pourquoi, se demandent-ils, ce « je m'en vais », ce présent, *vado*, et non pas le futur, qui eût par différence signifié une présence toujours actuelle, un lieu toujours sûr ?

1. *Apophthegmata Patrum*, De abb. Macario, 23, dans *Enchiridion asceticum*, § 1028, sous le titre, qui vaut programme et passage, de *Quomodo mortuum fieri*.

2. MANSI, *op. cit.*, t. II, p. 82s.

Pourquoi cette mouvance de l'Incarnation, dans le temps qu'elle se donne à voir, à saisir, puis cette fuite là où l'immobile nous hante ? La mort suit la vie, s'arrête à son appel, reprend avec elle : « Suis-moi », et je te montrerai le lieu où tu n'es pas. Dans l'absence est la fin de l'image, et la présence est son nom le plus juste, auquel nous ne pouvons songer sans terreur. La mort réappropriée ne laisse place qu'à de la mémoire, et l'imitation, la considération plus encore, la tournent vers l'avenir où l'attend son achèvement. Sans doute faut-il laisser le Père ensevelir le Fils. La séparation est consommée, et l'abandon est figure du vrai corps. C'est pourquoi le respect est dû à ce corps de trépas, comme le signe venant confirmer un si complet délaissement. Et si, pour chacun, nous nommons *dies natalis* ce jour-là, c'est qu'il précipite brutalement l'image sur sa fin, avec la mort comme un gond. L'accomplissement est un mot qui a ces deux versants. À la figure qui naît on accorde ce seul respect d'un signe. Laissons à cette paix qui gronde la communauté des morts.

Mais il faut en revenir à ce que ces corps signifient pour nous, et au lieu où ils échappent, cet entre-deux où se fabrique la nouvelle image, dans l'ancienne délivrée. Les vivants ne peuvent figurer ce travail que par l'œuvre, qui se précipite elle aussi vers sa fin, par l'architecture, par le respect du seul lieu qui avec l'église excède les dimensions que nous connaissons, ou s'y soustrait. La dignité du cadavre exige une telle attention, qui est de totale ignorance, et d'incertitude ; et se fait en conséquence lieu de pensée, lieu de travail du temps, et de deuil, qui considère les corps et leur offre avec le mouvement qu'est toute vie au moins cette communauté de formes et de passage. L'architecture, elle aussi, attend. Elle se rive au monde, mais pour cette raison, comme les dépouilles, a puissance de figure et de dépassement. Lieu de dépossession, et donc d'œuvre attachée à rien qu'à être vie désignée.

Il faut à nouveau inventer ces formes. Les vivants aussi sauront s'y envisager. Que les morts soient ainsi promis à l'ailleurs ne signifie pas l'ordre policier des villes utopiques, le quadrillage dans la pleine lumière de l'esprit, et, moins

encore, le lotissement où parquer l'encombrant, que l'on dit « commodités ». – Et un tombeau n'est pas un miroir qui oublie ce qu'il cache pour refléter l'idée que l'on se fait de la vie, selon les diktats idéologiques qui se figent, cruels, ou bien risibles, dans la pierre. Il faut faire aller la mort du côté de la vie. Pour nous qui lui donnons forme, existe au moins cette communauté de la terre. Je songe à la phrase de Malraux :

Lorsque le dernier tué de la Résistance grecque s'est collé au sol sur lequel il allait passer sa première nuit de mort...

Il y a cette nuit, qui est peut-être, qui est sans doute aussi la nôtre, où passent quelques espoirs, où l'image sommeille. L'invention n'est que de savoir qu'il est toutes les nuits une « première nuit de mort ».

Qui la fera notre souci ? Peut-on encore plaider pour une architecture des vivants et des morts, pour la communauté inquiète d'un *campo santo* qui verse de l'espoir sur des pierres ? Il faut œuvrer à la disparition ; il faut en marquer le lieu, qui n'en sera jamais vraiment un : et c'est pour cette raison qu'il appelle à la vie, qui sauve et retourne l'image. Tel est le paradoxe du cimetière – tel, aussi, dans l'acte toujours présent, toujours différé, celui de l'Église.

Christophe Carraud, né en 1960, marié, deux enfants. Professeur au Collège Stanislas, Paris, et à l'Institut d'Arts Visuels, Orléans. Membre du comité de rédaction de *Communio*. Dernières publications : « Lazare raconté aux enfants », *La Nouvelle Revue Française*, février 1995 ; « L'image comme viatique », *La Recherche Photographique*, printemps 1995.

Les évêques allemands

La sépulture et le deuil ¹

Avant-propos

L'attitude de nombreuses personnes face à l'agonie et à la mort s'est beaucoup modifiée durant les dernières décennies : d'un côté, la mort est occultée ; de l'autre, un intérêt croissant se manifeste pour le phénomène de la mort et l'accompagnement des mourants. Les évêques allemands ont précisé la position de l'église sur ces questions. Leur réflexion a rencontré un très large écho.

D'abord insensiblement, puis de manière de plus en plus manifeste, il apparaît que le changement d'attitude en face de l'agonie et de la mort modifie le mode de sépulture et la manifestation du deuil. Les rites d'enterrement les plus séculaires ainsi que l'accompagnement des personnes en deuil deviennent étrangers à beaucoup. En témoigne le nombre croissant de ces enterrements que l'on appelle anonymes.

Je me réjouis de pouvoir publier ce document qui est le fruit de ces préoccupations, et qui a pour but de provoquer une prise de conscience plus forte de la société et de l'Eglise sur ces questions, et de réfléchir à une réorientation de notre pratique.

Bonn/Mayence, Avent 1994

Cardinal Karl LEHMANN,

Président de la Conférence épiscopale allemande.

1. Titre original : *Unsere Sorge um die Toten und die Hinterbliebenen. Bestattungskultur und Begleitung von Trauernden aus christlicher Sicht*, Secrétariat de la Conférence épiscopale allemande, Kaiserstrasse 163, 53113 Bonn, 22 novembre 1994.

Pratiques actuelles

La pratique du christianisme enracinée dans la Bible

Que ta générosité touche tous les vivants.
Même aux morts ne refuse pas ta pitié.
Ne te détourne pas de ceux qui pleurent,
Afflige-toi avec les affligés (*Sirac 7, 33*).

Ces paroles de l'Ancien Testament signifient qu'il ne faut abandonner ni les morts ni les vivants au moment d'un deuil. Rappelons l'attitude de Tobie, resté fidèle à ses convictions alors qu'il se trouvait en exil :

J'enterrais, quand j'en voyais, les cadavres de mes compatriotes, jetés par-dessus les remparts de Ninive. J'enterrai de même ceux que tua Sennachérib, quand, (...) dans sa colère, il tua un grand nombre d'Israélites (*Tobie 1, 17*).

Ayant été dénoncé, il fut cependant conforté dans ses actions par l'ange Raphaël :

J'étais tout près de toi lorsque tu enterrais les morts. Quand tu n'as pas hésité à quitter la table pour aller ensevelir un mort, j'ai été envoyé pour éprouver ta foi. Je suis Raphaël, l'un des sept anges qui se tiennent toujours prêts à pénétrer auprès de la Gloire du Seigneur (*Tobie 12, 12*).

Enterrer les morts et consoler la famille du défunt font partie, dans la tradition judéo-chrétienne, des oeuvres matérielles et spirituelles de la miséricorde.

Pendant des siècles, l'Église, sous différentes expressions confessionnelles, mais dans le même esprit de l'Ancien et du Nouveau Testament, a accompagné les morts jusqu'à leur dernière demeure, et aidé les survivants, par la prédication et la liturgie, en les assistant et en les accompagnant dans leur deuil. L'agonie et la mort faisaient partie de la vie et recevaient leur sens à partir de l'espérance chrétienne fondée sur la parole du Christ : « Je suis la Résurrection et la Vie. Qui croit en moi, même s'il meurt, vivra ; et quiconque vit et croit en moi ne mourra jamais » (*Jean 11, 25*).

Quant aux relations de la communauté chrétienne avec les morts, il était établi que le souci des mourants et des morts était commandé par l'amour du prochain. De là, ce souci fut bientôt compris comme un devoir de charité de la communauté chrétienne tout entière, à laquelle appartenaient les hommes dans leur vie sur terre, et dont les membres survivaient à ceux qui mouraient. Ce souci chrétien s'exprima en développant sa propre liturgie de la mort et de la sépulture. Cette liturgie commençait, à la différence des rites funéraires païens, bien avant l'instant de la mort, et devait contribuer à accomplir le passage de la vie terrestre à la vie éternelle.

La liturgie débordait largement du cadre des cérémonies funèbres attachées à la mort d'un homme en particulier : elle ponctuait toute l'année, des messes étaient régulièrement dites à l'intention du défunt et la liturgie rassemblait tous les fidèles à l'occasion de la Toussaint et du jour des morts. Elle était destinée à éviter aux chrétiens le désespoir propre aux païens qui se sentent abandonnés par leurs défunts, à leur insuffler au contraire l'espoir en la vie éternelle, et à créer une communauté entre les morts et les vivants.

Ce qui a changé

Dans les dernières décennies et les dernières années, les modalités culturelles de l'enterrement et du deuil ont subi de profonds changements. L'attitude par rapport à l'agonie et à la mort s'est modifiée. L'incapacité à frayer avec la douleur et l'affliction s'est accrue. L'enterrement moderne s'efforce, comme le disent les brochures, « de donner à la vie sa conclusion la plus digne ». On recherche pour les cimetières de nouvelles formes d'aménagement. À côté et, de plus en plus, à la place de la forme d'enterrement traditionnelle, on recourt à l'incinération. Les inhumations anonymes, ou bien celles où l'on éparpille les cendres du défunt dans la mer ne sont plus une rareté, on évite de faire trop de bruit autour d'un deuil, on n'enterre que dans la plus stricte intimité et avec la plus grande discrétion.

Les Églises n'ont, dans ces cérémonies, qu'un rôle très effacé. Les ministres du culte se voient progressivement rem-

placés, au cours des sépultures, par des laïcs ou par des employés des Pompes Funèbres. Il arrive bien sûr que des laïcs bien formés pratiquent les rites religieux d'une manière exemplaire et contribuent par leurs initiatives à donner à la sépulture une haute tenue religieuse. Mais la tendance générale est à la banalisation des cérémonies, à leur anonymat et à l'absence chez elles de tout caractère religieux.

Les rituels d'enterrement perdent de leur signification. Les concessions tombent sous la prescription, il n'y a plus de concessions à vie. Dans certaines grandes villes à présent, on n'a plus droit qu'à des concessions de quinze ans. Même les morts participent à la mobilité sociale.

On parle de moins en moins des morts, on s'exprime de manière elliptique, on garde le silence, la mort est méprisée. La mort est devenue pénible, tout comme le deuil. Il est de bon ton de ne plus en parler pour ne pas déranger le bien-être des autres vivants. Le refoulement du deuil croît proportionnellement au souci qu'inspire la mort. La décence interdit toute allusion à la mort. Bon nombre de chrétiens souhaitent pour eux-mêmes une mort rapide et soudaine.

La question de la vie éternelle auprès de Dieu ne détermine presque plus aucune pratique de la vie terrestre. La mort survient comme le drame d'un accident, comme destin lors du passage d'une rive à l'autre, comme un crime perpétré contre une victime, ou encore comme la délivrance d'une longue série de souffrances, mais jamais comme le moment le plus certain de sa propre vie, lié à l'espérance de la vie éternelle auprès de Dieu et avec lui.

Cette occultation de la mort est également soumise à des règles : le cercueil contenant le cadavre du défunt doit être immédiatement fermé, ou bien alors le mort ne peut être regardé qu'à travers un panneau de verre. Tout contact avec la dépouille est interdit, les mouvements de la sensibilité sont évités, l'« ordre » règne – mais lequel ?

Autrefois, le deuil avait des marques et des formes d'expression bien déterminées : la toilette et l'habillement du mort, la mise en bière, les visites d'adieu des amis et des voisins du défunt, la veillée du mort dans la chambre funèbre, le convoi

de la maison au cimetière, les vêtements de deuil, l'année de deuil. Aujourd'hui, presque tous ces rites sont remis en question, et plus seulement dans les grandes villes. Ce qui était autrefois le dernier service rendu par amour est à présent réglé par des organismes de Pompes Funèbres. Même les fleurs et les couronnes ne sont plus apportées et déposées devant la tombe par les proches ; on les fait livrer. Quant au silence et à la prière à voix haute, jadis de règle sur le chemin qui mène au cimetière, ils ont été remplacés par des conversations, souvent animées, entre les membres de la famille et les proches du défunt.

On finit quand même par faire silence au moment où le cercueil est descendu dans la fosse. Ce silence est le dernier adieu adressé au mort. Pourtant, ce silence même n'est plus évident. Parfois, le cercueil n'est descendu dans la fosse qu'après le départ de tous ceux qui assistaient à la cérémonie. Enfin, toutes les manifestations du chagrin ou de l'affliction sont désormais prosrites. Il n'est pas rare de voir les médecins prescrire des drogues calmantes aux personnes particulièrement affectées par le deuil qui les frappe. Toute extériorisation de l'affliction, pleurs ou sanglots, tout cela est à présent banni des cérémonies funéraires.

Le défi actuel

Face à des changements si graves, notre société et notre Église sont confrontées à des défis qui sont pour elles l'occasion de réfléchir à leurs responsabilités communes. Une culture fondée sur l'enterrement des morts et sur le deuil repose sur la solidarité des vivants avec les morts, et des vivants avec ceux qui sont en deuil. Ce que disait Périclès vaut aussi pour notre temps : « On juge un peuple à la manière dont il enterre ses morts. » La foi et la pratique chrétiennes doivent entreprendre quelque chose de décisif pour défendre l'homme et sa culture dans leurs relations avec les morts et ceux qui sont en deuil.

Les communautés chrétiennes doivent prendre conscience de la régression qui est en cours, puis reconsidérer, repenser et réorienter leur pratique. La réflexion théologique devrait

également avoir à cœur de ne pas être la dernière à se saisir de sujets tels que l'accompagnement des mourants et les relations avec les morts et avec les personnes en deuil.

Ce travail implique aussi la collaboration des entreprises de Pompes Funèbres, des administrateurs de cimetières, des fleuristes et jardiniers de cimetières, des sculpteurs de pierres tombales et des responsables, civils et ecclésiastiques, de cimetières.

Nous nous contenterons ici d'ouvrir quelques pistes de réflexion.

Les besoins actuels face à l'agonie, à la mort, aux obsèques et au deuil

La vie face à la vieillesse et à la mort

La signification de l'âge et de la mort dans la vie des hommes s'est profondément transformée. L'espérance de vie a doublé en cent ans pour passer de 35 à plus de 70 ans. De plus, la pyramide des âges s'est inversée, et la proportion de personnes âgées dans notre société a fortement augmenté par rapport aux siècles précédents. (...) Bien des gens âgés, des handicapés et des malades souffrent d'une angoisse croissante face à la pauvreté, l'isolement et la solitude. Chez toutes ces personnes, la tendance à vouloir se faire supprimer par euthanasie ou à vouloir mettre fin à leurs jours par suicide va en s'accroissant.

Dans notre société, l'agonie, la mort et le deuil sont des sujets de plus en plus tabous, occultés, purement privés. On note un intérêt croissant pour des recherches en thanatologie, ou science de la mort, qui comprend les différents aspects de l'agonie, de la mort et du deuil. Un public de plus en plus nombreux, et parmi eux des chrétiens convaincus, espèrent, à partir de l'interprétation positive en Occident de la doctrine de la réincarnation, une autre chance de vivre, et de vivre une vie meilleure. La tendance à s'engager soit personnellement, soit par le biais d'institutions, dans des mouvements destinés

à accompagner les grands malades et les mourants, est de plus en plus nette. Des groupes cherchant à aider les familles en deuil, aussi bien dans l'Église qu'à l'extérieur, trouvent autour d'eux un accueil favorable.

La question pour chacun de sa propre mort n'est bien entendu que fort rarement abordée. La vie n'est encore déterminée que par un « *ars vivendi* », un art de vivre, qui est calqué sur les idéaux d'une vie jeune, insouciant, dynamique et pleine de succès. Ce culte de la jeunesse, de la beauté, de la réussite professionnelle et du plaisir écarte l'attention des réalités spirituelles et transcendantes, c'est-à-dire de celles qui, au mieux, sont perçues comme telles, mais qui sont accusées de ne pas appartenir au domaine de l'expérience sensible et tangible.

Même si cette soif de vie doit être interprétée à la lumière de l'ancien mépris du monde et de la vie, et d'une espérance de vie bien moindre que ce qu'elle est aujourd'hui, elle doit l'être également comme une occultation de la mort, et comme un refus d'une espérance de vie au-delà de la mort. Le « *memento mori* » ne reçoit pour cette raison plus guère d'écho. Un « *ars moriendi* » – consistant à accepter consciemment la mort et à s'exercer dans cette pensée pour aviver la vie – est à peine osé même par des chrétiens sérieux. La mort et les morts « dérangent ». D'une mort personnelle consciemment méditée et vécue, on est passé à une « mort organisée », à laquelle suffisent à pourvoir des institutions. A ces dernières, les morts ne posent que le problème de la « décharge » la plus rapide, économique et définitive possible. Mais cette occultation de la mort et des morts n'est-elle pas en réalité un appauvrissement de la vie et finalement une occultation de Dieu lui-même ?

Derrière cette volonté de déchoir la mort de ses droits se profile également la vision d'une « mort naturelle » et le modèle d'une agonie où l'être humain s'éteint tout doucement. Les deux proviennent de causes naturelles ; ce qui reste, c'est une chose, un cadavre, une enveloppe mortelle. Les paroles d'Épictète, philosophe de l'Antiquité, semblent susciter aujourd'hui un nouvel accord :

La mort est pour nous un néant. Car aussi longtemps que nous sommes en vie, elle n'est pas là. Mais dès qu'elle est présente, c'est nous qui ne sommes plus.

Beaucoup d'êtres humains n'ont plus qu'une seule espérance : pouvoir mourir sans douleur et dans la dignité.

Il est clair que de telles perspectives, pour des gens qui sont douloureusement affectés par la mort de leurs proches ou qui sont eux-mêmes concernés par l'approche de la mort, sont désespérantes : elles n'ont aucun pouvoir d'atténuation. Il devient alors d'autant plus essentiel pour nous chrétiens, par nos paroles et notre foi, de livrer témoignage de l'espérance qui nous anime : la vie parvient à son terme avec la mort, mais pas encore à son but.

Sépulture religieuse et accompagnement des personnes en deuil

Malgré de nombreux efforts, on constate, au fil des ans, un net recul de la présence des Églises et de leurs ministres lors des enterrements et dans l'accompagnement des personnes en deuil, au moins dans les grandes villes. Les causes en sont multiples. Certaines tiennent aux églises elles-mêmes, comme la perte ou le manque de prêtres ou de bonnes volontés pour accompagner les personnes en deuil. D'autres tiennent aux familles, qui trouvent souvent cette liturgie étrangère à leur vie et à leur situation, les sermons, impersonnels, et le rituel d'enterrement, routinier. Certains conseillers spirituels n'ont pas assez conscience de la force spirituelle de ces rites et de l'aide qu'ils peuvent apporter aux personnes pour effectuer leur travail de deuil. Ils rencontrent souvent aussi des difficultés avec des communautés de chrétiens peu pratiquants. Lorsqu'ils refusent un enterrement religieux à une personne qui a quitté l'Église, ils se heurtent à l'incompréhension. La surcharge de travail des prêtres et le vieillissement des clercs aggravent la situation. Enfin, les équipes pastorales se plaignent souvent de ce que, dans le temps et la forme de l'enterrement, il ne leur reste plus qu'à exécuter les recommandations de l'administration des cimetières ou des édiles.

En revanche, l'engagement des équipes pastorales en faveur de l'organisation d'une cérémonie respectueuse, personnelle et priante, ainsi qu'une véritable pastorale d'accompagnement des personnes en deuil sont favorablement perçues, et accueillies avec gratitude. Toutefois, à la question de savoir qui les a le plus aidées dans le contexte de l'enterrement et du deuil, les familles nomment en premier l'employé des Pompes Funèbres, puis les amis et les proches, et enfin le pasteur ou le curé. Il y a encore très peu de temps, c'était le curé qui était nommé en premier.

Entrepreneur de Pompes Funèbres un métier aux multiples tâches

Ceux qui ont pour métier d'inhumer ne se sont pas fixés pour seule tâche le déroulement ordonné et sans heurts des cérémonies elles-mêmes. Les responsables de ces entreprises veulent à présent offrir plus qu'un simple service d'inhumation. D'une manière professionnellement qualifiée, et humainement souvent très prévenante, ils font en même temps office de conseillers et de soutiens au moment du deuil, et il n'est pas rare qu'ils accomplissent aussi, consciemment ou inconsciemment, une sorte de service auprès des personnes en deuil, tout à fait dans le sens de l'apostolat chrétien des laïcs. Au moment du deuil, ce sont souvent les premiers interlocuteurs, et parfois les seuls, à régler tous les détails matériels de la cérémonie et à prodiguer les derniers soins au défunt. Certains entrepreneurs de Pompes Funèbres ont même eu l'initiative d'installer dans leurs locaux des salles mortuaires réservées à des cérémonies d'adieu au défunt. Ils désirent ainsi aider les familles et les proches à ne pas occulter la mort. Ils invitent même des ministres du culte ou des fidèles à venir prier avec les familles pendant la cérémonie. Mais il ne faut pas négliger les abus que pourrait engendrer, dans ces pratiques nouvelles, une sorte de privatisation de la mort. Pour des chrétiens, la présence de la communauté, la part de sympathie qu'elle manifeste pour un deuil, le signe que représentent une église ou une allée de cimetière comme lieux fêtant la mort et la Résurrection, et comme stations rituelles d'un chemin de deuil accompli jusqu'à son terme, toutes

ces étapes et tous ces signes sont d'une grande importance.

L'évolution de la culture funéraire

Les cimetières, comme séjours des morts, qu'ils soient à l'intérieur ou à l'extérieur des agglomérations, gardent un lien avec les vivants. Les pierres tombales et les stèles retracent une histoire : elles racontent les vies et les destinées des gens qui ont vécu à cet endroit. Chaque région a un style de cimetière bien particulier et chaque cimetière porte les traces de modes différentes selon les époques : les manières de concevoir ou de percevoir la mort ont varié avec le temps.

Jusqu'à la fin du XVIII^e siècle, l'enterrement, tout en étant un rite accompli au milieu d'une communauté d'amis et de proches, était un événement essentiellement ecclésial. (...) Depuis, l'administration des cimetières est devenue centralisée, urbanisée, et par là même uniforme. Spécialement dans les grandes villes, l'espace funéraire a quitté l'église. Cette séparation correspond à la distance prise à l'égard de la conception fondamentale, dans la foi de l'Église, de l'unité spirituelle des vivants et des morts.

Ce sont avant tout des exigences pratiques qui ont conduit à la communalisation des cimetières. Des prescriptions et contrôles d'hygiène étaient censés garantir une inhumation irréprochable et réglementée. L'aspect extérieur des cimetières et des tombes devait être homogénéisé. C'est ce qui se produisit, au détriment de la liberté des habitants d'orner et de décorer les tombes comme ils le souhaitaient. Cette contrainte extérieure entraîna aussi des contraintes intérieures. Le passage de l'enterrement religieux à l'inhumation communale est issu des Lumières. L'État, voyant dans l'Église une institution morale, reprit à sa charge une partie des tâches que celle-ci assurait. Entre 1870 et 1920, des campagnes furent menées contre tout faste extérieur dans les cimetières. On aménagea des parcs pour cacher que les cimetières étaient le lieu des morts et de leur décomposition, et pour en faire des espaces de détente et de délassement pour les vivants.

Les millions de morts des deux guerres mondiales et de l'extermination raciste, les camps de concentration et les cimetières militaires, les fosses communes ainsi que les morts qui n'ont jamais été inhumés entraînent une anonymisation et une déliturgisation de la mort. La dimension politique de la mort depuis Auschwitz est ainsi devenue constitutive de notre pensée, de nos paroles et de nos actions dans la perspective d'une culture fondée sur la mémoire.

Or, dans la société de consommation post-totalitaire, la mort et le deuil se sont de plus en plus sécularisés, comme le montre la réalisation des cimetières et des tombes. Nous assistons à une très large augmentation des symboles séculiers sur les tombes d'enfants et d'adultes : la palette des symboles funéraires va des oiseaux, poissons, chiens, chats, et chevaux jusqu'au bateau de sport ou à la moto. De telles tentatives peuvent être interprétées comme un signe de détresse et de protestation contre le caractère anonyme et stérile de l'aménagement des cimetières, ou encore comme la volonté d'exprimer, au milieu de l'impersonnalité actuelle des allées de cimetières, une part de souvenir original et personnel.

L'augmentation des vols dans les cimetières, les violations de sépultures par des individus ou par des bandes, les transgressions que constituent des rites occultes et sataniques, et jusqu'aux violations de cadavres, expriment également la dégénérescence et la décadence de notre culture. Tout ceci doit être compris et combattu comme une perversion et une perte d'humanité.

L'écroulement de si nombreuses formes de culture funéraire et la mise à l'écart de tout culte lors de l'inhumation constituent un très sérieux défi pour notre société, mais aussi pour nos Églises. Nous avons maintenant à réfléchir à une nouvelle culture funéraire, et de là, à esquisser de nouvelles formes d'expression dans la liturgie pour les morts.

L'approche chrétienne de la sépulture

Un cimetière bien conçu pourrait aider les vivants à méditer et à prier sur le sens de la vie et de la mort pour eux-mêmes,

en prolongeant l'évocation de ceux qu'ils ont connus. On ne peut cependant parler d'une culture cimetiérielle que si les cimetières se donnent clairement et distinctement à reconnaître pour tels, et que si l'inhumation des morts et le souvenir qui leur est dû occupent de nouveau une place centrale. Les cimetières sont des lieux de mémoire. Mémoire et souvenir les définissent comme une collection de lieux devant lesquels les vivants font mémoire des disparus et de leur propre mort. Mais un cimetière devrait aussi proclamer le Christ, et annoncer, avec confiance dans la foi, le monde à venir et l'espérance de vivre à jamais auprès de Dieu. Ceci vaut tout particulièrement pour les cimetières paroissiaux.

Il n'est pas rare, en face de fort coûteuses pierres tombales, de n'y voir que la représentation de la vanité. On reproche à ces tombeaux de symboliser le bilan de tous les succès. Ce genre de critique a toujours été pertinent et fondé. Mais les développements les plus récents de ces pratiques expriment la perte du sens historique et culturel des cimetières. Lorsqu'il n'y a sur un cimetière presque plus que des pierres tombales produites industriellement en séries, c'est que l'on est descendu jusqu'à un niveau de culture qui ne dévoile presque rien du travail spirituel que constitue le deuil éprouvé pour celui qui se tient si proche sous terre, et contribue bien peu à en exprimer le sens. Un dangereux ennui s'étend. Les tombes modernes sont essentiellement caractérisées par leur mutisme, marqué par la pauvreté des symboles et des inscriptions.

N'y a-t-il réellement rien qui soit digne d'être communiqué sur le défunt qui ne puisse l'être ? Les vivants ne pourraient-ils pas être incités à évaluer plus amplement la vie du mort et la leur propre, ne pourraient-ils pas être incités par là même à plus d'humanité si, après l'enterrement de leurs proches, ils ne se débarrassaient plus à la va-vite, comme d'une affaire pénible, du choix d'une pierre tombale en marquant d'une croix le catalogue des produits de l'industrie funéraire, pour revenir aussi vite que possible à leurs habitudes quotidiennes, mais prenaient au lieu de cela le temps de réfléchir dans le calme à la vie du défunt, avec ses hauts et ses bas, et, seulement après quelques semaines ou quelques mois permettant à des

conversations de se tenir et à des avis d'être pris, se décidaient pour une forme de tombeau qui concerne vraiment la personne disparue ?

Le mutisme et le silence que suscite la mort font supposer et craindre que l'homme d'aujourd'hui ne trouve plus de réponse à son interrogation sur la mort. A la différence des générations précédentes, il ne dispose plus d'un répertoire de moyens d'expression dont il pourrait se servir dans une telle situation de blessure extrême, pour articuler le deuil et la plainte, l'espérance et la confiance, et façonner ainsi son deuil.

La question de la mort, qui se pose au plus tard devant la tombe d'un être cher, est toujours en même temps une question religieuse, une question sur Dieu. Le mutisme croissant que suscite la mort viendrait-il de ce que l'homme de notre société ne dispose plus d'un rapport direct à la religion chrétienne, qu'il peut ou veut de moins en moins croire, et qu'il est devenu incapable de se poser réellement la question de la mort, celle de Dieu, et plus encore d'y répondre ?

Les récents développements qui portent sur l'aménagement des cimetières, la commercialisation presque parfaite de l'inhumation, le nombre croissant des enterrements anonymes et des incinérations font courir à l'homme le danger de se retrouver désespéré et inconsolable. Le cimetière devrait ainsi, dans nos sociétés sécularisées, conserver ou retrouver sa fonction d'annonce de la foi chrétienne. La tâche nécessaire et inlassable de la communauté chrétienne devrait alors d'abord consister à aider les familles en deuil à choisir et à concevoir les tombes qu'elles veulent. (...)

Théologie de la mort et de la Résurrection

Du point de vue de la théologie chrétienne, la mort est la fin du pèlerinage de l'homme sur la terre et le passage à la vie éternelle. Par rapport au commandement d'amour de l'Ancien et du Nouveau Testament, la toute première attitude de l'homme devant la mort devrait être celle de l'amour de Dieu, plus exactement la disposition à offrir soi-même, sa personne et sa vie à Dieu qui attend l'homme en l'aimant.

Cette remise de soi ne peut être apprise seulement devant l'imminence de la mort. Tel est le centre de l' « *ars moriendi* » sur lequel devraient méditer les communautés et qui devrait être pratiqué toute leur vie par les chrétiens.

Jusqu'à aujourd'hui, la représentation de la mort et de l'immortalité a été marquée par la conception de la séparation de l'âme et du corps dans la mort. D'après le texte de la Congrégation pour la doctrine de la foi *Sur quelques questions d'eschatologie* (17 mai 1979), l'Église tient fermement

à la continuation et à la subsistance d'un élément spirituel après la mort, pourvu de conscience et de volonté, de sorte que le moi de l'homme continue à subsister, tout en étant bien entendu privé de sa pleine corporéité. Pour caractériser cet élément, l'Église emploie le terme d'âme.

Quant au *Catéchisme de l'Église catholique*, il dit au § 997 :

Qu'est-ce que ressusciter ? Dans la mort, séparation de l'âme et du corps, le corps de l'homme tombe dans la corruption, alors que son âme va à la rencontre de Dieu, tout en demeurant en attente d'être réunie à son corps glorifié. Dieu dans sa Toute-Puissance rendra définitivement la vie incorruptible à nos corps, en les unissant à nos âmes, par la vertu de la Résurrection de Jésus.

La doctrine de la séparation de l'âme et du corps dans la mort est fréquemment comprise d'une manière dualiste, comme s'il s'agissait de deux parties de l'homme capables d'exister chacune d'une manière totalement indépendante l'une de l'autre. Contre quoi il faut dire que ni le corps n'est seulement l'enveloppe de l'âme, ni l'âme n'est jamais complètement incorporelle. Pour autant que le secret de la vie après la mort soit et reste un secret de Dieu, nous espérons, avec confiance dans la foi, que la vie nouvelle auprès de Dieu est en rapport avec la manière de vivre sa vie terrestre, avec l'identité de la personne et sa continuité. Cette continuité de la personne dans la mort est rendue possible par le fait que le moi de l'homme, son être propre, le cœur de sa personne subsistent.

Le moi, l'identité de la personne sont déterminés par son existence corporelle, sa biographie individuelle et sociale,

son œuvre historique, son rapport au monde et son rapport à autrui. La puissance créatrice de Dieu transforme cette vie concrète, qui en mourant parvient à son terme naturel, en une nouvelle existence.

Puisque l'âme n'est pas une partie de l'homme à côté du corps, mais le centre de sa personne, c'est la personne humaine qui entre dans la vie auprès de Dieu. Mais le corps n'est pas non plus simplement une partie de l'homme ; il est la personne dans son rapport concret au monde qui l'entoure et dans lequel elle vit. (...) La séparation de l'âme et du corps signifie la cessation, l'interruption de nos rapports avec notre milieu et notre monde. (...) L'espérance en la résurrection corporelle des morts (...) signifie une nouvelle corporéité, transformée et glorifiée par l'Esprit de Dieu, et une identité substantielle, non matérielle du corps lui-même¹. (...)

Le salut du moi humain et son passage de la mort à Dieu ne peuvent se dérouler sur un plan purement spirituel. Même dans l'accomplissement de son essence spirituelle, un homme reste lié à la matière, à l'espace et au temps. Ce moi que Dieu a voulu créer tel reçoit dans la mort tout ce dont il a besoin pour être heureux pour l'éternité. C'est ce que nous croyons et espérons dans la foi.

La théologie classique a toujours eu beaucoup de mal à penser ce que la résurrection d'un ancien corps terrestre pouvait bien ajouter au bonheur, et comment il fallait penser celle-ci concrètement. De cet embarras nous tirons les indications de Paul (*1 Corinthiens* 15, 42-44) sur la corporéité totalement nouvelle de la chair ressuscitée, qui n'est comparable à rien et qu'anime l'Esprit :

On est semé dans la corruption, on ressuscite dans l'incorruptibilité ; on est semé dans l'ignominie, on ressuscite dans la gloire ; on est semé dans la faiblesse, on ressuscite dans la force ; on est semé corps psychique, on ressuscite corps spirituel.

1. *Catéchisme pour adultes* publié par la Conférence épiscopale allemande, 1985, traduction française, Paris, Brepols, Cerf, Le Centurion, 1987, p.396-399.

La résurrection de la chair signifie « que le rapport aux autres et au monde est restauré d'une manière nouvelle et complète ». À la résurrection des morts, il ne s'agit donc pas simplement de l'accomplissement de l'individu, mais de l'accomplissement de toute réalité. À la fin des temps, le monde entier et l'histoire entière seront remplis de l'Esprit de Dieu. Jésus-Christ remettra alors la royauté à Dieu le Père, et Dieu sera tout en tous (*1 Corinthiens* 15, 28). Alors également, le désir ardent de toute la création qui « gémit maintenant encore dans les douleurs de l'enfantement » (*Romains* 8, 22), sera comblé. Une nouvelle communion et une nouvelle solidarité entre frères et sœurs naîtra dans ce royaume de liberté (*Romains* 8, 21 ; *Gaudium et Spes* (GS), 32). Lorsqu'on engrangera la moisson de l'histoire, tout ce que les hommes ont réalisé au fil du temps sera récolté, et tout ce qu'ils ont accompli par amour se verra confirmé et entrera avec eux dans l'éternité. La charité et ses oeuvres demeureront (GS, 39). Ainsi apparaîtra clairement ce qui est maintenant caché et n'est perceptible que dans la foi, à savoir que Dieu est le maître de toute réalité ; « sa gloire emplira tout l'univers¹ ».

Le rapport chrétien aux morts

L'attitude qui convient à notre foi ne consiste ni à refouler notre peine, ni à oublier avec légèreté, ni à en rester à l'angoisse que la mort nous inspire, ni à faire de notre respect du cadavre un culte.

La signification du cadavre

Au corps privé de vie sont attachés nos souvenirs de vie. Face au cadavre, le thème des adieux est justifié. La vie ne sera plus jamais donnée à ce corps comme elle lui fut donnée. Cette vie, l'histoire de cette vie sont complètement terminées. Ainsi, se tourner avec amour vers ce cadavre peut

1. *Catéchisme pour adultes, op. cit.*, p. 399-400.

être occasion de se souvenir, de remercier et de dire adieu. L'affliction peut et doit se manifester. La relation au cadavre (le fait de le regarder, de le toucher, de le laver, de l'habiller) peuvent également aider à dominer l'horreur et l'angoisse qu'inspirent l'agonie et la mort.

Mais même le corps privé de vie possède sa dignité. (...) Ce corps a porté les plaies de ses maladies, de ses douleurs, de sa diminution, de son âge, de son agonie, plaies qui, dans la transfiguration de la chair ressuscitée, reçoivent une valeur éternelle. Pour le chrétien, son corps est le temple de l'Esprit Saint. (...)

Grâce aux organes de ce corps, les hommes se sont réjouis de la beauté de la création, et y ont pressenti Dieu. (...)

Le très grand respect qui entourait le cadavre du Christ à sa mort et au moment de son ensevelissement donna constamment son impulsion, dans l'histoire de l'Église, au respect des morts. L'image de Marie sa mère tenant son fils mort sur son sein fut, pour les chrétiens, une invitation à imiter cette piété. (...)

La piété due au cadavre

Les paroles de l'Écriture que l'on cite souvent, « Pourquoi chercher le Vivant parmi les morts ? » (*Luc* 24, 5), ou « Laissez les morts enterrer leurs morts » (*Matthieu* 8, 22), où l'on prétend voir que l'affliction et le souci des morts ne conviendraient pas aux chrétiens, signifient en réalité tout autre chose. Lorsque Jésus, à Béthanie, se laissa verser quelques jours avant sa mort une huile précieuse sur les pieds, il interpréta ce geste comme le juste soin donné à son corps en vue de son ensevelissement imminent.

Aujourd'hui, notre manière de traiter le cadavre nous fait souvent manquer la piété humaine et chrétienne qui lui est due. Dans les hôpitaux et dans les hospices dans lesquels de plus en plus de personnes meurent, coexistent deux attitudes différentes. D'un côté, des efforts sont faits pour mettre à la disposition des familles des lieux spécifiques où sont conservés les morts et où elles peuvent leur faire leurs adieux. D'un

autre côté, les morts sont conservés dans des pièces qui ne sont pas dignes d'eux (par exemple dans la cave d'une maison), afin qu'ils puissent être évacués le plus vite possible. Leur dire adieu dignement est alors à peine possible.

La liturgie pour les défunts

Il y a lieu de méditer la parole de sainte Monique peu de temps avant sa mort, lorsque le frère de son fils Augustin se souciait de l'éventualité qu'elle meure sur une terre étrangère :

Ensevelissez mon corps où bon vous semblera et ne vous en inquiétez point. Je vous demande seulement de vous souvenir de moi, devant l'autel du Seigneur, en quelque endroit que vous soyez (*Confessions*, IX, 11).

La mémoire de nos morts devant Dieu prime le soin que nous pouvons apporter à leur enterrement. Nous devons penser à eux dans nos prières d'actions de grâce et de supplices, dans la liturgie eucharistique et la liturgie pour les défunts, dans la communion de tous les saints.

Avoir un nom auprès de Dieu

Le respect que nous, chrétiens, manifestons à nos morts tient aussi à la conviction que chaque homme a un nom auprès de Dieu. Nous ne sommes pas pour Dieu des êtres anonymes fondus dans la masse, mais des personnes, mieux encore, ses enfants bien-aimés en Jésus-Christ. « Dieu a appelé chaque homme par son nom » (*Isaïe* 43, 1). Nos noms « sont écrits au livre de vie » (*Philippiens* 4, 3), Dieu ne les effacera pas du livre de vie, le Christ répondra du nom des justes « devant son Père et devant ses Anges » (*Apocalypse* 3, 5).

Le cimetière comme lieu de proclamation

Nos cimetières et nos tombes sont-ils aménagés de telle sorte que le visiteur puisse y trouver une aide pour vivre ? Comment nos cimetières peuvent-ils aujourd'hui dire la foi chrétienne ? (...)

Le cimetière doit annoncer la Résurrection du Christ. Pour cela, les monuments des morts doivent devenir des documents qui expriment la vie. La présentation d'éléments textuels et iconographiques de la foi chrétienne dans les cimetières devrait permettre au visiteur de ne pas seulement voir en ceux-ci un lieu de repos et de méditation, mais un lieu qui lui ouvre tout le potentiel d'espérance que sa vie quotidienne ne lui refuse que trop souvent. (...)

Toutefois, les croyants font également l'expérience, une fois confrontés à la mort, qu'ils ne peuvent reconnaître aucun sens à la mort, qu'il y a vraisemblablement aussi une mort absurde et non voulue par Dieu, précoce, accidentelle, violente. Même si le sens de ces morts ne peut être reconnu, toute mort, chaque mort individuelle sans exception renvoie toujours au mystère de Dieu. (...)

La représentation, ancienne ou moderne, du Ressuscité témoigne de cette espérance de la Résurrection pascale. Les motifs aujourd'hui les plus fréquents sont la rencontre du Ressuscité avec les disciples d'Emmaüs, avec Marie de Magdala ou avec Thomas. Les motifs vétéro-testamentaires les plus utilisés comme préfiguration de la Résurrection sont les trois jeunes gens dans la fournaise, la libération de Jonas du ventre du poisson, et le passage de la Mer Rouge ; les modèles tirés du Nouveau Testament sont la résurrection de Lazare, celle de la fille de Jaïre ou encore du jeune homme de Naïn. (...)

Un véritable cimetière chrétien doit apporter réconfort, foi et espérance en la Résurrection du Christ.

Traduit de l'allemand par Nicolas Aumonier.

Jean-Louis LEJONC

Comment meurt-on à l'hôpital ?

Si vous tenez à *Communia*, si vous sentez que la revue répond à un besoin, si vous voulez l'aider, prenez un

ABONNEMENT DE SOUTIEN
(voir conditions page 291)

N.B. Toute somme versée en sus de votre abonnement peut faire l'objet d'une déduction fiscale. Les attestations seront expédiées sur demande.

Le personnel soignant (médecins, infirmières, aides soignants) ainsi que les étudiants en médecine ont souhaité organiser leur réflexion sur la mort à l'hôpital à l'aide de textes qui proposent d'une part un état des lieux de la mort à l'hôpital et d'autre part des recommandations de conduite à tenir auprès des patients mourants et de leurs familles. Le texte qui suit est une tentative de réponse à cette demande.

Encore au début du xx^e siècle, mettons jusqu'à la guerre de 1914, dans tout l'Occident de culture latine, catholique ou protestante, la mort d'un homme modifiait solennellement l'espace et le temps d'un groupe social qui pouvait s'étendre à la communauté tout entière, par exemple au village. On fermait les volets de la chambre de l'agonisant, on allumait les cierges, on mettait de l'eau bénite ; la maison se remplissait de voisins, de parents, d'amis chuchotants et graves. Le glas sonnait à l'Église d'où sortait la petite procession qui portait le *Corpus Christi*...

Il y a vingt ans, par son travail d'historien, Philippe Ariès¹ analysait ainsi l'évolution des mentalités concernant les attitudes devant la mort. Le « type nouveau de mourir », aujourd-

1. Ph. ARIES, *L'Homme devant la mort*, Le Seuil, 1977.

d'hui, se traduit par le fait que le lieu de mort le plus habituel est devenu l'hôpital. Peu à peu, ce dernier s'adapte à une tâche radicalement différente de celle qui était et qui reste prioritairement la sienne : soigner pour guérir. Cette évolution récente bouleverse un processus de transformation de l'hôpital qui, de l'accueil des démunis, en était venu progressivement – et singulièrement depuis la dernière guerre mondiale – à délivrer des soins de haute technicité. Cette nouvelle mission qui consiste à accueillir et à soigner les mourants, n' a pas été, contrairement aux autres, revendiquée par l'hôpital, mais massivement subie par lui. La prise en compte progressive de ce besoin de soins palliatifs est une composante récente, qui a vu le jour initialement dans les pays anglo-saxons, mais se diffuse lentement en France.

L'évolution des mentalités concernant les attitudes devant la mort : analyse historique

De l'Antiquité au xx^e siècle : la mort acceptée

Jusqu'à une période très récente, la mort est perçue comme un phénomène familier, en raison de sa banalité : l'espérance de vie est courte ; la mortalité infantile est très importante, et les familles sont nombreuses : la perte de plusieurs enfants nouveau-nés ou dans la petite enfance est un fait habituel. Les femmes meurent souvent en couches, les aînés à la guerre. Les épidémies déciment régulièrement les populations : on estime que 25 % de la population de l'Occident est morte durant les grandes épidémies de peste du Moyen Âge.

Dès lors, la mort s'inscrit comme un phénomène normal dans la société, et, pour cette raison, elle est prise en compte dans divers rites, religieux ou païens, et usages. Le fait de mourir est non seulement accepté, mais attendu. Sachant sa fin prochaine, le mourant prend ses dispositions, à la fois pour recommander son âme à Dieu, et pour préparer sa succession.

Jusqu'à une date très récente, le lieu normal de la mort est le domicile – quand le décès n'est pas la conséquence d'un

accident ou d'une bataille. Ces morts brutales, non prévues, sont redoutées : il ne s'agit pas, comme à l'heure actuelle, de « belles morts », car elles réduisent les rites. Le médecin ne joue aucun rôle dans les derniers instants, sinon lorsque sa mission spirituelle ou d'ami proche se confond avec celle du prêtre. La question de cacher ou non la mort prochaine au mourant n'apparaît pas avant la fin du XIX^e siècle. Quelle que soit l'évolution des mentalités concernant la mort dans les siècles précédents, un fait constant demeure : l'acceptation.

L'époque contemporaine : la mort interdite

Depuis le début du xx^e siècle, et surtout depuis la dernière guerre mondiale, plusieurs ordres de faits expliquent une rupture très brutale dans les mentalités à l'égard de la mort.

Il s'agit, en premier lieu, d'une augmentation spectaculaire de l'espérance de vie, dans les pays d'Europe occidentale et d'Amérique du Nord. Parallèlement, la cellule familiale se rétrécit : les membres en sont moins nombreux, et la mort y est inhabituelle. Enfin, l'augmentation générale du bien-être et les innovations thérapeutiques conduisent à percevoir le décès comme un phénomène anormal, sauf pour les personnes très âgées. La mort n'est plus perçue comme naturelle, bien que désagréable, mais comme anormale.

Il peut s'agir d'un échec de l'organisation du corps social (les guerres, les accidents de la route, les accidents du travail), ou d'un échec de la médecine. La maîtrise croissante des grandes causes de mortalité qu'étaient les maladies infectieuses symbolise cette évolution au début des années 50. Elle se poursuit actuellement avec les possibilités thérapeutiques nouvelles, par exemple en cancérologie, ou en transplantation d'organes.

La mort étant perçue comme une anomalie, sa proximité est cachée au mourant par l'ensemble des proches, avec l'aide des médecins et du corps social. Par conséquent, on meurt seul. Un interdit se met en place : ce qui était autrefois commandé est désormais défendu. Le sociologue anglais Geoffrey Gorer a montré comment la mort est devenue un

tabou en remplaçant, au xx^e siècle le sexe comme principal interdit.

La mort de leur père (à propos de ses neveux) a été à peine marquée dans leur vie, elle a été traitée comme un secret, car ce n'est pas avant des mois que leur mère put supporter d'en parler et d'en entendre parler... Je refusais des invitations en alléguant mon deuil consécutif à la mort de mon frère. On me répondait de façon embarrassée, comme si j'avais proféré quelque incongruité... On murmurait quelques mots d'un air gêné, et on s'éclipsait. Ces gens n'avaient pas d'indications tirées d'un rituel sur la conduite à adopter à l'égard d'une personne en deuil¹.

L'hôpital symbolise le progrès médical. Auparavant, il était exclusivement un lieu d'hébergement pour les démunis. Il est, de nos jours, un lieu de technicité des soins. C'est l'endroit où l'on soigne, c'est-à-dire où l'on lutte contre la mort. Mais paradoxalement, il est également devenu le lieu habituel de la mort : 75 % des Français décèdent à l'hôpital en 1990. Cette mutation du lieu de la mort s'explique par la médicalisation de la maladie ou des accidents, mais également par une modification du lieu de vie de la famille. Cette dernière, tout particulièrement en zone urbaine, ne dispose plus ni de l'espace, ni du temps pour garder le grand malade ou le mourant à son domicile.

Le fait essentiel est le progrès bien connu des techniques chirurgicales et médicales qui mettent en œuvre un matériel complexe, un personnel compétent, des interventions fréquentes. Les conditions de leur pleine efficacité ne sont réunies qu'à l'hôpital, du moins l'a-t-on cru avec conviction jusqu'à nos jours. L'hôpital n'est pas seulement un lieu de haut savoir médical, d'observation et d'enseignement, il est un lieu de concentration de services auxiliaires, d'appareils raffinés, coûteux, rares, qui donnent au service un monopole local. Dès qu'une maladie paraît grave, le médecin a tendance à expédier son patient à l'hôpital. Tout cela est aujourd'hui bien connu et explique l'image pitoyable, désormais classique, du mourant hérissé de tubes².

1. A. SOLJENITSYNE, *Le Pavillon des cancéreux*.
2. Ph. ARIES, *L'Homme devant la mort*, Le Seuil, 1977.

Le déplacement de la mort vers l'hôpital engendre un intérêt d'une partie du corps médical pour la thanatologie. Dans le même temps, les autres spécialistes hospitaliers en charge de guérir les malades expulsent la mort de leur champ de préoccupation. Cette médicalisation des derniers instants a été illustrée par les travaux de la psychologue américaine Élisabeth Kübler-Ross, qui a analysé toute une succession de phases dans la mort, qu'elle nomme le travail du trépas³. Ces caractéristiques psychologiques du mourant sont à mettre en parallèle avec le mensonge organisé autour de lui. Cinq phases sont décrites entre le diagnostic de l'affection mortelle et le décès, qui sont : dénégation, colère, marchandage, dépression et acceptation. Ces phases suivent globalement cet ordre, mais des retours en arrière sont possibles.

Les conséquences de cette évolution sociologique des attitudes devant la mort se traduisent par une spécialisation des soins donnés au mourant (les soins palliatifs) et une officialisation de l'euthanasie.

Le concept de soins palliatifs a été introduit en Grande-Bretagne dans les années 60 par le Docteur Cicely Saunders, à l'hospice Saint-Christopher. Des unités de soins palliatifs ont été créées tout d'abord au Royaume-Uni, au Canada, aux États-Unis, puis dans toute l'Europe, y compris en France^{2, 3}. Elles se donnent pour objectif non pas d'assurer la survie des patients en terme de durée de vie, mais de se consacrer à la qualité de vie, dans les situations où le pronostic est défavorable à court terme, en utilisant toutes les techniques thérapeutiques disponibles dans ce but, et tout particulièrement en luttant contre la douleur. L'existence de ces unités témoigne de l'expulsion progressive de la mort non seulement des lieux de vie, mais également du reste de l'hôpital, lequel consacre l'essentiel de ses moyens à l'objectif principal : guérir.

1. E. KIBLER-Ross, *Les Derniers Instants de la vie*, Genève, Labor et Fides, 1975.
2. M. TAVERNIER, *Les Soins palliatifs*, Que sais-je ?, PUF, 1991.
3. E. HIRSCH, *Partir : l'accompagnement des mourants*, Cerf, 1988. Voir aussi l'article de J.-L. LEJONC, « Soins palliatifs : danger », *Le Monde*, 12 septembre 1990.

L'euthanasie s'est développée dans la même période, et les responsables des unités de soins palliatifs y sont généralement hostiles. Jusqu'à une date très récente, l'euthanasie était considérée comme un délit dans tous les pays, et assimilée à l'assassinat. Néanmoins, la plupart des procès en euthanasie se concluent par des acquittements ou des peines mineures, sous réserve que l'enquête ait établi que la mort avait été donnée par un proche pour soulager les souffrances d'un mourant. Au terme de très nombreux débats, une évolution juridique se fait jour, et certains pays ont modifié leur législation pour autoriser, dans certaines conditions l'euthanasie : c'est le cas des Pays-Bas en 1992 et en 1994.

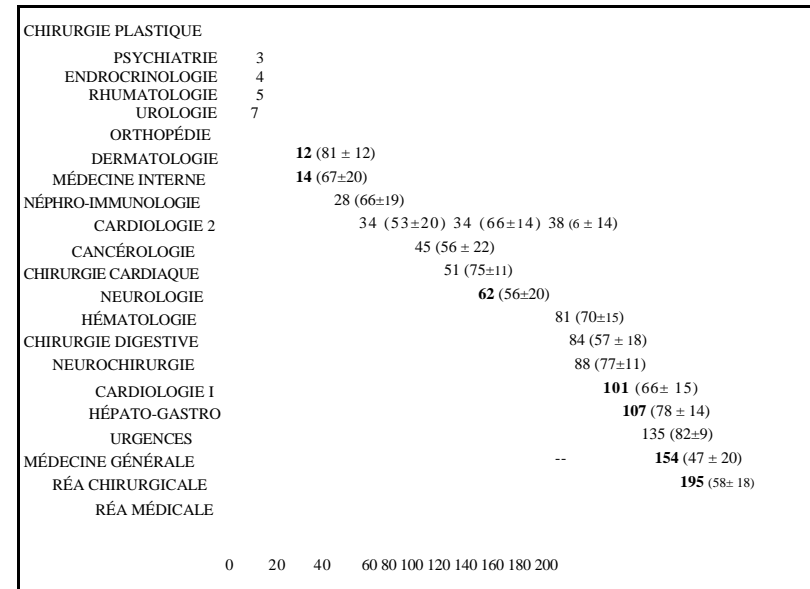
En France, diverses associations revendiquent soit la légalisation de l'euthanasie, soit le développement des soins palliatifs. Ces initiatives témoignent de l'évolution récente des mentalités vers une médicalisation spécialisée du mourir.

La durée de la mort dépend ainsi d'une concertation entre la famille, l'hôpital, voire la justice, ou d'une décision souveraine du médecin : le mourant, qui avait déjà pris l'habitude de s'en remettre à ses proches abdiqua peu à peu, abandonnant à sa famille la direction de la fin de sa vie et de sa mort. La famille, à son tour, s'est déchargée de cette responsabilité sur le thaumaturge... Dans ces conditions, a paru un nouveau modèle de la mort médicalisée, la mort à l'hôpital, un *style of dying* ¹.

Les lieux de mort dans l'hôpital

Qui meurt à l'hôpital et où ? On peut schématiquement distinguer plusieurs lieux et plusieurs circonstances de mort à l'hôpital. Les exemples présentés ici sont ceux d'un hôpital universitaire de mille lits environ, ayant un recrutement de pathologies aiguës, sans pédiatrie ni néonatalogie. Dans le tableau ci-contre figure la répartition des décès de toute une année dans différents services d'un hôpital. Cet hôpital n'a pas d'unité de soins palliatifs.

1. Ph. ARIES, *op. cit.*, Le Seuil, 1977.



Ce tableau indique la répartition par service des décès survenus au cours d'une année. Le nombre total de décès est de 1 283. Les chiffres entre parenthèses sont l'âge moyen des patients décédés et l'intervalle d'âges dans lequel se situent 95 % des patients décédés.

Tout d'abord, il y a les services où on ne meurt jamais. Ce sont les services amenés à prendre en charge des patients ayant des pathologies exposant à une faible mortalité, comme la chirurgie plastique, la psychiatrie, l'endocrinologie, ou la rhumatologie. Lorsqu'exceptionnellement un décès survient, il est imprévu, accidentel et donc considéré comme une catastrophe imprévisible et un échec dramatique.

Il apparaît, et cela est explicable, que les deux services où se produisent le plus de décès sont les services de réanimation. Les chiffres très élevés en réanimation correspondent à l'admission de patients très graves, dont les jours sont menacés par une pathologie médicale sévère, ou par un traumatisme important. De fait, il est à noter que les moyennes d'âge des patients décédés dans ces services sont les plus faibles de tout l'hôpital (ils ont en moyenne cinquante ans).

Ces services sont en stratégie de soins curatifs. Dans les services de réanimation médicale ou chirurgicale, la mort est fréquente mais représente un échec pour le personnel soignant et un scandale pour la famille. Les patients sont admis en réanimation parce que les réanimateurs pensent les sauver, on n'hospitalise pas en réanimation des patients dont le pronostic immédiat est fatal.

La relation des médecins des services de réanimation avec les patients mourants est limitée par le fait que ceux-ci sont le plus souvent inconscients. La relation avec la famille est alors l'élément le plus important de la préparation et de l'accompagnement de la mort. En règle générale, les médecins seniors du service de réanimation s'entretiennent avec les familles, évoquent les questions d'arrêt des soins et dans certains cas de prélèvement d'organes. Le patient est de fait exclu de cette relation, sauf par l'intermédiaire d'éventuelles volontés sur la réanimation ou de prélèvement d'organes qu'il aurait fait connaître à son entourage.

Les services qui sont amenés à prendre en charge des patients présentant des maladies graves mais chroniques (cancer, leucémie) sont un autre lieu de mort à l'hôpital. Toutefois, ces spécialités, comme la cancérologie, l'hématologie, ou l'immunologie ne sont pas les plus massivement concernés par les décès. Il existe actuellement au sein du personnel soignant de ces services une discussion (qui n'est pas aboutie) sur les lieux de mort des patients.

Pour certains, il est important de privilégier le rôle technique des médecins qui traitent les patients avec tous les moyens thérapeutiques lourds disponibles d'un hôpital universitaire, tant qu'il existe une chance de succès de ces traitements. Lorsque le traitement a échoué et que le décès est inévitable, il est alors préférable de transférer le patient dans un service où les soins dispensés ne sont plus techniques mais palliatifs.

Pour d'autres en revanche, les soignants qui ont suivi un patient pendant toute la durée de sa maladie sont les plus capables de préparer la famille et le patient au décès.

L'introduction du concept de « soins palliatifs » a conduit les hôpitaux à se doter d'unités de soins spécialement dévolues à cette activité. Elles sont très nombreuses dans les pays anglo-saxons et du nord de l'Europe ; elles se mettent en place très progressivement en France. Ces unités sont structurées de façon variable mais le modèle le plus habituel est celui d'une unité de soins, dotée d'un personnel médical et infirmier spécifique, et susceptible d'accueillir des patients dont le pronostic fatal à court terme a été établi. Une attention particulière est portée au contrôle de la douleur, et à toutes les mesures thérapeutiques qui ont pour objectif d'améliorer la qualité de la vie, et non pas, comme cela est habituel dans une attitude purement curative, la quantité de la vie. Ces unités, en raison de leur faible nombre, ne peuvent admettre tous les patients arrivés au terme de leur vie. En outre, ce n'est pas leur objectif. En effet, elles se consacrent beaucoup à la formation et à l'évaluation, et affichent une volonté de faire progresser les connaissances dans le domaine de la qualité des soins palliatifs, afin d'exporter celles-ci dans toutes les structures hospitalières. Le modèle proposé n'est donc pas de diviser l'hôpital en deux secteurs hermétiques, avec d'un côté les soins curatifs, et de l'autre les soins palliatifs, mais d'œuvrer pour que ces derniers soient considérés dans tous les services. Néanmoins, nous sommes à une période de transition, et il est intéressant de constater que, à l'intérieur de l'hôpital, les services où les décès se produisent le plus communément ne sont pas en totale adéquation avec la mortalité des affections qui y sont traitées.

Le troisième lieu de mort à l'hôpital est le service de médecine générale, avec une moyenne d'âge très élevée. Ce service, et celui des urgences qui lui est rattaché, accueille les personnes âgées et donc les personnes âgées mourantes.

Il apparaît ainsi que la prise en charge de patients âgés, amenés à décéder à l'hôpital, est le fait de services non spécialisés, peu structurés pour l'accueil de ces patients, et qui renouent avec la tradition très ancienne de l'hôpital comme lieu d'accueil pour les plus démunis. Ceux-ci, dans nos sociétés, sont certes ceux qui se trouvent mis à l'écart de la prospérité générale, mais aussi ceux qui, du fait de leur grand

âge, sont mis à l'écart de tous les progrès, y compris les progrès dans les soins de haute technicité tels qu'on les délivre à l'hôpital. Ce phénomène de recours à l'hôpital en fin de vie est plus fréquent dans les zones urbaines, du simple fait de la proximité et du réseau qui existe entre la médecine ambulatoire et l'hôpital. Le médecin de ville appelé auprès d'un patient dont l'état s'aggrave appelle le SAMU ou organise le transfert dans un hôpital voisin. Les personnes âgées mourantes qui sont admises à l'hôpital en urgence ne sont pas hospitalisées en réanimation ou dans un service de spécialité. Elles seront suivies dans un service de médecine générale. Ces services remplissent la mission de service public de l'hôpital, en permettant de ne pas exclure les patients sur le critère du bénéfice à attendre de soins très spécialisés.

Ces personnes âgées en fin de vie sont parfois complètement isolées, sans famille et sans entourage. Il est alors habituel pour le personnel soignant de proposer un accompagnement religieux, même lorsque le patient n'en a pas fait spontanément la demande. Lorsque la famille est présente, elle est informée de la possibilité d'un accompagnement religieux.

Il existe actuellement une procédure formalisée de prise en charge après le décès. Il est intéressant de remarquer ici que cette formalisation (un livret présenté en annexe) a été réalisée à la demande des personnels médicaux et infirmiers du service de Médecine générale. Le souhait de mieux préparer les personnels soignants au décès des patients et à l'après-décès (le « corps encombrant ») paraît une réponse adaptée à la tendance croissante de la mort à l'hôpital. Les tentatives d'inversion de cette tendance ont pour l'instant connu peu de succès, probablement parce que le contexte social n'est pas favorable au retour à domicile de la mort.

Jean-Louis Lejonc, médecin des hôpitaux, professeur des Universités (Paris XII), est responsable du département d'urgences et de médecine générale de l'hôpital Henri-Mondor. Il est marié et a six enfants.

Documents

Formalités concernant le décès (dans un service de médecine générale d'un centre hospitalo-universitaire parisien)

Avis d'aggravation

- 1) C'est une décision médicale et infirmière.
- 2) Qui prévient la famille ?
 - le médecin
 - le cadre infirmier
 - l'infirmière responsable.
- 3) Si la famille n'est pas joignable l'avis d'aggravation doit être transmis aux admissions par l'intermédiaire du billet de salle.
- 4) Si l'avis d'aggravation a été donné par contact direct entre la famille et un médecin, un cadre infirmier du service, ou une infirmière, il faut le noter sur le billet de salle, mais il n'est pas nécessaire de descendre celui-ci.
- 5) Proposer une rencontre avec le médecin pour avoir des informations.
- 6) Rédaction de l'avis d'aggravation :
 - avis d'aggravation le X, à l'heure H,
 - signature et nom en clair à noter sur le billet de salle quel que soit le mode de contact.

Premières informations pratiques aux familles

- 1) La famille n'est pas obligée de se déplacer immédiatement après le décès. Le corps reste deux heures dans le service, puis descend à l'amphithéâtre.
- 2) La famille doit se rendre au bureau d'état civil avec le livret de famille du défunt le plus rapidement possible.
- 3) La famille peut apporter les effets personnels nécessaires à l'habillement du défunt, à l'amphithéâtre.
- 4) Pour retirer les valeurs déposées au coffre ou au vestiaire, il faut orienter les familles au bureau des successions.

Avis de décès

- Le décès doit être constaté par un médecin.
- Le constat du décès est noté sur le billet de salle :
 - je soussigné, X Dr en médecine certifie que le décès paraît réel et constant le (date) à telle heure. Date + signature + nom en clair.
- Le billet de salle est descendu aux admissions.
- Un contact direct peut être pris par le cadre infirmier ou le médecin mais il faut descendre le billet de salle signé en précisant si la famille est présente et/ou prévenue par le service.
- Le corps peut rester dans le service deux heures après le décès puis doit être descendu à l'amphithéâtre par le brancardage.
- **Aucun patient décédé ne peut quitter l'hôpital sans avoir transité par l'amphithéâtre.**

Toilette et préparation du corps

- Toilette standard en retirant tous les bijoux.
- Enlever toutes les voies d'abord et les pansements, sauf en cas de plaie délabrante.
- Envelopper le corps dans un drap.
- Les prothèses dentaires peuvent être laissées en place à condition de le signaler sur le cahier d'inventaire.
- L'amphithéâtre se charge de retirer les autres dispositifs internes (pacemaker, prothèses...) si nécessaire.
- Les toilettes et les préparations relevant du rite religieux sont faites à l'amphithéâtre à la demande de la famille en passant par les admissions.
- Avant de descendre le corps à l'amphithéâtre, il faut compléter :
 - le bulletin d'identité du corps,
 - le brassard : - étiquette du patient,
 - date et heure du décès,
 - étage et n° de chambre.

L'inventaire des effets personnels et des valeurs :

- Il doit être conforme au modèle et aux directives que l'on peut consulter à la fin du cahier de décès.
- **Aucun effet personnel, ni valeur ne doit être remis directement à la famille.**

Sortie du patient mourant

- Pour un patient en fin de vie, le retour au domicile est possible, à la demande de la famille et après accord du médecin qui signe la sortie.
- La demande d'ambulance doit passer par les admissions. La continuité des soins est organisée par la famille sur le conseil du médecin.

Sortie du patient après le décès

- Si le patient est décédé, et que la famille souhaite récupérer le corps immédiatement :
- Il faut rassurer la famille et lui expliquer qu'elle peut reprendre le corps au domicile, toutefois :
 - 1) Le corps peut être repris,
 - 2) Transiter par l'amphithéâtre,
 dans un délai de 18 heures s'il n'y a pas eu de soins de conservation et dans un délai de 36 heures après les soins de conservation, avant la mise en bière.
- Les modalités de transport après décès sont soumises à une réglementation stricte et nécessitent :
 - Une ambulance spéciale,
 - Une autorisation du commissariat de police,
 - Une autorisation de transport signée par un docteur en médecine sur le formulaire remis par les admissions.
- Toutes ces informations sont données aux familles par le bureau d'État civil de l'hôpital.
 - Le bureau d'État civil est ouvert de :
 - 8h00 à 16h00 en semaine,
 - 8 h 00 à 15 h 00 les jours fériés et le samedi, dimanche.

Démarches administratives

- Les familles doivent se présenter au bureau d'État civil munies du livret de famille. Le bureau d'État civil se situe à l'entrée de l'hôpital (à gauche), en face des admissions au rez-de-chaussée.
- Les horaires d'ouverture sont :
 - 8 h 00 à 16 h 00 en semaine,
 - 8 h 00 à 15 h 00 les jours fériés et le samedi, dimanche.
- Les différentes démarches leur seront expliquées.
- Plan des bureaux à suivre :
 - l'État civil,
 - l'amphithéâtre,
 - bureau des successions,
 - vestiaire décès.

L'amphithéâtre

La famille doit apporter à l'amphithéâtre les effets dont elle souhaite habiller le défunt.

- 1) Ouverture aux familles :
 - en semaine : 8h00 à 12h00; 13h00 à 17h00,
 - jours fériés, samedi et dimanche : 8 h 00 à 12 h 00 ; 13 h 30 à 16 h 00.
- 2) Le surveillant de l'amphithéâtre renseigne les familles pour les démarches concernant l'organisation des obsèques (poste 12138).
- 3) L'équipe de l'amphithéâtre se charge de :
 - la toilette,
 - l'habillage (avec les effets apportés par la famille),

- la mise en bière,
 - la levée du corps.
 - 4) Le temps de séjour à l'amphithéâtre n'est pas limité et n'occasionne aucun coût.
 - 5) Si les familles le souhaitent, elles peuvent se recueillir auprès du défunt en dehors des heures d'ouvertures de l'amphithéâtre. Un transfert au funérarium de Vitry-sur-Seine est possible.
 - a) La famille doit en faire la demande au bureau de l'État civil, aux admissions ou à l'amphithéâtre.
 - b) L'officier de l'État civil se charge des démarches légales.
 - c) Ce service est payant avec coût journalier élevé.
 - d) Adresse du FUNERARIUM.
- Pas de permis d'inhumér, pas de bracelet. Il est nécessaire d'avoir un certificat de non-contagion n° BJJ 34536622.

Accueil des familles

- Les familles qui le souhaitent peuvent rester auprès du patient pour l'accompagner si le patient est en chambre seule.
- Cette présence peut bien sûr dépasser les horaires de visite.
- Un entretien avec le médecin doit être proposé aux familles.
- Informer les familles du service religieux possible (cf. annexe aumônerie).
- Il n'y a pas d'opposition à ce que la famille débute des rites religieux dans le service.

Documents annexes

Centre hospitalier universitaire

Aumônerie

- Catholique : Père N., tél. : [...].
- Protestante : Pasteur N., tél. : [...].
- Israélite : Rabbin N., tél. : [...].
- Musulmane : Grande Mosquée de Paris, tél. : [...].
- « L'oratoire », un lieu de silence et de prière ouvert à tous (hall).

Vous désirez être visité : appelez l'un des numéros ci-dessus, l'infirmière ou les admissions, ou laissez un message au bureau de l'aumônerie.

Transport de corps avant mise en bière

L'article 4 du décret du 31 décembre 1941, modifié par celui du 18 mai 1976, prévoit la possibilité de transporter sans mise en bière, le corps d'une personne décédée dans un établissement d'hospitalisation publique ou privé, dudit établissement à la résidence du défunt ou d'un membre de sa famille ou dans une chambre funéraire autre que celle de l'établissement.

Le transport à la résidence doit être autorisé par le maire de la commune où est situé l'établissement et, à Paris, par le préfet de police.

- L'autorisation est subordonnée à un certain nombre de conditions :
- Établissement de l'acte du décès par l'officier d'État civil, (tous les jours de 9 h à 18 h, même le dimanche),
 - Accord écrit du directeur de l'établissement,
 - Accord écrit du médecin chef de service ou son représentant.

Il est à noter que le médecin dont le refus doit être motivé, ne peut s'opposer au transport que pour des motifs limitativement énumérés maladies contagieuses : variole, peste, choléra, charbon infections typhoparatyphoïdiques, dysenterie, gangrène, septicémie.

L'autorisation ne pourra être donnée par le préfet de police pour un décès susceptible de poser un problème légal :

- ~~Suicide~~
- ~~Motiviolente~~,
- ~~Gris~~

Le transport à résidence doit être effectué et terminé dans un délai maximum de 18 heures à compter du décès et la distance à parcourir ne doit pas être supérieure à 200 km, si le corps n'a pas subi de soins de conservation. Au cas où le corps a subi de tels soins, le transport doit être effectué et terminé dans un délai de 36 heures à compter du décès.

Les samedi et dimanche, le commissariat de police prend le relais pour délivrer les autorisations jusqu'à 17 heures.

Les transports à résidence doivent être effectués au moyen de voitures spécialement aménagées et exclusivement réservées à cet usage. Une liste d'entreprises agréées par le préfet de police est à la disposition des familles au bureau d'accueil.

Il est important de signaler aux familles que la réglementation interdit d'utiliser des ambulances.

D'autre part, ces transports sont onéreux et les familles doivent bien se faire préciser le prix avant d'accepter d'engager une entreprise qui se chargera en outre d'effectuer les démarches d'autorisations auprès de la préfecture.

Transport de corps sans mise en bière

- 1) Faire remplir : - Autorisation médecin,
 - ~~Catégorie~~
 - ~~Ambulance~~
 - ~~Titre~~
- Garder les photocopies et mettre les originaux dans l'enveloppe pour la famille, ou les Pompes Funèbres.
- 2) Faire descendre le corps à l'amphithéâtre (sans la famille).
- 3) Prévenir le gardien du cimetière par le 49.80.92.94 en dehors des heures d'ouverture de la mairie.
- 4) Envoyer la famille avec les papiers soit à la mairie, soit au gardien du cimetière, afin qu'elle revienne avec :
 - le permis d'inhumér,
 - l'autorisation de transport du corps.
- 5) Prendre contact avec le service d'hygiène (liste ci-contre). Ce ser-
funéraire vice d'hygiène funéraire contacte la police pour la bracelet de plomb.
pose du

- Faire le point de contact au niveau des admissions du 1^{er} s/sol.

6) Faire présence à l'amphithéâtre.

Ne pas autoriser le départ du corps pour les malades décédés des suites d'un AVP, d'un AT, ou d'une AJ sans l'autorisation des autorités de la police judiciaire.

Il faut demander à la famille de faire le nécessaire auprès de la police pour obtenir le permis d'inhumer.

Ce que vous devez savoir en cas de décès

La déclaration de décès :

Elle est faite par l'hôpital auprès de la mairie.

Les extraits d'acte de décès ou fiches d'État civil sont à demander auprès de la mairie (Bureau de l'État civil) sur présentation du livret de famille.

La reconnaissance du corps :

La famille ou son mandataire doit se présenter à l'hôpital pour les formalités de reconnaissance du corps et apporter le nécessaire pour l'ensevelissement.

Horaires d'ouverture de l'amphithéâtre :

- du lundi au vendredi : 8 h-13 h ; 13 h-17 h.
- week-end et jours fériés : 9 h-12 h ; 13 h 30-16 h.

Les obsèques:

Nous vous rappelons que pour l'organisation des obsèques vous pouvez vous adresser à l'entreprise de Pompes Funèbres de votre choix :

- soit dans la commune d'implantation de l'hôpital,
- soit dans la commune de résidence,
- soit dans celle du lieu d'inhumation.

Le « Bon pour organiser le convoi » délivré par le bureau d'État civil, est à présenter à cette entreprise.

Transport de corps sans mise en bière :

Dans certaines conditions, le corps du défunt peut être transporté sans mise en bière par un service spécialisé, à votre domicile ou au funérarium.

Les informations complémentaires concernant les délais et les distances vous seront communiquées par l'administration de l'établissement.

Les frais de séjour :

Il serait utile dans un souci de simplification administrative de vérifier auprès du service des frais de séjour que tous les documents nécessaires à l'obtention d'une prise en charge en vue du règlement du séjour, figurent au dossier.

Les valeurs et successions :

Les valeurs, l'argent, les bijoux et les effets personnels seront restitués aux ayants-droit selon les modalités précisées par le bureau des successions.

Michel-Yves PERRIN

L'invention du cimetière : le cas romain

Le 20 septembre 1994, la catacombe de Callixte, sur la via Appia, à Rome, fut le théâtre d'un hommage solennel : sous les auspices de la Commission Pontificale d'Archéologie sacrée, fut célébré le centenaire de la disparition de Giovanni Battista de Rossi (1822-1894), après que ses restes eurent été au préalable transférés, depuis la chapelle de l'Archiconfraternité du Précieux Sang sise au cimetière de Verano, jusqu'à la *Tricôra orientale*, un mausolée du IV^e siècle transformé aujourd'hui en chapelle et situé à deux pas de l'entrée actuelle de la catacombe. C'est que la mémoire savante, et plus largement la mémoire romaine, ont conservé vivace le souvenir de cet éminent et infatigable chercheur qui non seulement découvrit en 1844 le susdit mausolée, mais surtout inventa quelques années plus tard la catacombe elle-même, en entreprit un dégagement méthodique, et consacra sa vie à l'exploration et à l'analyse des antiquités chrétiennes de la ville, au point de mériter le titre de « prince de l'archéologie chrétienne » et de renouveler tout un champ d'études qui, depuis le génial Antonio Bosio (1575-1629) et sa *Roma sotterranea* (1632), n'avait point connu une telle dynamique ¹.

1. Sur l'histoire de l'exploration des catacombes, voir P. TESTINI, *Le Catacombe e gli antichi cimiteri cristiani in Roma*, Rome, 1966, p. 15-37 ; plus généralement, cet ouvrage est à ce jour la synthèse la plus auto-

La multiplication des découvertes depuis la monumentale *Roma sotterranea cristiana*, que de Rossi publia entre 1864 et 1877, le gigantesque accroissement des connaissances relatives aux pratiques funéraires dans tout le monde chrétien antique, le constant effort d'interprétation des données archéologiques, épigraphiques, textuelles, engagent à tenter de dresser un bilan de ces recherches'. Dans le cadre de ce court article, on se limitera à proposer quelques réflexions sur la tombe chrétienne à Rome durant l'Antiquité tardive, sans prétendre nullement à l'exhaustivité.

Un nouveau type de sépulture collective : la catacombe

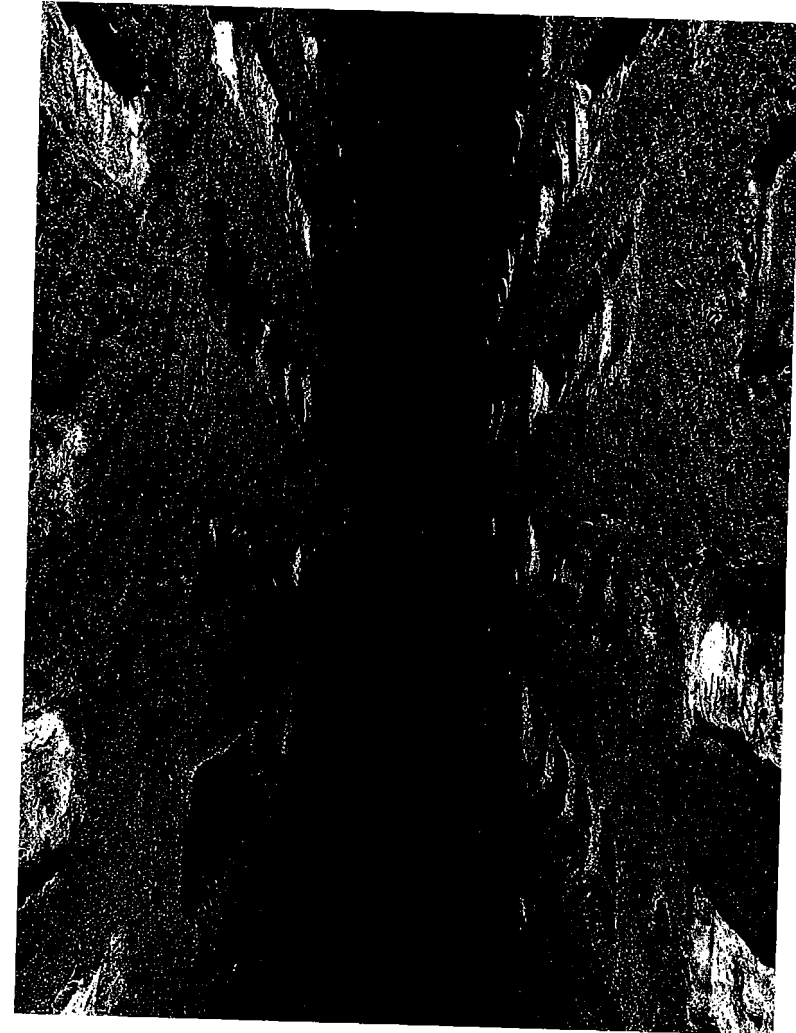
À l'extrême fin du II^e siècle de l'ère chrétienne et au cours de la première moitié du siècle suivant commence à apparaître à Rome, dans les zones *extra muros* traditionnellement dévolues au repos des morts², un nouveau type de tombe à usage collectif. Il s'agit de sépultures souterraines, creusées dans les couches de tuf volcanique de résistance moyenne du sous-sol de la campagne romaine³, sous la forme de réseaux de galeries

risée sur les catacombes romaines. Pour une première approche, se reporter aux numéros 18 et 19 des *Dossiers de l'archéologie* (1976), ainsi qu'aux numéros 43, 51 et 73 du *Monde de la Bible*. Sur G. B. de Rossi, voir l'ouvrage de pieuse vulgarisation de A. BARUFFA, *Giovanni Battista de Rossi. L'archeologo esploratore della Catacombe*, Cité du Vatican, 1994.

1. Les Congrès internationaux d'archéologie chrétienne, inaugurés en août 1894 à Salone sur la côte dalmate, et qui depuis quelques décennies ont pris un rythme presque quadriennal (le treizième eut lieu en septembre 1994 à Split, et le prochain est prévu à Vienne en 1999), sont l'occasion de dresser un état des découvertes récentes intervenues dans tout l'*orbis christianus* antique.

2. Rappelons que dans l'Antiquité les tombes sont rejetées hors de l'enceinte sacrée de la cité pour éviter toute souillure des vivants et des dieux, si bien que les abords des voies d'accès aux cités deviennent les lieux privilégiés de sépultures : voir les communications rassemblées dans *Römische Gräberstrassen, Selbstdarstellung, Status, Standart*, Munich, 1987.

3. Voir G. d'ANGELIS d'OSSAT, *La Geologia della catacombe romano*, Cité du Vatican, 1943, et D. COSENTINO et al., *Lâzio (Guide Geologiche Regionali, 5)*, Rome, 1993, *passim*.



Une galerie de la catacombe de Pamphile II^e moitié III^e siècle) :
extrait de L. VON MARR and E. Jost, *Early Christian Art in Rome*,
Stringa editor, Gênes, 1961.

de grande ampleur, accessibles depuis la surface par un ou plusieurs escaliers monumentaux, et dont, dans quelques cas, la régularité du plan incite à faire l'hypothèse qu'ils sont le fruit

d'un calcul concerté et qu'ils constituent donc la mise en œuvre d'un véritable projet d'aménagement funéraire'. L'exemple le plus fameux d'un tel type de sépulture est *l'area I* de la catacombe de Callixte, découverte et étudiée par de Rossi, dont la forme originelle est celle d'une grille rectangulaire d'approximativement quatre-vingts mètres sur trente, avec deux escaliers d'accès parallèles donnant chacun naissance à une grande galerie, ces deux allées parallèles étant reliées par une série de petites galeries transversales. Les tombes individuelles se présentent sous la forme de cavités rectangulaires de la taille d'un défunt, appelées *loculi*, creusées dans les parois des galeries, parallèlement à celles-ci, disposées en piles, et fermées par des tuiles plates ou une plaque de marbre. On notera qu'en surface a pu être mis en évidence un mur de clôture qui semble correspondre à la projection du périmètre du réseau souterrain, mais l'étude de cette zone en plein air, ici comme ailleurs, reste très difficile à mener, vu les bouleversements de la surface intervenus depuis l'Antiquité tardive².

Ce type de sépulture de groupe, que les archéologues ont proposé de dénommer « catacombe » *au sens strict*, est à distinguer d'une autre forme de tombe à usage collectif appelée « hypogée » et bien attestée dans la banlieue romaine entre la seconde moitié du II^e siècle et la fin du IV^e siècle³. En effet catacombes et hypogées ont certes en commun d'être des

1. H. BRANDENBURG, *Ueberlegungen zu Ursprung und Entstehung der Katakomben Roms*, in *Vivarium. Festschrift Th. Klauser (Jahrbuch für Antike und Christentum. Erg. Bd., 11)*, Munster, 1984, p. 11-49.

2. Pour une première approche de la catacombe de Callixte, voir la dernière édition du guide rédigé par S. CARLETFI, *La Catacomba di San Callisto*, Cité du Vatican, 1981, ou la traduction française de l'ouvrage de vulgarisation d'A. BARUFFA, *Le Catacombe di San Callisto*, Leuman, 1989.

3. Voir H. BRANDENBURG, *Op. cit.*, et L. REEKMANS, *Spätrömische Hypogea*, dans *Studien zur spatantiken und byzantinischen Kunst, Festschrift F. W. Deichmann*, Bonn, 1986, p. 11-37. On veillera à distinguer cet usage technique des termes *catacombe* et *hypogée*, qui est ici suivi au fil de l'article, de leur emploi courant : ainsi la célèbre « catacombe » de la via Latina, illustre par ses trésors picturaux, est au sens strict un « hypogée » : voir A. FERRUA, *Catacombe sconosciute. Una pinacoteca del IV secolo sotto la via Latina*, Florence, 1990.

sépultures collectives souterraines et de répondre à une même nécessité qui s'est fait jour à Rome au cours du 11^e siècle lorsque l'inhumation a progressivement remplacé la crémation¹ : il a fallu trouver de vastes espaces où désormais ensevelir les morts d'une population par ailleurs en forte croissance. Les tombes ont ainsi majoritairement migré de bâtiments de surface vers les entrailles du tuf. Mais la grande taille de leurs réseaux de galeries à l'extension probablement planifiée différencie nettement les catacombes des hypogées. C'est de ce caractère programmatique, que l'archéologie pense pouvoir discerner dans le plan même de chaque catacombe, qu'il faut tenter de rendre maintenant raison.

Catacombe et communauté : entre soin des morts et évergétisme

Si les utilisateurs de la soixantaine d'hypogées retrouvés à ce jour peuvent être identifiés tantôt comme des païens, tantôt comme des juifs, tantôt comme des chrétiens, parfois comme des païens et des chrétiens réunis ensemble dans la même sépulture, l'usage de la forme des catacombes semble être l'apanage exclusif des juifs et des chrétiens, qui simultanément ont créé ce même mode de sépulture et l'ont mis en œuvre chacun de leur côté². Jusqu'à aujourd'hui en effet aucune catacombe païenne n'a pu être clairement mise en évidence³.

1. Sur cette mutation décisive des pratiques funéraires, voir l'article de A.D. NOCK, *Cremation and Burial in the Roman Empire*, *Harvard Theological Review*, 25, 1932, p. 321-359.

2. De récentes études sur les catacombes juives de Rome ont permis de faire justice de la vieille thèse de l'antériorité des catacombes juives sur les catacombes chrétiennes : voir C. VISMARA, *I Cimiteri ebraici di Roma, Società romana e impero tardoantico*, a cura di A. GIARDINA, Ban, 1986, vol. II, p. 351-389, et V. RUTGERS, *Ueberlegungen zu den jüdischen Katakomben Roms*, dans *Jahrbuch für Antike und Christentum*, 33, 1990, p. 140-157.

3. U. M. FASOLA et V. FIOCCHI NICOLAI, *Le Necropoli durante la formazione della città cristiana*, dans *Attes du XI Congrès international d'archéologie chrétienne* (Collection de l'École française de Rome, 123), Rome, 1989, vol. II, p. 1153-1205, et surtout la discussion, p. 1207-1210.

Cette observation conduit à placer en étroite relation l'usage des catacombes et la structure communautaire des deux groupes utilisateurs, juifs d'une part, chrétiens d'autre part'. Tandis que les hypogées abritent les tombes des membres d'une même famille, d'un même *collegium* (corporation), en tout cas d'un même groupe d'appartenance restreint, dont les affiliations religieuses peuvent, le cas échéant, diverger, chaque catacombe accueille, en principe exclusivement, les dépouilles de membres de l'une de ces deux communautés fortement structurées, la chrétienne ou la juive. À l'évidence cela ne signifie nullement qu'aux III^e-IV^e siècles, tous les chrétiens de Rome furent enterrés dans les catacombes chrétiennes, et tous les juifs de la ville, dans les catacombes juives. Les exemples d'hypogées chrétiens ou juifs évoqués plus haut suffisent à prouver le contraire. À quelle logique ou quels besoins répond donc l'existence de catacombes ?

Si la force d'un sentiment d'identité communautaire dans et par-delà la mort ne peut être sous-estimée, particulièrement dans le cas des juifs², la catacombe est aussi, et peut-être d'abord, à l'origine, le moyen, pour la communauté, de prendre soin des pauvres morts en son sein³. Dans l'*Apolo-gie* (15, 6) qu'il adresse dans le courant du II^e siècle à l'un des

1. Pour les juifs de Rome, voir l'ouvrage classique, mais vieilli de H. J. LEON, *The Jews of Ancient Rome*, Philadelphie, 1960, que l'on complétera par H. SOLIN, *Juden und Syrer im westlichen Teil der rdmischen Welt*, dans *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, II, 29, 2, Berlin, 1983, p. 587-789, et surtout la précieuse dissertation de V.L. RUTGERS, *The Jews in Late Ancient Rome : An Archeological and Historical Study on the Interaction of Jews and Non-Jews in the Roman Diaspora*, Duke University, 1993. Pour la sociologie des communautés chrétiennes au nr siècle, voir W. WISCHMEYER, *Von Golgatha zum Ponte Molle. Studien zur Sozialgeschichte der Kirche im dritten Jahrhundert (Forschungen zur Kirchen und Dogmen-geschichte, 49)*, Göttingen, 1992.

2. On trouve également des expressions de cette affirmation identitaire dans la mort chez TERTULLIEN, *De idolatria* 14 (*Vivere licet cum ethnicis, commori non licet* : « Il est permis de vivre avec les païens, mais non de mourir avec eux ») ou CYPRIEN, *Lettre* 67, 6, 2, par exemple.

3. Voir W. WISCHMEYER, *op. cit.*, pp. 148-162, et Ch. PIETRI, *Roma Christiana. Recherches sur l'Église de Rome, son organisation, sa politique, son idéologie de Miltiade à Sixe III (311-440)*, (BEFAR, 224), Rome, 1976, vol. I, p. 129-134.

empereurs de la dynastie des Antonins, Aristide d'Athènes conclut ainsi son panorama des vertus des chrétiens :

Un pauvre vient-il à mourir ? S'ils le voient, ils mettent en commun largement leurs ressources, chacun donnant selon ce qu'il peut, et ils prennent en charge sa sépulture.

Et deux siècles plus tard, Julien l'Apostat, soucieux de réformer le polythéisme officiel, pourra écrire (*Épîtres* 84) :

Ne voyons-nous pas que ce qui a le plus contribué à développer l'athéisme (*c'est-à-dire, le christianisme*), c'est l'humanité envers les étrangers, la prévoyance pour la sépulture des morts et une gravité simulée dans la vie.

Si la documentation manque pour préciser les conditions de la création et de la gestion des catacombes juives, il est possible de cerner d'un peu plus près celle des catacombes chrétiennes. Une source romaine contemporaine des événements rapporte que l'évêque Zéphyrin (199-217) préposa le diacre Callixte à l'administration du *koimeterion*, c'est-à-dire, du « dortoir » (*Refutatio omnium heresium* IX, 12). Ce texte est l'une des plus anciennes attestations, dans le discours funéraire chrétien, d'un terme grec pratiquement inusité jusque-là, dont le latin *coemeterium* (cimetière), n'est que la simple transcription, et qui renvoie à l'image classique, dans la tradition biblique, de la mort comme sommeil : il sert à désigner, tout comme son équivalent latin, tantôt une tombe individuelle, tantôt, comme ici, une sépulture collective que Rossi et ses successeurs ont identifiée à l'*area I* de la catacombe de Callixte¹. Dans le contexte romain, cette création de sens proprement chrétienne tient lieu d'enregistrement de l'acte de naissance de la catacombe.

En 257, l'empereur Valérien interdit aux chrétiens « de faire des assemblées ou de se rendre dans ce que l'on appelle les

1. Sur l'histoire du mot dans le discours chrétien, voir les sages remarques de P. TESTINI, *op. cit.*, p. 83-85 et surtout A. FERRUA, *Il cimitero dei nostri morti*, dans *La Civiltà Cattolica*, 109, 1958, IV, p. 273-285 (Id., *Scritti vari di epigrafia e antichità cristiane*, Bari, 1991, p. 284-296) ; pour les très rares emplois pré-chrétiens du mot au sens propre de « dortoir », voir J. KRAEMER, *Was bedeutet Κομητριον in den Papyri ?*, dans *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*, 80, 1990, p. 269-272.

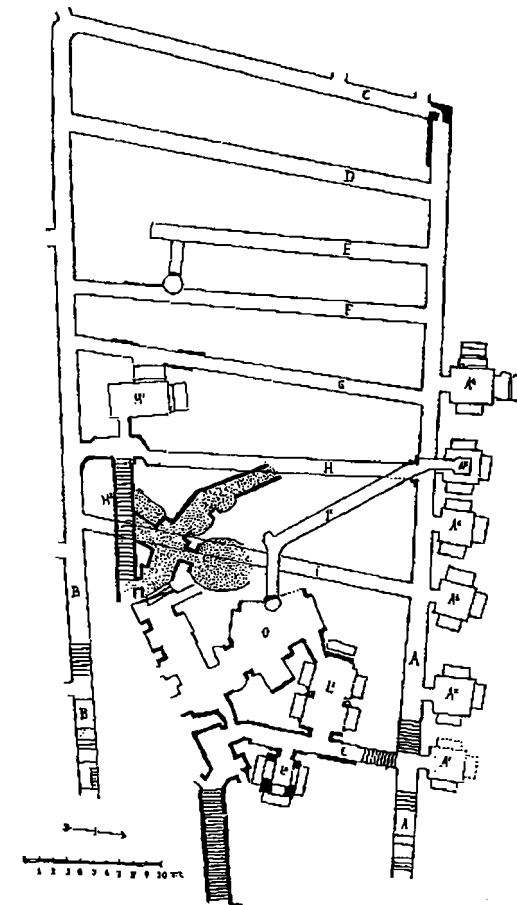
cimetières » (Eusèbe de Césarée, *Histoire Ecclésiastique* VII, 11, 10). L'édit impérial témoigne non seulement pour la création généralisée de sépultures communautaires présentes sans doute un peu partout dans *l'orbis christianus* romain, mais il atteste également leur importance dans la vie des communautés chrétiennes, puisqu'elles sont, semble-t-il, les seuls biens collectifs que l'administration impériale leur connaisse, et cela sous leur dénomination spécifique. À cette date, les cimetières sont donc l'une des principales vitrines des Églises¹.

Sur les modes de constitution de ce patrimoine avant la période constantinienne, nous sommes très mal renseignés. Quel que soit son statut juridique exact aux regards des lois de l'Empire², l'Église romaine paraît posséder au début du III^e siècle au moins une nécropole communautaire, *l'area I* callixtienne. Exerce-t-elle également un contrôle direct sur les autres catacombes – Priscille, Prétextat, Calépode, par exemple –, ouvertes à cette époque ? Nul ne peut le dire. Ce qui semble certain, c'est que l'affectation des terrains où sont sis ces cimetières – ou du moins celle de leur sous-sol –, à la sépulture chrétienne procède d'un acte de générosité d'un particulier envers la communauté chrétienne. On peut retrouver la trace de ces donations, absolument décisives pour l'établissement chrétien, aussi bien dans le nom donné à la catacombe – souvent celui de son fondateur – que dans l'éventuel déploiement du réseau des galeries à partir d'un hypogée privé³. Ainsi l'invention du cimetière collectif s'inscrit pleinement dans cette phase très dynamique de croissance et d'institutionnalisation des communautés chrétiennes, qu'est le III^e siècle, antérieure donc à la paix constantinienne et trop longtemps méconnue.

1. Il est ainsi fait justice du mythe hagiographique selon lequel les catacombes auraient servi de lieux de refuge aux chrétiens lors des persécutions ; le martyr de Sixte II et de quatre de ses diacres au cimetière de Callixte le 6 août 258, évoqué par Cyprien (*Lettre* 80) a sans doute contribué à cette légende.

2. Voir la dernière section de l'article *Genossenschaft* du *Reallexikon für Antike und Christentum*, 10, col. 142-155.

3. Voir le profil sociologique hypothétique de ces évergètes que trace W. WISCI-IMEYER, *op. cit.*, p. 196s.



L'Area I de la catacombe de Callixte :
extrait de H. Brandenburg,

Ueberlegungen zu Ursprung und Entstehung der Katakomben Roms, dans *Vivarium. Festschrift Th. Klauser* (*Jahrbuch für Antike und Christentum*, Munster, 1984).

Dès le milieu du III^e siècle, les conditions d'exploitation des cimetières de l'Église romaine commencent à apparaître plus précisément avec l'émergence de la figure du *fossor* (fossoyeur), l'ouvrier chargé, seul ou en équipe, de creuser les tombes et de recueillir le prix de son travail : l'explora-

tion de la catacombe de Marcellin-et-Pierre sur la via Labicana a rendu familiers les traits de ce personnage essentiel souvent représenté à l'œuvre, muni de sa pioche et de sa lampe, sur les parois d'entrée de certains *cubicula*¹.

Ce dernier terme désigne des chambres funéraires creusées au sein même du réseau catacombal, mais destinées à recevoir les sépultures des membres d'une même famille ou d'un même groupe restreint ; les fameuses et tout à fait improprement dénommées « Chapelles des sacrements » dans l'area I callixtienne ne sont autres que des exemples de ces caveaux, de même que la « crypte des papes » qui recueillit les sépultures des évêques romains entre 236, 237 et 296². En quelque sorte îlots privés au sein de la catacombe, solidement clôturés, les *cubicula*, rares dans les noyaux primitifs des cimetières du III^e siècle, se font plus nombreux au fil des décennies. Ils brisent net l'image toute empreinte d'égalité, de fraternité et de communisme apostoliques que les longues perspectives de galeries flanquées de centaines de *loculi* auraient pu suggérer d'attacher aux nécropoles communautaires des chrétiens de la ville. Certes « comparées aux sépultures des grands, même les plus riches chambres des catacombes sont peu de choses... »³. Il n'empêche : qu'il s'agisse ou non de chrétiens, le décor de la mort est toujours conçu comme l'*index* des hiérarchies sociales du monde des vivants. Rien n'est de trop pour rehausser l'éclat des tombes de cette « bonne société » : marbres, colonnes, et surtout fresques ou mosaïques.

1. Voir J. GUYON, *La Vente des tombes à travers l'épigraphie de la Rome chrétienne (III-VII siècle) : le rôle des fossores, mansionarii, praepositi et prêtres*, dans *Mélanges de l'École française de Rome. Antiquité*, 86, 1974, p. 549-596, et id., *Le Cimetière aux deux lauriers. Recherches sur les catacombes romaines (BEFAR, 264)*, Rome, 1987, p. 98-100 et 200-202. Cet ouvrage fondamental constitue l'étude exemplaire de la catacombe de Marcellin-et-Pierre dont la naissance est à situer sans doute dans les années 260.

2. Voir J.-Ch. PICARD, s. v. *Tombes des papes (jusqu'à l'an Mil)*, dans *Dictionnaire historique de la papauté*, dir. Ph. LEVILLAIN, Paris, 1994, p. 1630-1632.

3. J. GUYON, *Le Cimetière aux deux lauriers*, p. 192.

Un laboratoire iconographique

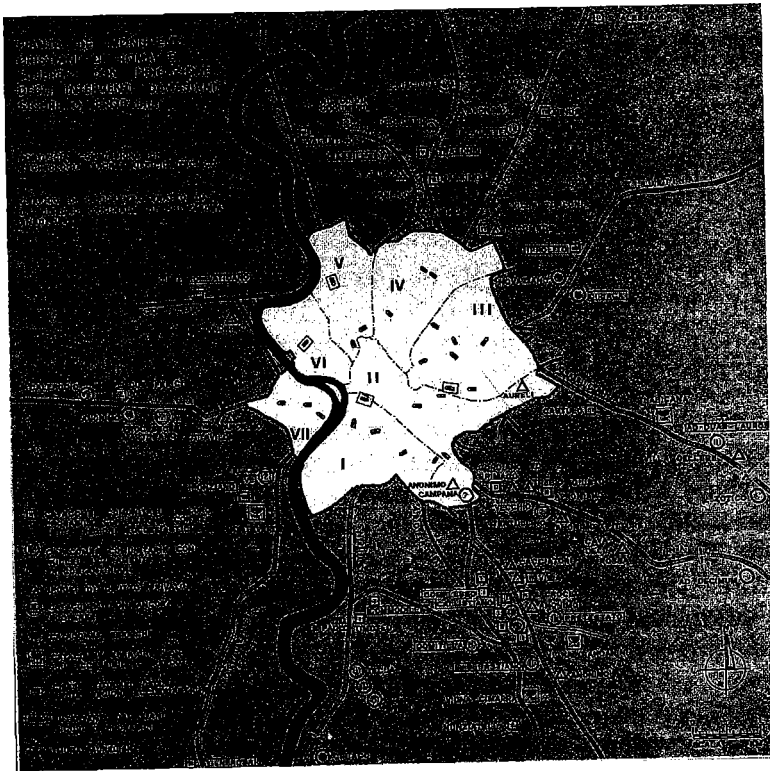
C'est là que dès la première moitié du m^e siècle naît une iconographie à thèmes bibliques, et plus largement d'inspiration chrétienne. Jonas et le monstre marin, Moïse frappant le rocher, Daniel dans la fosse aux lions, Abraham sacrifiant, et tant d'autres sujets vétérotestamentaires sont inventés dans le creuset des *cubicula* : ils ne doivent rien à des précédents juifs ; il suffit de parcourir les catacombes juives de la via Torlonia ou de la Vigna Randanini pour s'en rendre compte ; ces images-là sont bien proprement chrétiennes¹.

Si cette iconographie des sépultures chrétiennes des catacombes privilégie paradoxalement dans un premier temps les images d'inspiration vétérotestamentaire, il s'en faut de beaucoup que le Nouveau Testament soit pour autant négligé : aux évocations du baptême ou des miracles de guérison du Christ (résurrection de Lazare ou guérison du paralytique) s'adjoignent dans la seconde moitié du III^e siècle des représentations de l'adoration des Mages, de la multiplication des pains, ou du Christ enseignant entouré d'un groupe d'apôtres. Cette efflorescence d'images d'inspiration néotestamentaire triomphe dès avant le milieu du IV^e siècle en une célébration de la figure du Christ à laquelle font écho les frises des sarcophages et les décors des églises nouvellement érigées dans la ville².

À cette éclosion aussi révolutionnaire que silencieuse d'une iconographie chrétienne, concourent, dans ce laboratoire que sont à cet égard les catacombes, artisans et commanditaires anonymes en un processus de création diffus, libre en ses débuts de toute directive cléricale, qui ne suscite ni glose ni commentaire : ces représentations n'ont aucun but catéchétique ou didactique ; elles visent seulement à la pure ornementation que vient parfois teinter peut-être le souci de protéger ainsi la tombe et son occupant. Les parois des *cubi-*

1. V. I. RUTGERS, *The Jews in Late Ancient Rome*, p. 133.

2. Voir J. GUYON, *op. cit.*, p. 146-191.



Plan de situation des catacombes et hypogées de Rome :
 extrait de H. Brandenburg, *Ueberlegungen zu Ursprung
 und Entstehung der Katakomben Roms*,
 dans *Vivarium. Festschrift Th. Klauser*
 (*Jahrbuch für Antike und Christentum*, Munster, 1984).

cula ne s'ornent-elles pas quelquefois de représentations des banquets célébrés en l'honneur des morts, près de leur tombe, aux anniversaires de leur déposition ¹ ? N'a-t-on pas souvent retrouvé dans les *cubicula* les restes de ces *mensae*

1. Voir, par exemple, les deux régions dites « des Agapes » et « des nouvelles Agapes » à Marcellin-et-Pierre.

que Jean Guyon propose d'interpréter comme des tables destinées à accueillir des offrandes alimentaires en un rite complémentaire — ou de substitution — des banquets précédemment évoqués ? Quelles que puissent être les réticences d'un Ambroise ou d'un Augustin envers ces pratiques funéraires dont la christianisation s'avère à leurs yeux difficile, elles perdurent et attestent combien la ségrégation topographique des morts, chrétiens et non chrétiens, ne signifie pas *ipso facto* la fin d'une communauté de rites et de pratiques ¹.

Culte des martyrs et destin des catacombes

Insensiblement l'analyse de la structuration de ces nécropoles communautaires conduit à s'interroger sur les raisons de leur succès : au IV^e siècle ce n'est pas moins d'une petite trentaine de catacombes chrétiennes qu'il est possible d'identifier, d'ampleurs variées certes, mais totalisant plusieurs dizaines de kilomètres de galeries : n'estime-t-on pas que la seule catacombe de Domitille qui se déploie sur trois niveaux différents compte une quinzaine de kilomètres, soit au moins une dizaine de milliers de sépultures ² ? La source d'un tel pouvoir d'aimantation réside non seulement dans la croissance démographique de la communauté chrétienne de Rome, mais plus encore dans la présence au cœur des catacombes des sépultures de ces « morts très spéciaux » que sont les martyrs ³.

S'il est inutile de retracer ici le développement d'un culte qui unit en un complexe de dévotions progressivement éla-

1. Voir J. GUYON, *op. cit.*, p. 329-338, et P.-A. FÉVRIER, *Le Culte des morts dans les communautés chrétiennes au IV^e siècle*, dans *Atti del IX Congresso Internazionale di Archeologia Cristiana*, Cité du Vatican, 1978, vol. I, p. 211-274.

2. Voir la présentation synthétique donnée par Ph. PERGOLA, *Die Domitilla-Katakomben*, in *Boreas*, 13, 1990, p. 103-112, qui anticipe sur la publication de sa thèse consacrée à l'étude d'ensemble de la catacombe.

3. J'emprunte l'expression à Peter BROWN, *Le Culte des saints, son essor et sa fonction dans la chrétienté latine*, trad. fr., Paris, 1984.

boré la traditionnelle piété envers les défunts et la croyance à la communion des saints¹, il est impossible d'ignorer l'importance qu'acquiert dès la fin du III^e siècle la pratique de l'inhumation *ad sanctos*². Irrésistiblement, en un mouvement antérieur à toute tentative de rationalisation, comme l'atteste le traité qu'Augustin dédie vers 420 au soin à apporter aux morts (*De cura pro mortuis gerenda*), les tombes des puissants intercesseurs attirent les dépouilles des fidèles. Il s'agit de reposer au plus près de la tombe vénérée : dans les profondeurs des catacombes, les galeries d'accès aux lieux saints se pavent de sépultures appelées *formae* ; on creuse des chambres funéraires, les *retro sanctos*, à proximité immédiate des restes des martyrs, sans grands égards pour les sépultures avoisinantes. Les places sont chères et la concurrence rude pour obtenir une tombe privilégiée. Les catacombes ne sont plus essentiellement des cimetières pour les pauvres ; elles deviennent une scénographie de la communion des saints.

Durant son épiscopat, entre 366 et 384, Damase³ fait aménager l'espace environnant les tombes saintes de la ville afin de faciliter la circulation des pèlerins : *cubicula*, galeries, escaliers sont creusés, élargis ou régularisés ; en surface, quelques mausolées ainsi que des basiliques sont érigés pour servir d'écrins aux corps saints ; enfin, partout, les compositions versifiées de l'évêque, gravées dans le marbre, honorent la mémoire des martyrs : l'épigraphie chrétienne n'en est plus aux balbutiements contemporains de la naissance des catacombes.

Les anniversaires de la naissance au ciel des martyrs rythment le temps des cimetières : le ferial romain se gonfle tout

1. Voir Ch. PIETRI, *L'Église, les saints et leur communion. Patristique et spiritualité contemporaine*, dans *Charles Pietri historien et chrétien*, Paris, 1992, p. 163-216.

2. Voir Y. DUVAL, *Auprès des Saints corps et âme. L'inhumation ad sanctos dans la chrétienté d'Orient et d'Occident du III^e siècle*, Paris, 1988, avec les remarques de Y.-M. DUVAL, dans *Recherches de science religieuse*, 80, 1992, p. 290-293.

3. Voir Ch. PIETRI, *Roma Christiana*, p. 514-546, et les contributions rassemblées dans *Saecularia Damasiana. Atti del convegno internazionale per il XVI centenario della morte di papa Damaso I (Studi di antichità cristiana, XXXIX)*, Cité du Vatican, 1986.

au long du IV^e siècle au prix d'une ardente recherche des martyrs tombés dans l'oubli. Une couronne de sanctuaires ceint la ville qui a, en quelque sorte, « changé d'adresse », comme peut l'écrire Jérôme (*Lettre 107, 1*) : les foules délaissent le Capitole pour les cimetières où reposent les corps saints. Le destin des catacombes est désormais scellé.

À partir du début du V^e siècle sans doute, leur fonction première de nécropole tend à s'effacer derrière leur nouvelle dignité de centres de pèlerinage : les inhumations ne sont plus pratiquées qu'auprès des tombes saintes ou sur les chemins qui y mènent. Les évêques de la ville veillent jalousement sur le trésor martyrial dont ils ont la charge, certes en s'opposant à toute translation de reliques, mais surtout en construisant et rénovant, selon la faveur des temps, les écrins qui protègent les sépultures vénérées. Il faudra qu'interviennent aux VII^e-VIII^e siècles les premières translations pour que les cimetières spoliés peu à peu de leurs corps saints tombent presque tous, aux alentours de l'an mil, dans l'oubli des hommes.

La parabole historique dont une épure vient d'être tracée aurait pu être dessinée, *mutatis mutandis*, pour bien d'autres lieux de la chrétienté antique¹. Le cas romain offrait une alliance rare, celle de la richesse de la documentation disponible non moins que la précoce inventivité qui caractérisa le soin des morts dans la communauté chrétienne.

Qui sarai tu poco tempo silvano ;

e sarai meco senza fine cive

di quella Roma onde Christo è romano.

(Dante, *Purgatorio* XXXII, 100-102.)

Michel-Yves Perrin, agrégé d'histoire, ancien élève de l'École normale supérieure, ancien membre de l'École française de Rome, maître de conférences d'histoire ancienne à l'université d'Artois.

1. Pour l'Afrique par exemple, voir V. SAXER, *Morts, martyrs, reliques en Afrique chrétienne aux premiers siècles (Théologie historique, 55)*, Paris, 1980.

2. « En ce lieu tu seras sylvestre quelque temps / Puis près de moi citoyen à jamais / De cette Rome où le Christ est Romain. » (NDLR.)

Vincent DÉROCHE

La sépulture des saints

Se recueillir devant une tombe reste de nos jours un usage établi jusque dans les cérémonies officielles laïques, mais dont le sens n'est plus que faible, purement symbolique et commémoratif, et manque même de véritable clarté : ce vestige désormais un peu déroutant est le reste d'un ensemble ancien de pratiques cohérentes, dont nous avons tous une certaine connaissance de « culture générale » — le Moyen Âge, son culte fervent des saints, etc.¹ — qui risque de nous masquer sa singularité, voire son étrangeté².

Cette spécificité apparaîtra mieux si on la campe en regard des pratiques qu'elles a supplantées, les coutumes funéraires de l'Antiquité gréco-romaine et judaïque. Le paganisme et le judaïsme antique concordent sur un point essentiel : le contact avec le corps mort est une souillure, un tabou au sens exact qu'il faut à tout prix éviter ou annuler par une purification ; le culte des corps des saints chrétiens

1. Il suffira de penser au «culte» toujours effectif du soldat inconnu à l'Arc de Triomphe pour saisir la part de religiosité que miment ces cérémonies qui se veulent laïques.

2. L'esquisse qui suit ne saurait prétendre décrire exhaustivement les coutumes funéraires et le culte des saints au Moyen Âge ; le peu qu'elle contient doit évidemment beaucoup au beau livre de Ph. ARIÈS, *L'Homme devant la mort*, Paris, Seuil, 1977.

fut pour tous deux un scandale profond¹. L'exaltation de la piété familiale dans les sociétés anciennes, spectaculaire à Rome avec le culte des Lares et l'exhibition des portraits des ancêtres (*imagines*), s'accompagne d'une rigoureuse mise à l'écart des restes mortels ; les tombes sont toujours hors des sites occupés par les vivants (d'où le mot de « nécropole », ville des morts), en dehors de la ligne du *pomerium*, la ligne sacrée qui délimite rituellement la ville des vivants². Les rites funéraires antiques, autant qu'un honneur rendu aux défunts, constituent un rite de passage qu'il importe aux vivants de faire réussir aux morts pour s'en délivrer, pour ne pas être importunés par un retour de l'esprit du mort : c'est le sens de la piécette déposée avec le mort pour payer le passeur Charon. Ces rites d'expulsion hors de la communauté des vivants après la mort trouvent leur pendant dans les rites d'intégration à cette même communauté après la naissance : la naissance est une souillure par l'effusion des liquides du corps maternel, et le nouveau-né est perçu pendant un certain temps comme encore animal, comme n'étant pas encore entré dans l'humanité à travers des rites de reconnaissance et de purification. Ces barrières rituelles qui encadrent le fragile groupe des vivants sont résumées par le double tabou bien connu qui pèse sur Délos, île sacrée d'Apollon : les humains peuvent y vivre – et une ville entière s'y installa pendant un temps – mais ni y naître, ni y mourir (ce qui

1. Les textes chrétiens de polémique anti-judaïque reflètent bien cette accusation lancinante des Juifs, par exemple la *Disputatio Sergii Stylitae* syriaque du VII^e siècle où l'interlocuteur juif fictif est bien plus choqué par l'impureté du culte des reliques que par la consommation de la viande de porc ou le culte des images (Eunape de Sardes et Julien l'Apostat nous attestent des réactions équivalentes du côté païen).

2. Bien entendu, cette volonté de distance n'est pas universelle. Dans l'Antiquité au sens où nous l'entendons habituellement, – Grèce et Rome –, elle ne s'applique pas aux cadavres de ceux qui n'ont pas le rang de personnes, qui sont en-deçà du vrai humain : esclaves, condamnés à mort, etc., voire des tombes clandestines (les mystérieux « suppliciés » de la villa de Phourmies à Délos). L'anthropologie connaît au contraire bien des cas où l'on recherche la proximité des défunts, en particulier le Proche-Orient antique. Nous ne nous intéressons ici, de parti pris, qu'aux usages qu'a rencontrés le christianisme naissant.

contraignait les Déliens à évacuer les parturientes et les agonisants)¹.

L'Antiquité connaît pourtant bien le culte des morts : certains défunts deviennent des héros, participant du divin et susceptibles de recevoir un culte – libations, jeux, banquets. Mais même lorsque ce culte se déroule devant la sépulture, réelle ou légendaire, il est inconcevable d'ouvrir la tombe du héros et d'exposer ses restes à la vénération, de les démembrer pour répartir leur présence sur tout un territoire, contrairement aux châsses de verre de nos cathédrales qui exhibent de propos délibéré les fragments de squelettes réputés appartenir à tel ou tel saint, pour permettre aux fidèles de les voir et même de les toucher. La tombe païenne est normalement une « boîte noire » à ne pas ouvrir, intouchable, même lorsqu'elle reçoit un culte : ce culte purement commémoratif s'adresse à la personne défunte et n'a qu'un rapport symbolique avec la présence matérielle de la dépouille mortelle. La tombe est en effet un *mnèma*, un *monumentum*, autrement dit un instrument du souvenir du défunt qui prolonge son existence au-delà de la mort physique ; la destruction de la tombe est une seconde destruction de l'identité de la personne. Le pire outrage possible à un mort serait justement de lui refuser la sépulture ou de violer celle qu'il a reçue ; cet usage se maintint longtemps dans l'épigraphie funéraire chrétienne d'Orient, où l'éventuel profanateur est menacé d'anathèmes redoutables, et au IX^e siècle encore le patriarche iconodoule Nicéphore entendait dans les rues les cris des sympathisants iconoclastes menaçant d'« exhumer les os des icônes », c'est-à-dire d'anéantir jusqu'à leur souvenir. L'Antiquité ne diffère donc pas de notre époque contemporaine pour la mise à

1. Cette symétrie se retrouve dans les interdits des premiers siècles chrétiens : la femme accouchée reste impure avec son enfant pendant quarante jours durant lesquels ils sont tous deux en marge de la société humaine, tout comme l'âme du défunt est censée rester pendant quarante jours dans un état intermédiaire, franchissant lentement les « douanes du ciel » avant d'accéder vraiment à l'autre monde (voir G. DAGRON, *Troisième, neuvième et quarantième jour dans la tradition byzantine : temps chrétien et anthropologie*, in *Le Temps chrétien de l'Antiquité à la fin du Moyen Âge, III^e-XIII^e siècle*, Paris, éd. du CNRS, 1984, p. 419-430).

l'écart des corps morts ; c'est la conscience tenace du caractère mortel de l'humanité qui la distingue de la modernité : les hommes se définissent comme « mortels » par opposition aux dieux immortels, le grec utilise l'expression « subir le lot de l'humanité » (*to anthropon pathein*) comme euphémisme pour désigner le trépas. Avant d'être reléguée dans la nécropole, la présence physique du corps mort était proclamée par une exposition publique et par un deuil démonstratif : nous voilà bien loin de la mort indicible et presque camouflée de notre temps, la « mort ensauvagée » de Philippe Ariès. Entre ces deux attitudes se situe ce qu'on est tenté d'appeler l'« exception chrétienne » : de la fin de l'Antiquité à l'époque moderne, les pays chrétiens ont conservé la familiarité millénaire de l'homme avec la mort, mais ont aussi presque aboli la relégation rituelle des cadavres ; la proximité avec la mort est autant physique que mentale.

Quitte à recourir à un procédé de mauvaise science-fiction moderne, projetons par la pensée un contemporain de Platon dans un cimetière médiéval : il en sortirait au plus vite, littéralement épouvanté devant une barbarie inouïe de son temps (nous serions d'ailleurs sans doute nous-mêmes mal à l'aise devant ce spectacle). Première surprise : le cimetière se trouve dans la ville, et habituellement accolé à une église (les Saints-Innocents à Paris) ; les morts restent au milieu des vivants et n'ont plus d'espace distinct, ils ne souillent plus le sacré, le *pomerium* n'est plus concevable. Deuxième surprise : les activités des vivants se déroulent au milieu des morts ; les immunités ecclésiastiques accordées aux cimetières pour le repos des morts et la contiguïté avec l'église, centre de la vie sociale, font que le cimetière tient lieu *de facto* de la place publique de l'Antiquité, où se font les foires, les transactions commerciales, les proclamations et assemblées... on y trouve même des maisons et des boulangeries ! La proximité des cadavres n'engendre plus de souillure. Troisième surprise : si on tolère la présence de ces corps morts au milieu des vivants, les traitements que les vivants réservent à ces dépouilles n'ont plus guère à voir avec le recul respectueux de l'Antiquité ; les ossements sont exhumés, entassés dans des espaces étroits dans les cours, sous les sols et dans les

espaces entre voûte et toit (ce qui fait que le passant dans un « charnier » du temps a littéralement des morts sous ses pieds et au-dessus de la tête) ; les squelettes sont de ce fait démembrés et reclassés par catégories d'os pour des raisons de place, au point qu'il serait vain de chercher à identifier la dépouille mortelle d'un individu précis (Villon l'a bien noté : c'est la perte d'identité de la sépulture que redoutait tant l'Antiquité païenne). Ce remue-ménage incessant des ossements explique la fameuse scène de *Hamlet* : rencontrer dans un cimetière un crâne déterré est chose banale au Moyen Âge et à la Renaissance, au point que des confréries pieuses se donnent pour seul objet de réensevelir gratuitement les ossements déterrés accidentellement. Cette exhibition de certains ossements aurait été jadis inconcevable, tout comme la méditation sur la mort comme décomposition physique et sa représentation : le crâne *memento mori* des « natures mortes » et portraits de philosophes de l'âge baroque est un sujet inadmissible pour l'Antiquité, à cause de la souillure. Le tableau du Greco représentant un noble et un évêque en train de pourrir dans leurs cercueils, la transition entre la gloire de ce monde et celle de l'autre, n'a pas de parallèle dans l'art païen : l'Antiquité ne se fait aucune illusion sur le destin final de notre corps, mais ne le thématise pas comme sujet de l'art ; c'est une des misères humaines banales, qu'il n'y a pas lieu de représenter puisqu'elle ne fait pas problème. Comparons avec une histoire grecque édifiante de la fin de l'Antiquité : le grand ermite Macaire, découvrant un crâne sur son chemin, s'arrête et interroge le macabre débris, qui lui raconte sa vie de pêcheur et ses tribulations dans l'au-delà. La rencontre est visiblement exceptionnelle, et l'absence de sépulture liée à des péchés eux aussi exceptionnels : à cette époque, on considère encore comme allant de soi la sépulture unique, définitive et inviolable, mais il est déjà nécessaire d'évoquer le destin de l'âme dans l'au-delà comme lié à celui de la dépouille.

Comment expliquer cette véritable révolution, dont on peut difficilement exagérer la violence ? Le dogme chrétien de la résurrection de la chair fournit la cause première. Mais la cause seconde, le moyen terme par lequel cette révolution

des sépultures se déclenche, est certainement le culte des saints, ou plus précisément le culte des saints morts. La résurrection des corps implique un respect du corps mort différent de celui de l'Antiquité : au lieu d'un corps aboli et d'une survie de l'âme, le chrétien envisage de retrouver un corps – soit littéralement le même qu'ici-bas, en prenant au pied de la lettre le fameux passage d'*Ézéchiel* 37, 1-14, où Dieu annonce qu'il remettra des chairs et des nerfs sur les ossements des enfants d'Israël, soit plutôt un corps bien réel, mais différent et ineffable, le corps glorieux de saint Paul (*1 Corinthiens* 15). Pour l'Antiquité, la bipartition corps-âme reste radicale et reflète celle qui existe entre esprit et matière : le corps n'est qu'un fardeau temporaire de l'âme, voué à disparaître¹ ; le Moyen Âge, tenté d'en rester à cette bipartition commode, se trouve contraint à penser une tripartition, le corps d'ici-bas voué à la mort, l'âme qui perdure, et le corps à venir, à la fois même et autre du premier corps². Paradoxalement, ce nouveau corps promis entraîne une moindre importance de la dépouille mortelle, corps qui n'est pas irrévocablement le seul corps échu à un individu donné : c'est cette unicité qui confère une valeur sacrée au cadavre dans notre usage moderne tacitement agnostique. Si l'on prend au sérieux l'idée de corps glorieux, on lui fait suivre le destin de l'âme, et les usages de la sépulture suivront dès lors cette perspective eschatologique de la résurrection, essayant d'accumuler pour l'au-delà certains bénéfices liés à la sépulture³.

Dès ce moment, on se trouve confronté à la forme que prend (pour des siècles) la « communion des saints » dans

1. Dans une formulation extrémiste, Épictète définit le corps comme « ce qui n'est pas mien, ce qui est mort par nature ».
2. Ph. ARIES exagère sans doute la vigueur de l'idée de *requies*, d'une conception tacite de la vie dans l'au-delà comme simple continuation de la vie présente, où le problème épineux de la disjonction entre âme et corps ne se poserait pas.
3. C'est sans doute l'une des raisons du passage du sarcophage quasi éternel, préservant l'individualité de la sépulture, au cercueil en bois, par définition périssable, pendant le Moyen Âge. L'usage juif (et encore musulman) consistait à enterrer directement en terre, dans un simple tissu (le linceul), mais bien entendu dans un lieu bien séparé des vivants ; on se rappellera la sépulture du Christ.

l'Antiquité tardive : un échange entre une minorité héroïque et une majorité de fidèles, entre les mérites des saints et des martyrs et les défaillances des simples croyants. P. Brown a en effet bien montré que, dans un monde antique dominé par la dichotomie entre esprit et matière, monde terrestre et monde céleste, les saints et leurs sépultures apparaissent comme les seuls points de contact entre humain et divin¹. Le mécanisme implicite revient à une compensation qui apparaît bien dans les études des vies de saints ermites de l'époque : le saint ascète est de son vivant comme un corps biologiquement mort ou non existant, niant par le jeûne, la veille et la chasteté les exigences physiologiques de la faim, du sommeil et de la sexualité². Or, cette privation volontaire de l'équilibre biologique normal rend le saint capable de rétablir celui des autres, en clair d'opérer des guérisons miraculeuses : le même principe se retrouve dans le culte des saints martyrs, souvent considérés, comme capables de guérir les maladies reproduisant les effets de leur propre supplice : le martyr guérit là où il a été frappé, il guérit le corps d'autrui des équivalents de son propre supplice³. Le corps du martyr broyé par sa Passion et celui du saint momifié par son ascèse deviennent vraiment vivants après leur mort physique, à l'inverse des mortels ordinaires⁴. Une sorte d'échange s'éta-

1. *The Cult of the saints. Its Rise and Function in Latin Christianity*, Chicago, 1981 (voir en particulier le chap. 4, « The Very Special Dead »).

2. Aspect bien vu par R. BROWNING, « The "Low-level" saint's Life in the Early Byzantine World », in S. Hackel éd., *The Byzantine Saint*, suppl. de *Sabornost*, 1981, p. 117-127 ; noter les épreuves initiatiques du saint qui ressemblent à des simulacres de mort (passage dans une grotte, une ruine, etc.) ; Théodore de Sykéon est retrouvé après deux ans de cette ascèse infesté de vers, « avec l'apparence d'un cadavre ».

3. Pour nous borner aux cas les plus éclatants, citons Grégoire de Tours guérissant sa migraine grâce à la fontaine où a été lavée la tête de saint Julien de Brioude après la décapitation ; l'hagiographie anonyme de saint Artémios attribue son pouvoir de guérison des maladies testiculaires à une analogie du supplice rapporté par sa Passion (il a été comprimé entre deux blocs de pierre si fort que ses yeux ont jailli hors de leur logement, comme le font les hernies pour les testicules).

4. Le même hagiographe d'Artémios parle de la « vivante dépouille » de son héros et insiste sur sa résidence *physique* dans l'église où il est enseveli (le saint apparaît vivant dans sa chasse, en sort régulièrement en chair et

blit : le saint se mortifie (au sens littéral) de son vivant, tel saint Antoine entrant dans un bâtiment abandonné comme dans un tombeau, ou d'autres temporairement dans une tombe déjà occupée par un cadavre. Mais on présente le saint comme quasi vivant après sa mort ; le signe le plus clair en est l'incorruptibilité du corps, placé au-dessus des règles normales du vivant : le saint meurt « en odeur de sainteté » au sens littéral, c'est-à-dire que son corps dégage un parfum au lieu de l'odeur de la putréfaction¹. Cet oxymore, ce paradoxe fondamental de la sainteté se retrouve dans l'effet physique de leur mérite essentiellement spirituel : du vivant du saint, toucher sa personne ou ses effets suffit à assurer la guérison ou un autre profit surnaturel, à la suite du passage de l'Évangile où une femme est guérie par le simple contact du manteau de Jésus (*Marc* 5, 25-34). Le saint réduit son existence physique autant que possible au néant de son vivant, mais elle devient source de bénéfices spirituels après son décès. On conçoit donc que les fidèles aient voulu retrouver ces avantages de la proximité matérielle avec les saints même après leur mort : c'est la raison de l'enterrement *ad sanctos*, auprès des saints, très vite attesté en Afrique du Nord,

en os, etc.). Ce n'est pas un cas isolé : les pèlerins de Conques se représentaient de la même manière sainte Foy habitant physiquement son église.

1. Un contre-exemple intéressant se trouve dans *Les Frères Karamazov* où l'attente des moines à la mort du saint starets est cruellement déçue par l'odeur de décomposition qui se dégage bientôt du corps qu'ils veillent : Dostoïevski s'est plu à camper une sainteté qui fait scandale jusque dans la mort, prenant à rebours les lieux communs de l'Église orthodoxe. Mais quand Athanase l'Athonite, le vrai fondateur de l'Athos actuel, meurt vers l'an Mil, il a le mauvais goût de le faire dans la chute d'un échafaudage destiné à un de ses grands bâtiments où plusieurs moines voyaient une trahison de l'idéal de pauvreté érémitique : l'hagiographe s'échine donc à accumuler les signes de sainteté, dont l'absence de rupture visible des os, ou celui des gouttes de sang pur, non corrompu, qui coulent du corps plusieurs jours après la mort, corroborant l'impression de fraîcheur vivante du « cadavre » qui en est à peine un. Ces signes remontent loin, à l'insistance des récits de Passion sur le bon état miraculeux des corps des martyrs après leur torture, et l'air joyeux figé sur leur visage après la mort, signe de l'élection divine et de l'entrée immédiate dans la félicité de l'autre monde (par exemple le *Martyrium Pionii* au in^e siècle à Smyrne).

qui se répand dans la chrétienté pendant le haut Moyen Âge. On veut se faire enterrer le plus près possible des corps de saints et de martyrs¹ pour bénéficier de leurs mérites dans l'au-delà, quitte à se retrouver entassés avec d'autres défunts dans l'anonymat apparent : Dieu y reconnaîtra les siens, et c'est cette perspective eschatologique qui explique la quasi-disparition de l'épigraphe funéraire dans le haut Moyen Âge, même pour des sépultures de haut rang dont les sarcophages travaillés restent anonymes².

Or, les saints ne sont bientôt plus enterrés à l'extérieur de la ville, mais à l'intérieur pour que les habitants profitent du capital surnaturel que représentent leurs dépouilles mortelles, véritables talismans et *palladium* de la communauté en des temps troublés. Les saints, en particulier les saints évêques en Occident, sont les premiers à briser la barrière du *pomerium* et à être enterrés dans les églises urbaines ; un canon du concile de Carthage de 401, sans cesse repris par les conciles mérovingiens, obligeant à placer des reliques sous tout autel nouveau, a joué un rôle décisif³. Bientôt, le mouvement s'étend aux saints déjà ensevelis à l'extérieur, qu'on exhume de leurs sépultures pour les rapprocher des vivants – on vide

1. La même frénésie se retrouve dans les récits de miracles dus à des reliques : les fidèles qui viennent accomplir l'incubation (attendre la guérison miraculeuse due à une apparition du saint la nuit, dans l'église où il repose) ne cessent d'importuner le clergé pour avoir le droit de s'installer au plus près de la châsse.

2. Un exemple célèbre est l'anonymat absolu de la tombe de Charlemagne lui-même à Aix-la-Chapelle, sujet de maintes discussions entre archéologues : la précipitation extraordinaire qui a entouré ses funérailles, due au souci de transmettre au plus vite la royauté à son successeur, ne suffit pas à expliquer l'absence d'inscription au moins après coup.

3. Les différentes décisions conciliaires sur l'application de ce canon nous renseignent sur l'importance relative des différents vecteurs du sacré au haut Moyen Âge ; celui de Chelsea en 816 décide qu'à défaut d'autres reliques, on placera l'Eucharistie sous l'autel – ce qui revient à assimiler l'Eucharistie à une relique parmi d'autres, à un corps saint plutôt qu'au corps de Dieu lui-même. L'iconoclasme byzantin du vii^e siècle, qui combat non seulement le culte des images, mais aussi les excès de celui des reliques et des saints, leur oppose surtout l'Eucharistie comme seul vrai vecteur du sacré ici-bas. La fin du Moyen Âge occidental verra au contraire s'affirmer la suprématie de l'Eucharistie (cf. *infra*).

les catacombes romaines de peur des déprédations des envahisseurs lombards. Dans certains cas, c'est la ville qui suit le corps du saint, par la création d'une agglomération autour d'une sépulture jadis hors les murs – le Vatican fournit le cas le plus célèbre. De toute façon, ces pionniers que sont les saints, qui ont déjà transgressé de leur vivant les normes courantes de la condition humaine, abolissent la barrière ancestrale entre vivants et morts. Les enterrements des simples fidèles à leurs côtés vont bientôt se multiplier, malgré les résistances ecclésiastiques attestées par les canons conciliaires. Nous connaissons bien le résultat : le cimetière blotti contre l'église du village et son clocher, où se disent sans cesse les messes pour les défunts enterrés à quelques dizaines de mètres de l'autel. Cette image d'Épinal de la France profonde nous est si familière qu'il faut consentir un effort de réflexion pour mesurer l'ampleur du bouleversement accompli alors, effaçant une barrière sacro-sainte entre corps mort et corps vivant.

Le corps du saint subit de ce fait des traitements que l'Antiquité aurait jugé sacrilèges, comme le « vinage » qui consiste à arroser le squelette du saint de vin ou d'eau, puis à récupérer et consommer le liquide littéralement infusé de la vertu surnaturelle. Le saint se voit dénier le « repos en paix » de sa dernière demeure, parce qu'il reste présence vivante et personnage public après sa mort : selon l'excellente formule de P. J. Geary, « à la différence du corps des héros, celui des martyrs n'était pas mort pour toujours ¹ ». Les croyances implicites de cette vénération frisent d'ailleurs l'hérésie : si le corps du saint reste vivant, c'est que le saint est déjà ressuscité par un privilège spécial avant la Résurrection générale du dernier jour, comme la Vierge par l'Assomption ; or, tous les morts, sauvés ou condamnés, sont censés attendre le Jugement dernier pour retrouver leur corps. Certains auteurs, comme Anastase le Sinaïte au VII^e siècle, nient la présence physique du saint dans ses apparitions miraculeuses, ce qui revient à nier sa présence corporelle vivante au lieu de sa

sépulture – et à ruiner le principe du culte des reliques ¹. Mais cette vie posthume reste liée au besoin des vivants, et très vite on n'hésitera pas à déplacer et diviser les reliques pour satisfaire la « demande » : on déterre les restes du saint pour les transférer, on morcèle sa dépouille, et on en fait commerce, ou même on la vole. Ce qui aurait été outrage dans le paganisme devient marque de respect.

Le déclin de ces pratiques est bien antérieur à notre époque : dès la fin du Moyen Âge et plus encore après Trente, la piété se déplace des intercesseurs présents physiquement, des corps des saints, vers le sacrement de l'Eucharistie et les messes célébrées pour les défunts ; les tombes se massent toujours autour des églises, mais c'est désormais pour bénéficier d'abord de la proximité des messes et de l'Eucharistie. Les reliques et les pèlerinages restent à l'honneur, mais perdent la place centrale qu'ils ont occupée longtemps, et le statut du corps des saints ici-bas et dans l'au-delà cesse de représenter un enjeu véritable : on adresse ses prières aux saints *en esprit*, la proximité physique de leur dépouille ne paraît plus indispensable.

Épiloguer sur ce changement nous mènerait trop loin : on sait déjà que la perte d'importance du culte des saints et des lieux de leur sépulture est certainement liée à l'intellectualisation de la piété individuelle marquée par le couple Réforme et Contre-Réforme, permettant à chaque fidèle de s'adresser sans médiateur directement « au bon Dieu plutôt qu'à ses saints », au Christ unique médiateur et sauveur ; ce changement est préparé de longue date par l'importance croissante du culte de l'Eucharistie, focalisant la dévotion sur l'Incarnation unique du divin en la personne du Christ « unique médiateur et sauveur » au détriment de ces parcelles de divin que les premiers chrétiens reconnaissaient dans la personne physique des saints et martyrs (et pas seulement dans leur âme !). On peut néanmoins penser que la chrétienté a « perdu » avec ce culte des reliques le rappel constant de la

1. *Le Vol des reliques au Moyen Âge*, Paris, Aubier, 1993, p. 54.

1. En Occident, Claude de Turin s'opposera à ce culte pour des raisons analogues, mais il sait bien qu'il est isolé.

résurrection corporelle, et l'idée que certains sont déjà entrés corps et âme dans la félicité de l'au-delà, qui donne à la fête de « Toussaint » un sens bien plus optimiste que celui de la pratique contemporaine, simple déploration des défunts. Nos cimetières modernes ne sont plus que des « lieux de mémoire » comme les tombes antiques, alors que leurs prédécesseurs médiévaux ont été le lieu de la communication entre la vie d'ici-bas et l'au-delà.

————— **Pensez à votre réabonnement** —————

Vincent Déroche, né en 1959, marié, deux enfants. Ancien élève de l'École française d'Athènes, chargé de recherches au CNRS, spécialiste de l'Antiquité byzantine.

Patrick PÉRIN

Du cimetière païen au cimetière chrétien

L'exemple de la Gaule (IV^e-VIII^e siècles)

Les cimetières, comme Philippe Ariès l'a magnifiquement montré, constituent une source documentaire privilégiée pour toute approche des attitudes de l'homme devant la mort. Si les cimetières de l'époque contemporaine – et quelques rares cimetières plus anciens – peuvent se prêter à une étude directe en raison de leur état de conservation, celle-ci s'avère difficile, voire impossible, pour la plupart des sites antérieurs au siècle dernier dont ne subsistent au mieux que quelques monuments ou secteurs privilégiés : force est donc à l'historien de solliciter les sources écrites et iconographiques pour tenter de restituer l'image de ces champs de sépultures disparus. Bien souvent, hélas, ces sources traditionnelles de l'histoire se font d'autant plus rares que l'on remonte le temps, et l'historien ne peut alors que recourir à l'archéologie pour étayer ses recherches. C'est notamment le cas pour la fin de l'époque romaine et l'époque mérovingienne (IV^e-VIII^e siècles) que nous retiendrons ici, dans les limites des anciennes provinces romaines de Gaule et de Germanie, c'est-à-dire entre les Pyrénées et le Rhin.

Longtemps négligée par les antiquisants et les médiévistes, la période charnière que constituent l'Antiquité tardive et le haut Moyen Âge (environ IV^e-X^e siècles) a été en quelque sorte réhabilitée depuis une trentaine d'années, notamment sous l'impulsion de Henri-Irénée Marrou et de ses élèves.

Ces siècles sont désormais étudiés de façon globale car, sans eux, il n'est pas permis de comprendre comment s'est faite la transition entre l'Antiquité et le Moyen Âge. Ils ne témoignent d'aucune rupture brutale, la civilisation romaine s'étant progressivement transformée en civilisation médiévale grâce à la combinaison de deux catalyseurs : l'Église, d'une part, les royaumes germaniques, et au premier chef en ce qui nous concerne le royaume mérovingien, d'autre part.

Autorisé par l'édit de Constantin (313), le christianisme devint la religion officielle de l'Empire romain en 381 (les cultes païens étant définitivement interdits en 391), ce qui a constitué un fait de civilisation décisif pour l'ensemble du bassin méditerranéen. Quant aux royaumes « barbares » qui se substituèrent à l'Empire romain d'Occident au ^{VI} siècle, il est important de rappeler qu'ils résultèrent de la prise du pouvoir par des minorités germaniques dont beaucoup avaient déjà servi Rome militairement et étaient de ce fait largement acculturés. On s'explique ainsi que les nouvelles dynasties, qui toutes embrassèrent inéluctablement le catholicisme (qu'elles aient été à l'origine païennes ou ariennes), aient dans l'ensemble aussi bien respecté les élites et les populations de leurs pays d'accueil respectifs que leurs structures administratives et économiques. On ne saurait pour autant sous-estimer l'apport culturel de ces minorités germaniques, particulièrement marquant en matière politique, juridique et sociale.

C'est dans ce contexte qu'il convient donc d'inscrire l'évolution des cimetières et des coutumes funéraires, en distinguant les villes des campagnes. Il est important de souligner d'emblée que les cimetières de l'Antiquité tardive et de l'époque mérovingienne offrent deux points communs principaux et étroitement liés : on y pratiquait l'inhumation (épisode auparavant, l'incinération étant alors devenue prédominante), ce qui impliquait – dans la mesure où l'on recherchait la préservation la plus longue possible des corps et donc la pérennité des tombes – que celles-ci soient nécessairement juxtaposées, d'où un développement « extensif » des cimetières, ainsi que leur organisation spatiale nécessaire, notamment par le biais de rangées plus ou moins régulières.

La topographie funéraire en milieu urbain

L'étude de l'évolution topographique des nécropoles urbaines entre la fin de l'Antiquité et le Moyen Âge n'est pas sans poser des problèmes méthodologiques et documentaires. En effet, un décalage subsiste presque toujours entre les sources écrites conservées, dont l'inventaire peut être tenu pour exhaustif, et les sources archéologiques, qui demeurent habituellement très partiellement exploitables et exploitées. Les fouilles urbaines, le plus souvent implantées en fonction de travaux publics et privés, sont par nature fragmentaires, et il en résulte que les anciennes nécropoles suburbaines de l'Antiquité et du Moyen Âge, obliérées par le tissu urbain qui les a plus ou moins lésées au cours de sa croissance, sont connues de façon fort irrégulière. Quant aux églises primitives qui ont été associées à ces champs de sépultures et coïncident le plus souvent avec des édifices postérieurs, encore en place ou disparus, leurs fouilles sont encore trop rares, notamment en France.

Au cours de l'Antiquité tardive

Bien que nos connaissances sur l'évolution topographique des villes et de leurs nécropoles durant l'époque romaine soient très variables selon les cités de l'ancienne Gaule, un certain nombre de constantes ont été mises en évidence. Il apparaît ainsi que les invasions du III^e siècle, tant par les destructions qu'elles ont pu provoquer que par les mesures stratégiques qu'elles ont suscitées (création de glacis), ont engendré une rétraction plus ou moins importante des tissus urbains qui, au Bas-Empire, sont circonscrits pour l'essentiel à l'intérieur d'enceintes fortifiées. Ceci explique que les nécropoles de la fin de l'époque romaine ne coïncident pas nécessairement avec les champs de sépultures antérieurs et puissent même interférer avec certaines parties du tissu urbain du Haut-Empire (I^{er}-III^e siècles), désertées, voire volontairement rasées pour des raisons défensives.

Néanmoins, les champs de sépultures de la fin de l'époque romaine, de même que ceux qui les ont précédés, respectent

l'antique loi des Douze Tables qui, pour des raisons religieuses mais aussi hygiéniques, excluait totalement les morts de l'enceinte sacrée des villes, réservée aux vivants et aux dieux. C'est ainsi que dès que le tissu urbain s'interrompt – ce qui est facile à apprécier pour les cités fortifiées, encore que leurs enceintes n'aient pas toujours limité strictement la zone effectivement urbanisée, des faubourgs, notamment artisanaux, ayant pu subsister hors des murs –, les tombes apparaissent, distribuées tout au long des voies d'accès aux agglomérations, souvent sur de longues distances et avec des concentrations très variables.

C'est dans ces nécropoles civiles suburbaines que furent inhumés les membres des premières communautés chrétiennes dont on sait qu'elles n'eurent pas à l'origine de lieux de sépulture propres. En l'absence d'épithèses ou de figurations symboliques indiscutablement chrétiennes, il est illusoire de tenter de distinguer par les usages funéraires (types de tombes, orientation, présence ou absence d'accessoires vestimentaires ou de dépôts funéraires, tels des objets usuels et de la vaisselle), les inhumés païens des chrétiens. Il est en effet aujourd'hui acquis qu'à Rome, comme dans le restant de l'Empire, les chrétiens ne se distinguèrent pas à l'origine par des usages funéraires spécifiques, les rites de la mort étant avant tout régis par la tradition familiale et locale : c'est ainsi qu'ils conservèrent avec plus ou moins d'ampleur tout au long du Bas-Empire la coutume des banquets funéraires. Il est également évident que la généralisation puis la prédominance de l'inhumation à partir du III^e siècle étaient tout à fait conformes aux aspirations des chrétiens : croyant à la résurrection des corps, ils s'étaient en effet toujours montrés fort réservés en ce qui concerne la pratique de l'incinération.

D'autres témoignages archéologiques permettent cependant de mesurer les progrès de la christianisation dans ces nécropoles suburbaines du Bas-Empire. Il apparaît ainsi que des sépultures « privilégiées » y ont bien souvent fait l'objet d'une vénération particulière, concrétisée dès la « paix de l'Église » par des aménagements architecturaux plus ou moins élaborés, et notamment par la construction de petits édifices dénommés selon le cas *martyrium* (quand il s'agit-

sait de tombes de martyrs, pour la plupart antérieurs à l'édit de Constantin) ou *confessio* (quand ces saints personnages n'avaient pas subi le martyre, ce qui fut habituellement le cas à partir de la « paix de l'Église »), le terme de *memoria* s'appliquant à ces édifices quand ils ne recélaient que des reliques. Ces sépultures aménagées et vénérées engendrèrent la multiplication rapide d'inhumations adjacentes *ad sanctos* : en effet, dans la mesure où l'on croyait à l'intercession des saints auprès de Dieu, reposer au plus près de leur tombe ou de leurs reliques constituait la meilleure garantie de protection pour le jour du Jugement dernier. La plus grande partie de ces *loca sancta* fut ainsi à l'origine d'une première génération d'églises suburbaines qui fleurirent sur les champs de sépultures du Bas-Empire. Exception faite des tombes à proprement parler *ad sanctos* qui ceinturaient ces lieux de culte et étaient parfois accumulées, faute de place, sur plusieurs niveaux, les cimetières devaient conserver pour plusieurs siècles encore leur physionomie extensive.

Si les exemples de passage d'un *martyrium* ou d'une *confessio* à une église ne manquent pas, peu de monuments cependant ont fait l'objet de fouilles archéologiques susceptibles de mettre en évidence les étapes de leurs aménagements architecturaux successifs. On peut néanmoins citer, parmi d'autres, ceux de La Madeleine de Genève, de Saint-Denis, aux portes de Paris, et, récemment, de Saint-Germain d'Auxerre.

Ce n'est pas dans ces églises funéraires *extra muros*, réservées à l'origine au culte si populaire des martyrs et des saints, que les premières communautés chrétiennes en plein essor pratiquèrent leur liturgie courante et notamment la synaxe eucharistique, mais dans *l'ecclēsia* proprement dite : située *intra muros*, elle constituait un ensemble monumental imposant, composé de plusieurs églises (souvent une « cathédrale double »), d'un baptistère, de la résidence de l'évêque, ainsi que d'un ou plusieurs monastères et d'un Hôtel-Dieu (les fouilles de Saint-Pierre de Genève ayant révélé un tel ensemble, qu'il est permis de visiter grâce à une remarquable crypte archéologique). Dès la fin de l'époque romaine, mais surtout à partir de l'époque mérovingienne, d'autres églises

intra muros sont attestées, mais leur origine est en général mal connue et on hésite encore à les qualifier de paroisses.

À l'époque mérovingienne

Les invasions germaniques du V^e siècle, puis la conquête franque de la Gaule sous Clovis et ses fils (486-536) – phénomène plus politique qu'ethnique comme nous l'avons souligné – n'eurent pas de conséquences irrémédiables pour les villes de Gaule et de Germanie. Les sources écrites et archéologiques témoignent en effet d'évidents signes de continuité, notamment en ce qui concerne leur topographie et leur population. Dans ces conditions, il n'est pas étonnant que la ville mérovingienne puisse être considérée comme l'héritière directe de la cité du Bas-Empire dont elle assume les mêmes fonctions et où l'Église, par le biais du siège épiscopal, joue toujours un rôle prépondérant. Elle connaît à son tour des fondations d'églises *intra* et *extra muros*. Comme au Bas-Empire, ces dernières sont en relation avec des cimetières et correspondent à deux nouvelles vagues successives de fondations s'ajoutant aux édifices préexistants.

Un certain nombre d'églises suburbaines imputables à l'époque mérovingienne furent tout d'abord implantées sur des nécropoles qui existaient déjà à la fin de l'époque romaine et continuèrent d'être utilisées au début du haut Moyen Âge. L'exemple le plus célèbre est sans doute celui de la basilique des Saints-Apôtres de Paris (devenue Sainte-Geneviève), qui fut élevée sur la tombe de sainte Geneviève (1 vers 502) par Clovis et Clotilde pour leur servir de mausolée dynastique, à l'image des Saints-Apôtres que l'empereur Constantin avait édifiés à Constantinople. Outre l'imitation du modèle impérial par les souverains mérovingiens, il est significatif de remarquer que cette basilique funéraire fut élevée à l'emplacement d'une nécropole attestée depuis le Bas-Empire qui, outre la tombe de Geneviève, avait déjà reçu les sépultures de l'évêque de Paris Prudentius (mort à la fin du iv^e siècle) et d'une certaine sainte Eusoz. Il n'est donc pas douteux ici, du fait de la précocité de sa fondation, qu'elle fut à l'origine de la survie de ce champ de sépultures par la multiplication

d'inhumations *ad sanctos* suscitées par la *confessio* de sainte Geneviève (située sous l'autel de la nouvelle basilique).

Cet exemple, parmi beaucoup d'autres, permet de penser qu'au début de la période mérovingienne les nécropoles suburbaines en usage n'étaient pas des fondations nouvelles, mais prolongeaient des cimetières antérieurs, illustration par le biais des usages funéraires de la continuité de la vie urbaine. On s'explique donc aisément ce phénomène de coïncidence entre bien des églises mérovingiennes et des nécropoles romaines tardives. Quant aux motivations qui présidèrent à la création de ces églises funéraires, bien des inconnues demeurent. Il apparaît cependant que leur fondation fut peut-être moins spontanée que celle des basiliques de l'Antiquité tardive, rendue soudainement possible par la « paix de l'Église » et encouragée par une extraordinaire ferveur populaire pour les corps saints qu'on pouvait enfin extérioriser. Il semble ainsi que ces fondations découlèrent principalement d'initiatives privées et furent le fait d'une aristocratie soucieuse d'imiter le modèle royal, illustré avec éclat par les Saints-Apôtres de Paris (un bon exemple étant fourni à Arlon, en Belgique, par le site du « Vieux-Cimetière », à l'origine de l'église paroissiale hors des murs de ce *castrum*). Comme Clovis, la classe dominante voulut bénéficier de la protection divine en se faisant enterrer dans des églises, mais sans qu'elle ait toujours eu pour autant la possibilité de les implanter sur les tombes de saints personnages. Si le passage d'une *confessio* (celle de sainte Geneviève, par exemple) – ou d'une *memoria* (Saint-Piat de Tournai) – à une église funéraire se rencontre encore, on assiste cependant davantage à la multiplication d'églises dont la vocation première est funéraire et privée et que l'on cherche, par ailleurs, à doter de reliques (qui ne trouvent pas toujours place dans une *memoria* comme par le passé), de véritables « chasses aux reliques » permettant de pallier les carences locales en corps saints.

Tout en étant associées à des cimetières, d'autres églises fondées à l'époque mérovingienne ne coïncident pas avec des champs de sépultures pouvant remonter à l'Antiquité tardive, bien qu'elles aient été implantées pour la plupart en

fonction du réseau de voies d'accès aux villes. Si les données archéologiques ne permettent que très rarement de définir la relation chronologique relative entre cette troisième vague d'églises et leurs nécropoles, il semble cependant que la règle générale ait été la préexistence des lieux de culte dont la fondation engendra, à nouveau par le souci de reposer dans la mort *ad sanctos*, la formation de nécropoles adjacentes. L'origine de nombre de ces églises suburbaines à vocation funéraire initiale, de même que celle des sanctuaires de la seconde génération, semble avoir également été l'initiative privée, en l'occurrence celle de l'aristocratie, ce qui n'est pas étonnant si l'on considère que la plupart des monastères fondés en Gaule à l'époque mérovingienne (près de six cents) furent le fait de l'aristocratie franque, puis gallo-franque. Il est significatif de noter ici qu'une innovation topographique eut lieu. En effet, ces édifices ne furent plus élevés sur des champs de sépultures préexistants, mais dans des zones n'ayant pas eu jusque-là, semble-t-il, de vocation funéraire : l'exemple le plus significatif en la matière, car il est le pendant des Saints-Apôtres de Paris, est la fondation par Childebert I^{er} en 558 de Sainte-Croix et Saint-Vincent (devenu Saint-Germain-des-Prés). Le culte de saint Germain (t 576) devait y éclipser par la suite celui des prestigieuses reliques rapportées d'Espagne par Childebert I^{er} (un fragment du bois de la Vraie Croix et la tunique de saint Vincent), tandis que la fonction funéraire originelle du monument, en l'occurrence celle d'un mausolée royal, disparaissait (un exemple comparable étant celui de Saint-Médard de Soissons, fondé par Clotaire I^{er} vers 560).

On ne peut manquer de s'interroger sur les facteurs qui présidèrent au mode d'implantation des basiliques suburbaines de la troisième génération. Deux facteurs complémentaires paraissent avoir ici joué. Il est tout d'abord probable que la recherche de sites nouveaux s'imposa pour ces fondations plus tardives dans la mesure où les cimetières existants comportaient souvent déjà un nombre d'églises considérable et proportionnel à leur emprise et à leur célébrité. D'autre part, la nécessité d'implanter une église dans un cimetière en usage ne s'imposait plus dès l'instant où il n'y avait plus à

espérer l'invention de quelque corps saint, les tombes connues ayant déjà été intégrées dans des lieux de culte. Le recours à des reliques s'imposant alors à ces nouvelles basiliques funéraires pour asseoir leur notoriété, il n'y avait donc plus de nécessité topographique particulière pour leur emplacement. À leur tour, elles entraînaient aussitôt la formation de cimetières *ad sanctos* sans connaître elles-mêmes, du fait de leurs origines, d'évolution à partir de *confessiones* (les *martyria* étant désormais pratiquement exclus en Gaule où les corps de martyrs connus avaient déjà été « élevés »), ni même de *memoriae* (bien que les reliques y aient joué un rôle important, comme par exemple à Saint-Germain-des-Prés).

Les églises et les nécropoles suburbaines fondées à la fin de l'époque romaine et au début du haut Moyen Âge subsisteront pour la plupart jusqu'à l'époque moderne, les édifices se succédant au même emplacement tandis que la permanence des inhumations perturbait les nécropoles primitives. La croissance urbaine au Moyen Âge entraîna en outre leur intégration inéluctable dans les murs, tandis que d'anciennes églises *intra muros*, jusqu'alors dépourvues de sépultures, recevaient à leur tour des inhumations.

Héritée de l'Antiquité et encore respectée dans les villes de Gaule à l'époque mérovingienne, la loi romaine des Douze Tables avait vécu ! Désormais les morts allaient avoir, et pour longtemps, droit de cité, puisqu'il faudra attendre la fin de l'Ancien Régime pour que des mesures d'hygiène provoquent le rejet de la plupart des cimetières urbains à l'écart des zones habitées. Cette situation ne fut guère durable et, dès le cours du XIX^e siècle, les cimetières suburbains furent rejoints et enserrés par des faubourgs dont l'ère industrielle favorisa presque partout l'extraordinaire croissance, comme si le monde des morts était inséparable de celui des vivants...

La topographie funéraire en milieu rural

Comme pour les villes, deux catégories de nécropoles peuvent être mises en évidence dans les campagnes de la Gaule mérovingienne, selon qu'elles coïncident ou non avec une

nécropole romaine tardive, leur relation avec des églises étant en général tardive et résultant de processus sensiblement différents.

Origine des nécropoles rurales mérovingiennes

Un certain nombre de nécropoles rurales mérovingiennes se sont tout d'abord développées à l'emplacement ou à proximité immédiate de cimetières remontant à la fin de l'époque romaine, une telle coïncidence ne pouvant guère être fortuite et témoignant de la permanence de l'habitat correspondant et, dans bien des cas, de la stabilité du peuplement. Cette continuité cimétériale est cependant difficile à établir la plupart du temps dans la mesure où, comme dans les villes, la pratique de l'« inhumation habillée » (qui implique dans les tombes la présence d'accessoires vestimentaires et d'objets usuels), encore bien marquée au IV^e siècle, manifeste un très net recul au siècle suivant (ce phénomène étant vraisemblablement à mettre au compte d'un processus culturel largement amorcé et sans lien apparent avec la christianisation). Elle est ainsi principalement étayée par le fait que maintes sépultures romaines tardives ont été respectées par les inhumations postérieures, preuve qu'elles étaient toujours matérialisées en surface, et parfois même incluses dans des alignements de tombes mérovingiennes (comme à Lavoye et Dieue-sur-Meuse, dans la Meuse, ou Nouvion-en-Ponthieu, dans la Somme). Si de telles coïncidences entre cimetières romains tardifs et mérovingiens sont relativement rares, dans l'état actuel de nos connaissances archéologiques, elles peuvent en fait être sous-estimées dans la mesure où les observations reposent essentiellement sur des fouilles fragmentaires. Il est ainsi instructif que les archéologues du siècle dernier, qui multiplièrent les découvertes, aient souvent parlé de cimetières « mixtes » ou « gallo-francs », constatant la conjonction fréquente d'inhumations romaines tardives et mérovingiennes.

À côté de ces rares exemples de coïncidence topographique directe entre des cimetières ruraux de l'Antiquité tardive et ceux du haut Moyen Âge, existent d'assez nombreux

cas de juxtapositions (du moins en ce qui concerne les sépultures mérovingiennes les plus anciennes) que l'on peut interpréter de la façon suivante. L'expansion franque, de même que l'expansion burgonde ou wisigothique en Gaule, ne fut pas, comme nous l'avons vu, accompagnée d'une colonisation germanique massive, mais eut pour acteurs des minorités agissantes qui, après la conquête, se dispersèrent par petits groupes familiaux : l'exemple le plus significatif est à coup sûr celui de familles aristocratiques « belgo- » ou « gallo-franques » venues de Gaule du nord et qui, ayant participé à la conquête de Clovis et bénéficié de l'attribution de terres de l'ancien fisc impérial romain, contribuèrent à l'organisation du nouveau royaume par leur implantation dispersée en des points stratégiques (grands domaines, nœuds routiers, sites artisanaux, fortifications frontalières, etc.). Un certain nombre de fouilles permettent de penser que ces familles ne mêlèrent pas initialement leurs tombes à celles de la population indigène, mais qu'elles établirent leurs sépultures en marge des nécropoles existantes. Ces inhumations précoces constituèrent par la suite le noyau de cimetières plus ou moins vastes. Ceux-ci provoquèrent l'abandon progressif des nécropoles préexistantes, l'imitation des coutumes funéraires des nouveaux maîtres (au même titre que celle de leurs modes vestimentaires, bien attestée par l'archéologie) ayant autant joué que les mariages mixtes qui rapprochèrent bientôt la population d'accueil gallo-romaine et les minorités franques (les cimetières de Krefeld-Gellep, sur le Rhin inférieur, Frénouville, dans le Calvados, ou Mézières, dans les Ardennes, illustrent bien ce processus).

D'autres cimetières ruraux de l'époque mérovingienne – cela semble être le cas le plus fréquent entre Loire et Rhin – ne paraissent pas avoir succédé à des champs de sépultures antérieurs et doivent être considérés comme des créations nouvelles. Leurs plus anciennes inhumations sont le plus souvent postérieures au règne de Clovis et correspondent donc à une époque où il n'est plus guère possible de distinguer culturellement (sinon par la « personnalité des lois ») la population de souche gallo-romaine de celle d'ascendance franque : les habitants de la moitié nord de la Gaule se recon-

naissent tous alors comme *franci*, et l'on ne peut plus les distinguer archéologiquement par le biais des modes vestimentaires et des rites de la mort. Il est possible que ces cimetières sans antécédents apparents aient correspondu à de nouveaux habitats de l'époque mérovingienne, qu'il s'agisse de la réoccupation de terroirs plus ou moins désertés après les cruelles invasions du III^e siècle ou de la conquête de nouveaux terroirs. On peut aussi considérer que nombre de ces villages, attestés dès l'époque mérovingienne par ces nécropoles, préexistaient en fait. On remarque en effet qu'ils ne coïncident que très rarement avec les villas rustiques gallo-romaines, dont ils sont pourtant rarement éloignés : il est donc possible qu'ils aient eu dès le cours de l'Antiquité un rôle complémentaire en marge des grands domaines, comme habitats de la population indigène non servile, et qu'ils aient survécu à la ruine des villas en s'avérant mieux adaptés à l'économie agraire qui sera celle du début du haut Moyen Âge. On objectera peut-être qu'à une continuité de ces villages aurait dû correspondre celle des sépultures : il est pourtant possible d'admettre que l'évolution des modes funéraires entre le Bas-Empire et l'époque mérovingienne ait été dans certains cas à l'origine du déplacement des lieux de sépulture, ou que l'habitat lui-même ait connu de légers déplacements, provoquant ceux des cimetières correspondants.

Ces cimetières sont caractérisés par une orientation prédominante des tombes qui peut varier d'un site à l'autre et a été souvent imposée, quand c'est le cas, par le sens de la pente sur laquelle ils sont établis, favorisant ainsi par juxtaposition l'alignement des sépultures en rangées plus ou moins régulières. Si les yeux des défunts font souvent face à l'est, on ne saurait pour autant y voir à l'origine une coutume chrétienne, cet usage se rencontrant dès le Bas-Empire en milieu encore indiscutablement païen. Il apparaît tout d'abord – et c'est une évidence – que les cimetières mérovingiens sont proches de l'habitat auquel ils correspondent et que la pente la plus proche, quand il y avait un relief, a été choisie comme site, sans doute pour que les vivants puissent aisément veiller sur leurs défunts. Certains pôles d'attraction ont pu également jouer ici et là, comme les ruines de villas romaines ou des

monuments mégalithiques. Le premier cas a souvent été considéré comme une preuve de discontinuité topographique et historique de l'habitat, alors qu'il faut y voir au contraire la permanence d'occupation de ces sites antiques : certaines de ces « ruines » ont ainsi correspondu à des parties d'édifices conservées en élévation, voire restaurées, qui ont alors reçu une vocation cultuelle et funéraire, comme dans la villa de Séviac (Gers). Quant à la coïncidence de dolmens avec des cimetières du haut Moyen Âge, à vrai dire assez rare (par exemple à Sublaines, en Indre-et-Loire), elle a pu être déterminée par la tradition funéraire fort lointaine du lieu aussi bien que par la proximité de l'habitat. On a aussi noté le voisinage fréquent de sources, bien naturel à vrai dire quand il s'agit de nécropoles de hauteur : nombre de ces « fontaines », de même que les sites de bien des nécropoles mérovingiennes, conservent aujourd'hui encore des toponymes sanctifiés, preuve d'une récupération chrétienne ultérieure, sans qu'on puisse établir pour autant une relation cultuelle déterminante entre ces sources et les nécropoles correspondantes.

Églises et cimetières dans les campagnes durant le haut Moyen Âge

L'étude combinée des sources historiques et archéologiques, menée à l'échelon des anciens finages paroissiaux (c'est-à-dire à peu de choses près les limites des communes actuelles), permet de mettre en évidence plusieurs schémas types d'évolution des nécropoles rurales au cours du haut Moyen Âge.

Le cas le plus commun fut l'abandon des cimetières mérovingiens qui, comme dans les villes, étaient toujours situés à la périphérie des habitats : celui-ci semble en général s'être produit au cours du vici^e siècle et eut pour cause la fondation dans les villages correspondants d'églises paroissiales qui drainèrent plus ou moins rapidement les inhumations. Cette translation ne fut certainement pas brutale et quelques exemples privilégiés, en Basse-Normandie notamment, montrent que les tombes les plus récentes des cimetières périphé-

riques présentent les mêmes caractères que les premières tombes établies autour de ces églises, preuve évidente d'inhumations concomitantes pour un temps dans les deux champs de sépultures.

Si un développement plus précoce qu'on l'avait pensé des réseaux paroissiaux dans les diocèses (qui ne comportaient au début de l'époque mérovingienne que quelques églises succursales de la cathédrale) explique cette évolution de la topographie funéraire rurale, on ne saurait pour autant en déduire que les cimetières périphériques aient été le fait de populations « païennes ». D'une part, le processus de christianisation des campagnes, déjà largement amorcé au ^{viii} siècle, n'impliquait pas encore une relation nécessaire avec une église (comme l'attestent de bons exemples dans les Alpes françaises du nord). D'autre part, les pratiques funéraires observées dans ces cimetières (en particulier l'« inhumation habillée » et complétée par des dépôts funéraires, tels des objets usuels et des vases), ne diffèrent pas de celles qu'on rencontre à la même époque dans les églises des villes et des bourgs, où elles furent indiscutablement le fait d'une population chrétienne. Il est donc important de rappeler que si l'Église s'éleva à l'époque mérovingienne contre les pratiques magiques et superstitieuses, elle ne dénonça pas des usages funéraires qui, reflétant des traditions familiales et sociales, n'avaient plus alors d'implication religieuse (ce qui est en particulier valable pour la coutume de l'« inhumation habillée »).

Les cimetières ruraux de la fin de l'époque mérovingienne offrant une physionomie tout à fait comparable à celle des cimetières suburbains, on ne peut manquer de s'interroger sur les causes de cette uniformisation des coutumes funéraires. Nous avons vu qu'à partir de l'époque mérovingienne les cimetières suburbains sont devenus indissociables des églises dans lesquelles et autour desquelles s'accumulent les tombes. Nombre d'entre elles sont en sarcophages et ne renferment qu'épisodiquement un mobilier funéraire car la pratique de l'« inhumation habillée » est faible. L'individualité de la tombe est enfin de moins en moins bien respectée, notamment en raison de la multiplication des réinhumations. Ce modèle funéraire suburbain, lié aux usages chrétiens

même s'il n'en fut pas la conséquence directe (nous avons vu que les premières communautés chrétiennes avaient adopté les coutumes funéraires de leur temps, donc à l'origine celles de la population païenne), gagna le monde rural grâce à un certain nombre de « relais », bourgades à vocation administrative (chefs-lieux de *pagi*, qui étaient les subdivisions du diocèse) ou hauts lieux de la christianisation rurale (par le biais d'ermites, de missionnaires ou de communautés religieuses).

Ces localités virent l'implantation d'églises dès le début de la période mérovingienne, et donc la formation de nécropoles *ad sanctos* où l'on retrouve ces caractères funéraires suburbains parce que, considérés alors à juste titre comme chrétiens, ils servirent tout naturellement de modèles (de bons exemples sont notamment fournis par les sites d'Isle-Aumont, dans l'Aube, Quarré-les-Tombes, dans l'Yonne, et Civaux, dans la Vienne). Il est d'ailleurs vraisemblable que les nécropoles associées à ces quelques hauts lieux de la christianisation, trop importantes pour avoir été l'exclusivité d'une population villageoise, attirèrent naturellement les inhumations chrétiennes des régions avoisinantes, du moins jusqu'à la mise en place du réseau paroissial et de ses cimetières. Ce sont sans doute ces « nécropoles-relais » qui contribuèrent à répandre peu à peu dans les campagnes les modes funéraires « chrétiens » : elles y apparurent d'autant plus tardivement que la christianisation fut lente. C'est ainsi que la multiplication des inhumations en sarcophages ou en coffrages de pierres ainsi que la raréfaction et la disparition du mobilier funéraire, quand cette coutume existait, permettent une certaine mesure de la progression du christianisme dans les campagnes de la Gaule dans le cours du haut Moyen Âge. Le fait que nombre de cimetières d'entre Loire et Pyrénées offrent cette physionomie dès le début de l'époque mérovingienne témoigne de la christianisation plus précoce de ces régions demeurées fortement romanisées, ce que confirme leur coïncidence beaucoup plus fréquente avec des églises paroissiales.

Pour nuancer ce premier schéma d'évolution de la topographie funéraire rurale à l'époque mérovingienne, deux

éventualités doivent encore être envisagées. En l'absence de fouilles systématiques, on ne peut tout d'abord rejeter, comme les recherches récentes le révèlent de plus en plus, l'existence toujours possible de modestes édifices funéraires de bois ou de pierre qui, édifiés dans les cimetières, matérialisèrent les progrès de la christianisation avant d'être abandonnés lors de l'établissement de nouveaux cimetières autour des églises paroissiales nouvellement élevées dans les villages (comme à Hordain, dans le Nord, Chassey-les-Montbozon, en Haute-Saône, Briord, dans l'Ain, Tavers, dans le Loiret, ou Saint-Julien-en-Genevois, en Haute-Savoie). On a constaté d'autre part, pour les régions où les dépôts de mobilier funéraire furent largement pratiqués, que les tombes « aristocratiques » (identifiables par des objets spécifiques tels des épées et des éperons pour les hommes ou de riches bijoux pour les femmes) faisaient le plus souvent défaut dans les cimetières ruraux au-delà du vi^e siècle. Il semble donc qu'une bonne part de l'aristocratie rurale déserta dès cette époque ce type de nécropole, édifiant à sa périphérie ou à proximité de l'habitat des chapelles funéraires qui furent à l'origine d'églises paroissiales et au profit desquelles se fit le transfert postérieur des nécropoles extérieures aux habitats (ainsi à Perrusson, en Indre-et-Loire, ou Viuz-Faverges, en Haute-Savoie).

D'autres cimetières, moins nombreux, ne connurent pas de transfert à la fin de l'époque mérovingienne ou au début de l'époque carolingienne, mais subsistèrent longtemps, parfois même jusqu'à nos jours, au même emplacement, fixés par une église paroissiale qui ne fut pas édifiée au cœur même de l'habitat. Autant qu'on en puisse juger par l'analyse archéologique, cette situation particulière semble avoir été le plus souvent la conséquence logique de l'édification par l'aristocratie locale d'une chapelle funéraire privée, transformée par la suite en église paroissiale (mais on connaît des cas, comme à Hordain, dans le Nord, où de telles chapelles funéraires ne fixèrent pas pour autant le cimetière). De nos jours, la présence d'une église paroissiale à l'écart d'un village (on en trouve des exemples un peu partout), qu'elle coïncide ou non avec le cimetière communal actuel (déplacé dans bien des

cas au cours du siècle dernier), atteste ainsi presque toujours l'existence d'un cimetière mérovingien dont la situation particulière ne permet évidemment que rarement la fouille (du fait de la désaffectation récente de ces cimetières).

Dans bien des cas cependant, il semble que des raisons de commodité ou de sécurité motivèrent au cours du Moyen Âge ou de l'époque moderne le transfert de l'église paroissiale excentrique dans le village lui-même, sans que le cimetière ait nécessairement suivi. Dans ce cas, l'ancienne église paroissiale a pu alors subsister plus ou moins durablement comme chapelle cimetériale et ancrer, parfois jusqu'à nos jours (les exemples ne manquent pas dans nos campagnes, comme à Marville, dans la Meuse), des cimetières demeurés extérieurs aux villages et à leurs églises paroissiales : à Saint-Martin-de-Boscherville (Seine-Maritime), ainsi, ce n'est qu'au III^e siècle que le cimetière, établi depuis la fin du VI^e siècle dans et autour de la *cella* restaurée d'un petit temple gallo-romain, fut transféré autour de l'église paroissiale Saint-Martin, située dans le village (la chapelle funéraire devant donner naissance à une collégiale qui fut détruite au début du XII^e siècle, lors de la construction de l'actuelle abbatale Saint-Georges). Mais l'isolement topographique d'une église paroissiale peut parfois également s'expliquer par un déplacement de l'habitat postérieur au haut Moyen Âge, comme à Landen (Belgique).

On conçoit donc aisément que ces différents schémas d'évolution de la topographie funéraire rurale durant le haut Moyen Âge, qui correspondent aux modalités de la christianisation des campagnes, ne puissent être appliqués que sur la base d'études historiques et archéologiques aussi poussées que possible des finages paroissiaux.

Le fait que le paysage urbain et rural des régions d'entre Rhin et Pyrénées soit aujourd'hui encore largement marqué par des églises et même des cimetières dont les origines remontent à l'Antiquité tardive ou à l'époque mérovingienne témoigne à l'évidence du poids culturel qui fut celui de ces siècles lointains.

Les IV^e-VIII^e siècles virent ainsi en Gaule la prédominance de cimetières « extensifs », étroitement liés, comme nous l'avons vu, au souci d'individualiser durablement les tombes afin d'assurer la pérennité matérielle des corps. Apparue à la veille de la « paix de l'Église », dans un monde encore païen qui désormais préférait l'inhumation de ses morts à leur incinération, ce type de cimetière, pas plus que les usages funéraires qu'on y pratiquait, ne disparut dans les villes quand le christianisme s'imposa. En effet, l'Église ne chercha pas à innover en matière funéraire car ces coutumes, d'ordre essentiellement familial et privé, n'avaient plus guère alors de résonance religieuse. Ainsi, elle ne modifia l'ordonnance de ces nécropoles que par l'implantation de basiliques funéraires dont les premières furent établies sur les tombes des martyrs ou saints locaux et attirèrent aussitôt les inhumations *ad sanctos*.

Ces champs de sépultures conservèrent leur physionomie « antique » tout au long de l'époque mérovingienne, tandis que leurs caractères, désormais considérés comme chrétiens, servaient de modèle funéraire pour quelques hauts lieux religieux des campagnes, avant d'être adoptés pour les mêmes raisons par la plupart des cimetières ruraux à la fin de la période mérovingienne. C'est au cours du VIII^e siècle – sans que le changement dynastique de 751, où les Carolingiens se substituèrent aux Mérovingiens, ait eu une quelconque influence – que les cimetières de type extensif disparurent. Dans les villes, on assista ainsi à la désaffectation de la périphérie des nécropoles et au regroupement des tombes autour des églises. Le même phénomène se produisit également dans les campagnes, que les cimetières aient été transférés ou soient demeurés au même emplacement, les uns et les autres devenant pour la plupart indissociables, à leur tour, d'églises paroissiales ou cimetériales : l'un des traits les plus caractéristiques de la topographie urbaine et rurale du Moyen Âge était né.

Cette évolution marquante de la topographie funéraire urbaine et rurale s'accompagna d'un changement radical des modes d'inhumation. Désormais accumulées sans ordre rigoureux autour des lieux de culte (caractère apparu avec les

inhumations urbaines *ad sanctos*), les tombes n'étaient plus aussi soigneusement individualisées qu'auparavant, les sarcophages et les tombes construites s'effaçant au profit de simples fosses qui étaient rapidement perturbées, voire détruites par les suivantes.

On ne peut évidemment manquer de s'interroger, pour conclure, sur la signification de ce tournant décisif des usages funéraires, incontestablement lié, sinon à un accomplissement total de la christianisation, du moins à une large progression de l'imprégnation chrétienne, encore que l'Église n'ait guère été normative jusqu' alors en ce qui concerne les rites de la mort (malgré l'existence d'une liturgie des morts qui est parvenue jusqu'à nous). Il est en particulier vraisemblable qu'avec une meilleure prise de conscience de la Résurrection des morts, du Jugement dernier et de la Vie éternelle, la lointaine coutume de la préservation matérielle des corps ne se soit plus imposée. Elle était de toute manière devenue impossible dans la plupart des cas, la place étant limitée dans l'enceinte consacrée des cimetières, désormais cernés par les maisons : « apprivoisés » par l'Église, les morts ne faisaient plus peur aux vivants !

Orientation bibliographique

Ouvrages généraux

- AIUÈS (Philippe), *L'Homme devant la mort*, Paris, Seuil, 1977.
- AIUÈS (Philippe), *Images de l'homme devant la mort*, Paris, Seuil, 1983.
- COLARDELLE (Michel), *Sépultures et traditions funéraires du V^e au VIII^e siècle dans les Alpes françaises du nord*, Grenoble, 1983.
- DIERKENS (Alain), « Cimetières mérovingiens et histoire du haut Moyen Âge. Chronologie, société, religion », dans *Acta historica Bruxellensia, II Histoire et méthode*, Bruxelles, 1981, p. 15-70.

JAMES (Edward), *The Merovingian Archaeology of south-west Gaul*, Oxford, British Archaeological Reports, 1977, SS. 25, 2 vol.

LEBECQ (Stéphane), *Les Origines franques V^e-IX^e siècles*, Paris, Seuil, 1990 (*Nouvelle Histoire de la France médiévale*).

MARROU (Henri-Irénée), *Décadence romaine ou Antiquité tardive ?*, Paris, Seuil, 1977.

PÉKIN (Patrick) et FEFIER (Laure-Charlotte), *Les Francs*, Paris, Armand Colin, 1987, 2 vol. (I.I : *À la conquête de la Gaule* ; I.II : *À l'origine de la France*).

PÉRIN (Patrick), « Des nécropoles romaines tardives aux nécropoles du haut Moyen Âge. Remarques sur la topographie funéraire en Gaule mérovingienne et à sa périphérie », dans *Cahiers archéologiques*, t. 35, Picard, 1987 (N.B. On trouvera dans cette étude la plupart des références bibliographiques concernant les sites mentionnés dans le présent article qui reprend, développe et actualise celui de 1987).

PÉRIN (Patrick), « Le Haut Moyen Âge », dans *Grand Atlas de l'Archéologie*, Paris, Encyclopaedia Universalis, 1985, p. 98-113.

SICARD (Damien), *La Liturgie de la mort dans l'église latine des origines à l'époque carolingienne*, Aschendorff, Münster Westfalen, 1978 (publication de l'abbaye de Maria Laach).

YOUNG (Bailey), « Paganisme, christianisation et rites funéraires mérovingiens », dans *Archéologie médiévale*, 1977, t. VII, p. 5-81.

Naissance des arts chrétiens, Paris, 1991 (*Atlas archéologique de la France, Atlas des monuments paléochrétiens de la France*, t. I).

Présentation synthétique de deux nécropoles mérovingiennes

MANFREDI (Sophie), PASSARD (Françoise) et URLACHER (Jean-Pierre), *Les Derniers Barbares. Au cœur du massif du Jura, la Nécropole mérovingienne de la Grande-Oye à Doubs*, Besançon, Cêtre, 1992.

PILET (Christian), *À Ciel ouvert. Treize siècles de vie (VI^e s. av. J.-C.-VII^e s. ap. J.-C.)*. *La Nécropole de Saint-Martin de Fontenay (Calvados)*, Paris, Plon, 1987.

Catalogues d'expositions

Des Burgondes à Bayard. Mille ans de Moyen-Âge. Recherches archéologiques et historiques, cat. de l'exposition itinérante du Centre d'Archéologie historique des Musées de Grenoble et de l'Isère, Grenoble, 1981.

Childéric-Clovis. 1500^e anniversaire (482-1982), cat. de l'exposition du Musée d'Histoire et d'Archéologie de Tournai, Tournai, 1982.

Childéric-Clovis, rois des Francs. De Tournai à Paris, naissance d'une nation, cat. de l'exposition du Centre culturel Wallonie-Bruxelles (Paris), Tournai, 1983 (variante du cat. de l'exposition de Tournai).

Le Nord de la France de Théodose à Charles Martel. Trésors des musées du Nord de la France, cat. de l'exposition itinérante des Musées du Nord-Pas-de-Calais, Lille, 1983.

La Neustrie. Les Pays au nord de la Loire de Dagobert à Charles le Chauve, cat. de l'exposition du Musée des Antiquités de la Seine-Maritime, Rouen, Musées départementaux, 1985.

La Picardie, berceau de la France. Clovis et les derniers Romains. 1500^e anniversaire de la bataille de Soissons (486-1986), cat. de l'exposition itinérante des Musées de Picardie, Amiens, 1986.

Premiers Temps chrétiens en Gaule méridionale. Antiquité tardive et haut Moyen Âge (iir-viir siècles), cat. de l'exposition itinérante du Musée de la civilisation gallo-romaine, à Lyon, Châtillon-sur-Chalaronne, 1986.

Bourgogne médiévale. La Mémoire du sol. Vingt ans de recherches archéologiques, cat. de l'exposition itinérante des Musées de Bourgogne, Mâcon, 1987, p. 49 et s.

Lorraine mérovingienne V^e-VIII^e siècles, cat. de l'exposition de la Direction des Antiquités historiques de Lorraine, à Saint-Pierre-aux-Nonnains, Metz, 1988.

Romains et barbares entre Loire et Gironde IV^e-X^e siècles,
cat. de l'exposition du Musée Sainte-Croix, Poitiers, 1989.

Les Barbares et la mer. Les Migrations des peuples du nord-ouest de l'Europe du V^e au X^e siècle, cat. de l'exposition du Musée de Normandie, Caen, 1992.

L'Île-de-France de Clovis à Hugues Capet, cat. de l'exposition du Musée archéologique du Val-d'Oise, Guiry-en-Vexin, 1993.

Olivier CHALINE

Dehors les morts ! Les mutations de la sépulture dans la France du XVIII^e siècle

Communio

**a besoin de votre soutien.
Faites des abonnés.**

Au cours du XVIII^e siècle, le mode de sépulture est affecté en France d'une double rupture : les morts sont chassés des églises vers les cimetières qui sont à leur tour évincés du milieu des vivants. Dehors les morts ! proclamé avec un bel ensemble évêques, médecins, philosophes et administrateurs. Ce surprenant concert d'esprits éclairés pour une fois unanimes accompagne ce que Philippe Ariès appela en son temps l'« exil des morts »¹. En quelques décennies, les défunts passent du repos près de l'autel ou du moins le long des murs de l'église, à l'éviction vers des dépotoirs extra-urbains prévus à leur seule intention. L'interprétation ordinairement proposée de cet impressionnant basculement fait la part belle à la perte du sens chrétien de la mort, au triomphe des Lumières administratives et désacralisatrices. L'« exil des morts » semble confirmer ce que laisse supposer le déclin des clauses religieuses dans les testaments, le progrès de la « déchristianisation ». Une telle explication a pour elle le mérite de la clarté et d'une apparente cohérence. Incomplète, elle ne rend pourtant pas compte de bien des ambiguïtés et de mutations fort antérieures au temps des Lumières. Elle reste silencieuse sur le rôle essentiel de l'Eglise dans cette évolution.

1. Ph. ARIÈS, *L'Homme devant la mort*, Paris, Seuil, 1977, p. 488. Voir aussi l'article très complet de D. LIGOU, « L'Évolution des cimetières », *Archives des sciences sociales des religions*, t. 39, 1975, p. 61-77.

Patrick Périn (né en 1942 et père de quatre enfants), après des études d'histoire et d'archéologie en Sorbonne (thèse soutenue en 1970), a enseigné cinq années durant l'histoire, la géographie et l'économie à l'Institution diocésaine Saint-Rémi, à Charleville-Mézières (Ardennes). Nommé en 1971 conservateur du département archéologique du Musée Carnavalet, à Paris, il est depuis 1984 conservateur-directeur des Musées départementaux de la Seine-Maritime. Il anime à l'université de Paris I un séminaire de maîtrise et de D.E.A. sur *l'Histoire de l'art et l'archéologie du haut Moyen Âge occidental*.

Du Moyen Âge aux Lumières, les morts parmi les vivants

Au cours de la période médiévale, les églises, tant paroissiales que conventuelles, accueillirent des morts de plus en plus nombreux à jouir de ce qui ne fut, au départ, que le privilège d'une étroite minorité. Pourtant, aux XVII^e et XVIII^e siècles, l'église ne se substitua jamais complètement au cimetière, souvent attenant, qui, en Provence, recevait la majorité des défunts, tandis que le sol de l'église accueillait en priorité les notables¹. L'élection de sépulture se faisait dans les testaments dont les auteurs précisaient dans quelle église ils voulaient reposer, si c'était hors de leur paroisse, ou dans une chapelle spéciale (d'une confrérie, d'un hôpital ou de leur château le cas échéant), parfois auprès d'un autel lié à une dévotion qui leur était chère, et encore à côté de qui (mari, femme, parents, enfants). En Provence, comme ailleurs, on tendit à s'en remettre de plus en plus à la discrétion des héritiers². Il est difficile aujourd'hui de s'imaginer l'intérieur de ces églises nécropoles vidées de la plupart de leurs autels, de leurs statues et de leurs tombeaux par la Révolution, les guerres et les vagues d'iconoclasme liturgique. On y trouvait des emplacements réservés pour les prêtres et les seigneurs, des caveaux familiaux et des sépultures individuelles, des pierres tombales comme des monuments plus élaborés, voire de véritables chapelles. Les défunts étaient au milieu des

1. M. VOVELLE, *Piété baroque et déchristianisation en Provence au XVIII^e siècle*, Paris, Seuil, 1978, p. 100-107 et aussi *La Mort et l'Occident, de 1300 à nos jours*, Paris, Gallimard, 1983.

2. Voir l'article novateur de J.-L. LAFFONT, « Considérations critiques autour de l'exploitation de la clause de sépulture dans les testaments », J.-M. Bizière et E. Linis (éd.), *La Révolution et la mort*, Toulouse, 1991, p. 47-62. « J.-L. Laffont montre que le discours testamentaire sur la mort est commandé par des formulaires que répètent les traités de pratique notariale. Le refus des "pompes baroques" mis en évidence par M. Vovelle semble bien être l'effet d'une illusion d'optique. Le laconisme des testaments sur les honneurs funèbres sous-entend des usages qu'il est inutile de préciser, aussi bien à la fin du Moyen Âge qu'au XVIII^e siècle. Étendre au reste du royaume des remarques faites pour la Provence à partir d'une grille de lecture incomplète s'avère contestable. »

vivants, le plus près possible du sacrifice eucharistique qui contribuait à leur salut. Il ne faudrait pas pour autant considérer que les testateurs et leurs familles n'avaient que l'embaras du choix. Toutes les églises urbaines ne leur étaient pas ouvertes. Jean-Luc Laffont montre qu'à Toulouse au XVIII^e siècle, tous les couvents n'acceptaient pas les sépultures de laïcs, tâche qui devint une spécialité des mendiants (Dominicains, Franciscains, Carmes et Augustins)¹. À la campagne, le sol était loin d'être toujours dallé. Dans les paroisses rurales normandes, on creusait à deux ou trois pieds, on enterrait et on tassait ensuite². Non seulement, il était difficile d'installer des bancs, mais encore on risquait d'être incommodé par les odeurs pendant les offices.

La maîtrise du sol de l'église devint un objectif majeur pour le clergé réformateur d'après le concile de Trente (1545-1563). L'exemple toulousain étudié par Jean-Luc Laffont le montre éloquemment. Dès la première moitié du XVII^e siècle, l'autorité épiscopale cherche à contenir le désir de sépulture à l'intérieur de l'église. Elle impose la pose ou la restauration du dallage, tout en tâchant déjà de limiter les enterrements aux défunts les plus distingués. L'offensive se déploie surtout après 1650, notamment avec l'archevêque Jean-Baptiste Colbert qui, dans les dernières années du siècle, défend d'« enter- rer les laïques dans les Églises s'ils ne sont Seigneur des

1. Sa thèse en cours, *Toulouse, une capitale provinciale au siècle des Lumières*, remet en cause de nombreuses idées reçues sur les sépultures et la pratique testamentaire. Il a déjà énoncé ses vues dans le recueil qu'il a dirigé, *Visages de la mort dans l'histoire du Midi toulousain*, à paraître incessamment aux éditions Loubatières. Les remarques développées dans cet article lui doivent beaucoup. Qu'il trouve ici l'expression de mon amicale gratitude.

2. A. DUBUC, « Des cimetières paroissiaux aux cimetières communaux, la mise en place d'une réglementation », *Le Pays bas-normand*, 1981, p. 241-250. Dans les paroisses normandes avant le XVIII^e siècle, les seuls sièges pour la masse des fidèles étaient des bancelles mobiles. Lorsque les fabriques se trouvèrent privées des revenus des enterrements dans les églises, des pommiers du cimetière et de la coupe de l'herbe, il fallut trouver d'autres ressources et on installa des bancs mis périodiquement aux enchères. La nécessité financière rejoignit le souci croissant d'une disposition ordonnée des paroissiens pendant les offices.

lieux, et s'ils n'ont titre et possession immémoriales ou permission de Nous ou de nos grands vicaires ». Se trouve ainsi posée l'épineuse question des droits de sépulture. Ici, seules sont visées les « nouvelles » familles, les droits des seigneurs étant saufs. D'une affaire de dallage, on est passé à un problème de droit opposant la volonté épiscopale d'ordre et le privilège des seigneurs. Les autorités ecclésiastiques, si elles le respectent encore, ne se privent pas, par exemple à Angers à la fin du XVII^e siècle, de taxer de « vanité » et de « superstition » celui qui aspire à être enterré dans l'église¹. Entre 1719 et 1721, les prélats qui ne restent pas inactifs reçoivent le renfort des parlementaires. Il s'agit bel et bien de chasser les morts, le plus possible de morts, des églises. Le Parlement de Bretagne rend le 16 août 1719 un arrêt défendant d'inhumer dans les églises d'autres personnes que les curés et les fondateurs. Radicale, cette mesure exclut une bonne partie des clercs et l'essentiel des notables qui avaient jusqu'alors le droit à une sépulture dans l'église². En 1721, l'archevêque de Rouen et l'évêque d'Évreux interdisent d'inhumer dans la nef et réservent le chœur pour le curé et le seigneur. Si de telles décisions sont trop dures pour entrer vraiment en application, elles indiquent nettement une direction : l'expulsion des morts vers le cimetière.

Le « lieu de repos des morts au milieu des vivants » (P. Chaunu) est aussi l'objet d'une croissante vigilance épiscopale³. Le plus souvent, en ville comme à la campagne, il est attenant à l'église ou bien il l'entoure. Il constitue un espace particulier auquel les habitants sont attachés. Comme il s'agit d'une terre bénite, les protestants et les juifs, tout comme les excommuniés, n'y sont pas enterrés et ont leurs propres lieux de sépulture. Dans les villes, à côté des cimetières paroissiaux, en existent d'autres spécialisés, liés aux

1. F. LEBRUN, *Les Hommes et la mort en Anjou aux XVII^e et XVIII^e siècles*, Paris, La Haye, 1971, p. 475.

2. A. LEMAITRE, « Espace sacré et espace vital au XVII^e siècle : la régularisation des lieux d'inhumation en Bretagne », *Annales de Bretagne*, 1983-2, p. 249-260.

3. P. CHAUNU, *La Mort à Paris*, Paris, 1981, p. 128.

hospitaux ou aux couvents, destinés à accueillir pestiférés ou criminels. Encore à la fin du XVII^e siècle, les cimetières sont bien souvent loin d'être des terrains clos exclusivement voués aux sépultures. Largement ouverts, bien situés, herbeux et parfois plantés d'arbres, ils accueillent les marchands, le bétail, les amoureux, les enfants. On s'y retrouve, on y passe, on y fait sécher son linge. De temps à autre, réapparaissent, à cause d'un trou ou d'une nouvelle fosse, des os ou des crânes, car le cercueil n'est pas pour tous. En dépit des récriminations des autorités ecclésiastiques qui voudraient faire du cimetière un espace digne et spécialisé, sa clôture laisse le plus souvent à désirer, tant en Normandie qu'en Languedoc, au milieu du XVIII^e siècle, alors que le Maine semble déjà plus obéissant. Y voir un signe du désintérêt des habitants envers leurs morts serait une erreur, car c'est là, au contraire, une marque durable de la conviction répandue de l'absence de séparation infranchissable entre les vivants et les morts. En Normandie, dans le dernier tiers du siècle, les ruraux avaient pris l'habitude d'individualiser les tombes de leurs défunts. Mais, à partir des années 1750-1760, le cimetière n'est plus en mesure de remplir sa fonction funéraire. Les églises refoulent vers lui les notables petits et grands qui ne sont ni fondateurs ni seigneurs, tandis que la croissance démographique le remplit plus vite. Comme le note Alain Lemaître pour la Bretagne :

Jamais le champ qui entourait l'église n'a été prévu pour recevoir pareille quantité de cadavres. Il est exigü. Survient une épidémie et la terre doit être quotidiennement rouverte.

Remontent au jour des fragments de corps mal consumés, ce qui ne laisse pas d'inquiéter médecins et administrateurs.

Un double exil des morts : loin de l'église, loin des vivants

Au début des années 1760, le résultat des ordonnances épiscopales et des arrêts des Parlements s'avère varié et parfois limité. Les morts sont loin d'avoir été partout chassés des églises, alors que depuis au moins vingt ans, on regarde

les cimetières avec une attention soupçonneuse, tant on les tient pour de formidables réservoirs d'épidémies. Médecins et magistrats envisagent un traitement énergique et global de la question des sépultures. Le 12 mars 1763, le Parlement de Paris rend un arrêt imposant une enquête sur les cimetières de la capitale. Sans être expressément prohibées, les sépultures dans les églises sont affectées d'un tarif prohibitif les rendant inaccessibles, tandis qu'est avancée l'idée d'une fermeture des cimetières et d'une translation hors des murs de la ville avec regroupement en huit terrains spécialisés. L'arrêt ne fut pas appliqué, notamment à cause de l'opposition des familles menacées dans leurs droits, mais la solution alors envisagée ne fut pas pour autant oubliée. Toutefois, un autre arrêt, le 21 mai 1765, restreignit la sépulture dans les églises aux seuls curés et fondateurs¹. Les années 1775-1776 furent décisives. Déjà en septembre 1774 un arrêt du Parlement de Toulouse s'en prit au nom de l'hygiène aux sépultures dans les églises. L'ordonnance de l'archevêque Loménie de Brienne, le 23 mars 1775, est un texte capital qui vide les églises et écarte les morts des vivants :

Nulle personne ecclésiastique ou laïque, de quelque qualité, état ou dignité qu'elle puisse être, ne devant être enterrée dans les églises, nous défendons à tous curés, vicaires et ecclésiastiques, séculiers ou réguliers, exempts ou non exempts, de faire aucun enterrement dans lesdites églises, ou mêmes dans les chapelles publiques ou particulières, oratoires, et généralement dans tous les lieux clos et fermés, où les fidèles se réunissent pour la prière, ou pour la célébration des Saints Mystères, et ce, pour quelque cause, et sous quelque prétexte que ce puisse être.

Seront acceptés dans les cloîtres et les chapelles ouvertes des caveaux familiaux, voûtés et pavés de grandes pierres, d'une superficie de soixante-douze pieds carrés, dans lesquels la sépulture se fera obligatoirement à six pieds sous le pavage. Presque tous les fidèles seront désormais envoyés dans les cimetières dont les caractéristiques sont définies avec précision : loin des habitations, clos de murs, en hauteur

1. J. Mc MANNERS, *Death and the Enlightenment*, Oxford, 1981, p. 307.

et au vent, avec une croix au milieu et à l'usage exclusif de champ de sépulture. Le 10 mars 1776, le pouvoir royal légiféra pour l'ensemble de la France sur cette question par une déclaration moins radicale que le texte toulousain. Archevêques, évêques, curés, patrons des églises, hauts justiciers et fondateurs gardent le droit de se faire enterrer dans les lieux de culte, pourvu que ce soit dans

des caveaux pavés de grandes pierres, tant au fond qu'à la superficie ; lesdits caveaux auront au moins soixante-douze pieds carrés en dedans d'œuvre ; et l'inhumation ne pourra y être faite qu'à six pieds en terre au-dessous du sol intérieur...

Pour les sépultures dans les cloîtres, les dispositions toulousaines sont reprises. Quant aux cimetières,

ceux qui se trouveront insuffisants pour contenir les corps des fidèles seront agrandis ; et ceux qui, placés dans l'enceinte des habitations, pourraient nuire à la salubrité de l'air, seront portés, autant que les circonstances le permettront hors de ladite enceinte, en vertu des ordonnances des archevêques et évêques diocésains¹.

La nouvelle législation royale rompt dans bien des cas la vieille association de l'église et du cimetière². Lorsque le déplacement de ce dernier est décidé, en ville plutôt qu'à la campagne, cinq années portées ensuite à dix doivent s'écouler sans sépultures avant qu'on ne procède à la visite du terrain. Puis le curé et les marguilliers demandent à l'évêque la permission d'exhumer les restes. L'opération, nécessaire, apparaît parfois risquée, et on prend ses précautions pour ne pas choquer les populations ni provoquer d'exhalaisons redoutées. Le terrain ainsi libéré devient la proie des affairistes lorsqu'il est au cœur d'une ville. L'« exil des morts » tout comme celui d'établissements hospitaliers jugés aussi indésirables est une aubaine pour les spéculations immobilières.

1. Sur cette question, l'étude fondamentale est celle de Mme J. THIBAUTPAYEN, *Les Morts, l'Église et l'État dans le ressort du Parlement de Paris aux XVII^e et XVIII^e siècles*, Paris, 1977.

2. L'exemple le plus célèbre est celui du cimetière des Innocents, voir M. Foisil, « Les attitudes devant la mort au XVIII^e siècle : sépultures et suppressions de sépultures dans le cimetière parisien des saints-Innocents », *Revue historique*, 1974, n° 510, p. 303-330.

Mais avant d'en arriver à ce stade, il a fallu trouver un nouvel emplacement loin des habitations.

Des exemples tirés du ressort du Parlement de Rouen permettent de comprendre quel est le type de cimetière désormais en faveur. Le choix d'un terrain se fait en tenant compte de la superficie disponible rapportée à la vitesse de consommation des corps et au nombre de sépultures annuelles. Le cimetière doit désormais être clos de bons murs afin que les bêtes ne le prennent plus pour pâturage. Ainsi, à Caen, les étudiants en médecine n'iront plus s'y fournir en cadavres. Il doit aussi être bien ordonné, plat et découvert. Ifs et pommiers à cidre sont désormais proscrits, afin de permettre une meilleure circulation de l'air et de diluer les miasmes. Le désordre des tombes n'aura plus cours. Le procureur général de Belbeuf écrit à un de ses substituts :

Dorénavant, on enterrera les morts sur une ligne en laissant deux pieds de fosse à fosse ; à ce moyen les cimetières seront remplis avec ordre et avec égalité et on ne reviendra sur les anciennes qu'après un nombre suffisant d'années pour la consommation totale.

L'uniformisation semble prévaloir, alignant les morts comme des soldats. Elle se heurte à des oppositions. Dans les villages du pays de Bray, on veut pouvoir être enterré à côté de ses parents et on s'attache à placer de petites croix sur les tombes. L'ordre rationnel et l'anonymat ne sourient guère aux familles, surtout à celles qui n'ont plus droit à l'intérieur de l'église.

Deux questions ne manquent pas de se poser : l'égalité est-elle acceptée ? Ce cimetière est-il encore chrétien ? L'absence prévue de toute visibilité des hiérarchies sociales provoque bien des récriminations, même si la déclaration de 1776 est très en-deçà de certains projets parlementaires des années 1760. Le cimetière obligatoire provoque le repli sur les seigneuries rurales des familles nobles qui se faisaient jusqu'alors ensevelir dans leur paroisse urbaine ou dans une église conventuelle. La rigueur relative de la loi ne dérange pas seulement les élites et, dans certaines paroisses normandes, les curés font des distinctions pour l'emplacement des fosses au profit des notables du village. Proscrivant les

épitaphes sur les tombes, le procureur général est bien obligé de les tolérer sur les murs. La mise en œuvre par ses soins de la nouvelle politique en matière de sépultures va dans un sens beaucoup plus chrétien que ce qui avait été envisagé dans la décennie précédente. Si les monuments sont interdits, il reste cependant une croix au milieu d'un cimetière qui ne cesse pas d'être terre bénite par l'évêque ou son grand vicaire ¹.

L'éloignement du cimetière a des conséquences sur le déroulement des funérailles. Dans bien des localités, le clergé s'opposa à la déclaration royale de 1776, non pour des raisons religieuses, mais à cause de l'allongement du parcours vers des cimetières moins facilement accessibles aux bedeaux lorsqu'il pleut, vente ou gèle. Il n'est plus guère concevable de porter les morts sur les épaules et désormais sont prévus, aussi bien à Lille qu'à Rouen, des chars funèbres pour convoier les morts. Magistrats et administrateurs royaux prirent le clergé au mot et retirèrent aux paroisses l'organisation des funérailles. À Lille en 1779 puis à Cambrai en 1786, des émeutes éclatèrent contre les corbillards à l'occasion d'enterrements de gens du peuple. Jusqu'à présent, seuls les criminels et les suppliciés étaient ainsi emmenés à la voierie, tandis que la proximité des vivants et des morts, la confraternité, la charité et la religion voulaient que l'on portât les défunts jusqu'au lieu de leur repos ². L'éloignement du cimetière et l'apparition des chars funèbres, véritables carrosses pour les plus opulents, permettent de réintroduire les distinctions sociales momentanément bannies du cimetière. À Rouen, en 1782, un entrepreneur des pompes funèbres propose un enterrement gratuit pour les pauvres et pour les autres avec un luxe croissant selon la

1. Exemples tirés d'O. CHALINE, *L'Aristocratie parlementaire normande au XVIII^e siècle : un système de représentations*. Godart de Belbeuf ou le parfait magistrat, thèse, Paris, 1992. On saisira les hésitations qui s'emparèrent de certains artisans de la réforme des sépultures, quand on saura que le procureur général, sensible aux droits de la noblesse, se fit enterrer en 1811 sur le parvis même de son église paroissiale.

2. A. LOTTIN, « Les Morts chassés de la cité, "Lumières et préjugés" : les "émeutes" à Lille (1779) et à Cambrai (1786) lors du transfert des cimetières », *Revue du Nord*, t. LX, 1978, p. 73-117.

somme qu'on voudra verser pour avoir, selon l'exemple des funérailles des Grands, drap noir avec larmes en argent (vrai ou faux), velours de soie noire avec glands et lanternes funéraires. En même temps, c'est une désacralisation de l'espace urbain qui s'opère. La création de cimetières hors des murs impose des regroupements pas toujours appréciés entre des paroisses qui doivent dorénavant enterrer ensemble leurs morts. Parfois l'occasion est trop belle pour ne pas supprimer quelques paroisses jugées trop petites. À Rouen, un croquis conservé dans les dossiers du procureur général montre la ville figurée par un rond divisé en quatre parties semblables selon quatre axes de circulation qui sont autant de canaux d'évacuation de l'organisme urbain qui consomme des vivants et refoule des morts. Paroisses et quartiers ont disparu dans cette ville présentée comme un espace uniforme et abstrait. La question de la sépulture apparaît ainsi comme un des succès les plus indiscutables des Lumières.

La décence, le droit et l'hygiène, ou le triomphe des évêques

Il faut maintenant examiner de plus près les raisons de ce double exil des morts qui les a écartés, d'abord des autels, puis des vivants. Médecins et philosophes semblent avoir à partir des années 1740 un rôle considérable. C'est en 1737 que le Parlement de Paris réclama une enquête médicale sur les cimetières. Les années suivantes virent cette préoccupation s'imposer. Voltaire s'en mêla pour vanter les usages funéraires des Grecs et des Romains, soucieux de tenir les morts à distance des vivants. L'Antiquité classique venait à point pour permettre de critiquer les désastreux usages de l'« Infâme » et les superstitions encouragées par le clergé, déplorables tant pour la santé des corps que pour l'avancement des esprits.

En 1745, date des *Lettres sur la sépulture dans les églises* du chanoine normand Porée, l'argumentation hygiéniste est en place : on est contraint de respirer, à cause des cadavres, un air infect dans les églises. C'est prendre des risques considérables, alors qu'il faudrait veiller à la santé et à la propreté. Que se

passerait-il si les honnêtes gens abandonnaient les églises à cause des miasmes qu'on y respire ? Déjà l'année précédente, le doyen de la Faculté de médecine de Montpellier, Hagenot, avait insisté sur les exhalaisons de miasmes putrides à la suite de plusieurs décès survenus à cause d'un enterrement. Les sépultures dans les églises et les cimetières proches des habitations apparaissent dès lors comme de constantes menaces pour les vivants. Les odeurs signalent la présence des miasmes putrides qui corrompent l'air. La question de la sépulture se trouve ainsi au cœur de la réflexion scientifique et médicale sur la composition de l'air. Selon les auteurs, c'est un bouillon de culture qui tient en suspension les substances provenant des cadavres ou bien un mélange unissant des gaz irrespirables tuant sur-le-champ (*sic*) à des vapeurs nauséabondes. Le médecin Vicq d'Azyr tente de décomposer chimiquement les gaz sortant des tombeaux¹. Les cimetières des hôpitaux sont logiquement les plus redoutables de tous et il apparaît indispensable d'attendre la totale consommation des corps pour rouvrir des tombeaux durablement susceptibles de renvoyer la peste ou la petite vérole chez les vivants.

Ainsi se trouve fixée une argumentation largement reprise par tous les acteurs de l'« exil des morts ». Elle tend à rompre l'attachement pour les tombes des ancêtres, à opposer la raison aux « superstitions » et présente l'avantage non négligeable de permettre une attaque en règle des traditions chrétiennes. C'est bien ainsi que l'entend le baron d'Holbach dans la *Théologie portative* qu'il fait paraître en 1768 sous le pseudonyme de l'abbé Bernier :

Cimetières : Terres bénites et découverts où jusqu'à la résurrection des morts, l'Église permet à ses enfans trépassés de pourrir en plein air, quand ils n'ont point assez d'argent pour acquérir le droit de pourrir dans un temple et d'infecter les vivans. Comme les riches n'entrent guère en Paradis, il est honnête de les bien loger pour leur argent en attendant le jugement².

1. A. CORBIN, *Le Miasme et la jonquille. L'odorat et l'imaginaire social aux XIX^e et XX^e siècles*, Paris, 1982, p. 68-70.

2. DHOLBACH, *La Théologie portative. Abrégé de la religion chrétienne*, Londres, 1768, p. 59.

La diffusion d'un tel discours ne doit pourtant pas faire oublier que ses propagateurs furent essentiellement les auxiliaires de l'État monarchique dont le rôle en matière de sépulture ne cessa de croître depuis le XVII^e siècle. Les parlements, cours supérieures de justice dotées de responsabilités administratives étendues, jouèrent un rôle considérable, notamment ceux de Paris et de Rennes. Peu à peu, grâce à leurs pouvoirs de police, ils s'occupèrent des inhumations et tendirent à en retirer la charge à l'Église. L'infiltration des agents du roi se fit à partir de la sépulture des réprouvés, exclus des cimetières catholiques. C'est sous le contrôle des officiers du roi que se firent, du temps de l'Édit de Nantes (1598-1685), les acquisitions de cimetières séparés pour les protestants. L'exigence de police, c'est-à-dire l'ordre public dans son sens le plus large, fut le moyen idéal permettant aux magistrats de s'emparer de la question des sépultures, tout comme dans les années 1750 de la dispensation des sacrements lors des querelles entre l'épiscopat et les jansénistes. La réglementation du lieu de sépulture devint de plus en plus une question relevant de la justice du roi, certains magistrats après 1760 allant même jusqu'à envisager de retirer au clergé et aux paroisses les inhumations. Avec la déclaration de 1776, tous les fidèles défunts se voient désormais infliger le sort jusqu'alors réservé aux suppliciés, aux hérétiques et aux non-chrétiens. Pour reprendre la formule de Jacqueline Thibaut-Payen, on est passé « des fidèles aux administrés ¹ ». Dans cette évolution, le Parlement de Paris a eu une part considérable, en sensibilisant l'opinion aux périls que faisaient courir les concentrations mortifères, en donnant l'exemple pour le reste du pays et en poussant le pouvoir royal à agir. Les magistrats ont stimulé la réflexion des médecins sur les sépultures et les risques d'épidémies. Ils ont repris et adapté l'exemple donné par les Bourbons, dépourvus de grands monuments funéraires, à la différence des Valois ou même des Habsbourg. À Saint-Denis, il n'y a plus que « des cercueils de plomb et des dalles très modestes ² ». La même modestie se retrouve chez ceux qui, dès la fin du XVII^e siècle,

1. J. THIBAUT-PAYEN, *op. cit.*, p. 431-432.

2. Ph. ARIÈS, *op. cit.*, p. 330.

choisissent le cimetière plutôt que l'église, humilité qui n'est pas en soi une preuve de jansénisme. L'exemple des cercueils de plomb dont aucune odeur ne s'échappe, est cité par des magistrats chargés d'appliquer la réforme de 1776.

La part croissante des juges du roi ne doit pourtant pas faire oublier que le premier rôle n'en fut pas moins historiquement dévolu à l'épiscopat. L'exemple toulousain déjà cité pourrait vraisemblablement être appuyé par nombre d'autres. La remise en ordre post-tridentine ne pouvait ignorer la question des sépultures. La notion de décence est au cœur des préoccupations épiscopales. Il faut que le lieu de culte soit convenable, exigence qui commande aussi bien la décoration intérieure que l'entretien du bâtiment et le maintien des fidèles. Comme l'écrit Michèle Ménard à propos des retables, « les critères les plus remarquables de l'indécence sont la pauvreté, la saleté, le délabrement ¹ ». Dans une église dont le tabernacle abrite le Saint-Sacrement, un même souci conduit à avoir des statues acceptables et un dallage ordonné. Les indécences funéraires font partie des abus à éliminer. Une fois les églises rendues décentes, le XVIII^e siècle voit l'application aux cimetières des mêmes critères. Doivent en être bannis, comme des retables, la profusion végétale, les animaux et les corps dénudés, en l'occurrence les cadavres visibles. L'endroit doit être clos pour éviter les profanations, les tombes bien rebouchées pour faciliter la circulation et notamment les processions. Du bon entretien des tabernacles à l'ordre des cimetières en passant par l'alignement des bancs, le souci de la présence réelle est la cause de bien des mutations. Il en résulte une rationalisation de l'espace et surtout une spécialisation impliquant un refus de l'ancienne imbrication du sacré et du profane : l'église n'est, sauf exceptions, plus pour les morts à qui le cimetière est désormais exclusivement destiné. La présence réelle a fini par les chasser.

C'est cette dynamique de la décence que viennent rejoindre d'abord les appétits juridictionnels des magistrats, puis les discours aëristes des médecins. Le préambule de

1. M. MÉNARD, *Une Histoire des mentalités religieuses : mille retables de*

l'ordonnance de Loménie de Brienne en 1775 montre comment confluent les différents thèmes dans la prose d'un des plus énigmatiques prélats éclairés. Il reformule en termes chrétiens les arguments des médecins et récupère l'Antiquité dont Voltaire oubliait qu'elle fut aussi pour une part chrétienne. Il a une perspective morale et un souci de discipline, il mobilise saint Jérôme pour expliquer que l'Église proscrit tout ce qui tient à l'orgueil et à la vanité. Il s'appuie aussi sur saint Jean Chrysostome pour prouver que la présence des cadavres altère la pureté de l'air et répand de mauvaises odeurs dans la ville. La patristique fait bon ménage avec les idées à la mode pour « éclairer (la) piété sans l'éteindre et confondre la folle vanité qui poursuit les morts, sans altérer le respect qui est dû à leur mémoire ». Pourtant, après 1776, cette modernité catholique toujours soucieuse de la résurrection des corps divise les évêques ; tous font preuve d'attachement à leurs prérogatives que tendent à rogner les magistrats : les uns, pleinement acquis aux idées scientifiques et aéristes, dénoncent les « superstitions », tandis que d'autres craignent de fâcheuses conséquences pour la piété, si les morts sont ainsi exilés. Mais bien souvent, les arguments avancés contre les réformes ne sont pas d'ordre religieux. Pas plus que les curés, les évêques n'osent insister sur une opposition chrétienne. Les finances des fabriques reviennent plus souvent que la piété et, s'il n'est pas question d'argent, les sentiments individuels ont plus d'écho que la doctrine. La vigueur des accusations de « superstitions » et de « préjugés » proférées par les zéloteurs de l'« exil des morts » a paralysé leurs adversaires les plus éminents.

L'exemple des mutations de la sépulture au XVIII^e siècle montre comment ont conflué, dans toute leur rigueur, modernité catholique post-tridentine, autorité croissante de l'État développée par les magistrats des parlements et discours éclairé aux arguments parfois antichrétiens. On ne peut donc attribuer sans plus de précautions les mutations de la sépulture aux Lumières philosophiques¹. Les adversaires, réduits au

silence le plus souvent, n'ont pu exprimer leur mécontentement que par une fréquente inertie et de ponctuelles émeutes. L'attachement aux tombes des proches et la défense des droits de sépulture furent la cible aussi bien des prélats que des philosophes dont la convergence ambiguë permit le double « exil des morts ». Ces derniers firent les frais de la volonté de rationalisation administrative de la société qui se manifesta aussi par l'éviction des activités jugées polluantes du cœur des villes et la lutte contre les inutiles tels que les mendiants, les moines. On est dès lors bien proche de l'envers des Lumières illustré par l'enfermement et la mise au travail des uns comme par l'exclusion des autres. Chassés et regroupés là où ils ne nuiront pas, les morts subissent le même sort que les fous décrits par Michel Foucault. Les Lumières sont pour les vivants et, plus spécialement, pour les bien-portants qui travaillent. Elles se propagent mieux dans l'air pur que dans les miasmes. Épiscopales, médicales et administratives, elles interdisent à l'Église d'être encore celle des vivants et des défunts. Tant de radicalisme, brisant l'ancienne unité de la liturgie et de la sépulture comme de l'église et du cimetière, n'était pas sans inquiéter. La soif de distinctions sociales, les vieilles solidarités des vivants et des morts et les hésitations religieuses de certains des artisans de l'« exil des morts » tempérèrent quelque peu ce que les projets purement rationnels avaient de violemment destructeur. Pourtant, ce ne fut pas avant le milieu du 'ax^e siècle que les autorités ecclésiastiques refusèrent, pour les paroisses rurales, la disjonction du cimetière et de l'église¹.

La question du lieu de l'enterrement ne semble pas avoir été un enjeu théologique. Si elle fut posée, ce fut avec le souci de la bonne police des églises et des cimetières. Les arguments doctrinaux sont absents, l'Église comme indifférente, tant que le cimetière reste bien terre bénite. Le lien entre la résurrection et la localisation ou la forme de la sépulture est très ténu, pour ne pas dire inexistant dans le discours

Au contraire les testateurs se conformaient à la volonté de plus en plus affirmée du clergé.

1. Vers 1860 dans le diocèse de Belley étudié par Ph. BOUTRY, *Prêtres et paroisses au pays du curé d'Ars*, Paris, Cerf, 1986, p. 176-181.

épiscopal des XVII^e et XVIII^e siècles, alors même que les fidèles manifestent parfois durablement leur attachement, sentimental et familial, à des modes de sépulture désormais contestés. Dès lors, la résurrection des corps risque de perdre de son sens si l'Église n'a plus le droit d'être celle des vivants et des morts.

_____ **Les temps sont durs...** _____

Nombre d'anciens, de chômeurs, de communautés religieuses ont actuellement du mal à renouveler leur abonnement à *Communio*. Aidez-les, aidez-nous, en souscrivant des abonnements de parrainage (voir conditions page 291).

Olivier Chaline, né en 1964. Agrégé d'histoire et ancien élève de l'École normale supérieure où il enseigne l'histoire moderne. Membre du comité de rédaction de *Communio*, travaille sur la France au xviii^e siècle, ainsi que sur l'histoire religieuse des pays tchèques au xvii^e siècle.

Annette BECKER

Les croix de bois. Sépultures de la grande guerre

L' historiographie actuelle de la Première Guerre mondiale nous prouve de plus en plus combien la Grande Guerre fut avant tout une guerre de consentement culturel : Français, Britanniques, Allemands, pour citer les principaux belligérants, trouvèrent dans les profondeurs de leur culture nationale, profane et religieuse, l'essentiel de leur volonté de haïr donc de combattre l'autre¹. Il est une conséquence de ce consensus global qui reste insupportable, insurmontable : la mort de millions d'êtres, jeunes pour la plupart. En ce début du xx^e siècle, la mort avait suffisamment reculé pour que la succession des générations fût respectée : les grands-parents puis les parents mouraient avant les petits enfants. La guerre, en quelques mois, renverse cet état des choses, crée un trou immense dans les pyramides des âges masculines entre vingt et trente-cinq ans. Paradoxalement, ce vide, bien étudié par les démographes, qui peut être décompté assez exactement, reste encore mal appréhendé par les historiens. Pourtant, il paraît crucial que les représentations de la mort entre 1914 et les années vingt, les pratiques

1. Stéphane AUDOIN-ROUZEAU et Annette BECKER, « Pour une Histoire culturelle du premier conflit mondial », *Vingtième siècle*, 1994 et id. dans Jean-François SIRINELLI et Jean-Pierre Rioux (dir.), *Pour une Histoire culturelle du xx^e siècle*, Seuil, 1995.

funéraires, l'accompagnement de la mort, le travail de deuil, soient au cœur d'une réflexion sur le legs tragique de la guerre aux sociétés belligérantes.

Tout mort à la guerre peut être placé au cœur d'une série de cercles concentriques de rapports affectifs et politiques, depuis ses proches jusqu'à l'État. Les membres de sa famille, de sa paroisse, de sa profession, de son quartier, portent un deuil individuel, situé dans un deuil collectif qui touche sa commune, son Église, sa patrie. Au front, ce sont les autorités militaires qui ont la charge d'enterrer les morts et de faire prévenir les familles. Les civils en uniforme que sont l'essentiel des combattants de la Grande Guerre sont enterrés bien avant que ceux qui les pleureront comme individus chers ne soient avertis de leur mort.

La chronologie de la mort et du deuil est donc comme dédoublée entre le front et l'arrière, comme tous les flux de la guerre : munitions et ravitaillement, propagande et amour, ferveurs religieuses et patriotiques, espoirs et découragements.

La mort est au cœur de la totalisation du conflit : nul n'y échappe. Elle participe de l'immense lutte pour la civilisation des belligérants, de la période de la guerre proprement dite à celle des années vingt, « de la mort à la mémoire ¹ ». La mort « de soi ² », la mort de l'autre, l'enterrement des siens, l'enterrement des autres, nous apprennent beaucoup sur les cultures de guerre et de l'après-guerre. Le rapport à Dieu, à l'État, la propagande, se trouvent inextricablement mêlés à l'immense désarroi.

1. Annette BECKER, *La Guerre et la foi, de la mort à la mémoire*, Armand-Colin, 1994. Dans le premier chapitre de ce livre, « Croire et mourir », je développe longuement les différents aspects culturels de la mort pour les Français pratiquants du catholicisme, du protestantisme et du judaïsme. Je me permets donc d'y renvoyer les lecteurs pour me consacrer ici plus particulièrement aux sépultures.

2. Philippe ARIÈS, *Essais sur l'histoire de la mort en Occident du Moyen Âge à nos jours*, Seuil, 1975.

La guerre par les tombes

Comme le Germain a pour habitude d'appliquer en tout l'absolu de sa mentalité, il traite la mort et le défunt selon le double point de vue qui ne cesse de le guider, quelquefois en l'aveuglant : celui de l'orgueil, de l'ostentation, et celui du profit, de l'utile. Être et paraître (...) Avilir notre sol, le déshonorer, le disgracier, l'opprimer, l'humilier, CONTINUER MÊME APRÈS L'ÉVACUATION DE L'OCCUPER ENCORE, et de toutes les manières (...) tel est le but de l'Allemand, son plan de guerre dans la défaite (...) Les stèles (...) deviendront des affiches de sa force, des tableaux de sa résistance, et les colonnes auront tournure de poteaux de frontières ¹...

Une série de rapports officiels et d'articles français rédigés au moment de l'évacuation temporaire d'une partie de la Picardie par les Allemands en 1917 est très significative. On reproche à l'ennemi de continuer à enrôler ses morts militaires dans un combat pour l'éternité. Les cimetières allemands sont ressentis comme insupportables parce que ostentatoires et « *Kolosaux* ² ». De plus, le mobilier funéraire d'anciennes tombes françaises, de certains cimetières communaux, a été réutilisé, ce qui est ressenti comme une véritable profanation. Où trouver des preuves plus flagrantes de la barbarie superstitieuse et/ou protestante que dans ce traitement des morts ?

Ils ont établi leurs monuments, leurs portiques de Kommandantur, leurs temples à chapiteaux de faux grecs et de roman bâtard, leurs frontons luthériens (...) Dans cette pierre chrétienne et ce marbre bénit, le ciseau de leurs artisans (...) a taillé de grossières idoles d'un art abject où le munichois confine au canaque'...

On ne doit pas être étonné par la violence de ces descriptions, par la haine gigantesque de l'autre qu'elle révèle. L'occu-

1. Henri LAVEDAN, « L'Autre Occupation », *L'Illustration*, 12 mai 1917, p. 439

2. Service Historique de L'Armée de Terre, Vincennes (Désormais S.H.A.T.), 16 N 1658 G.G.Q. « Rapport sur les cimetières allemands créés en France pendant l'occupation ennemie », n.d. (1918 ?), p.11.

3. LAVEDAN, art. cité.

pation de la partie nord du territoire français a été ressentie comme une atrocité sans pareille, un viol. Et le viol des sépultures, réel ou supposé, trouve toute sa logique : au cœur de ce qui est le plus sacré, la mort, l'ennemi ne peut que donner toute sa mesure.

Les Français qui réfléchissent à ce qu'il faudra faire de ces cimetières où « l'Allemagne a cherché beaucoup plus sa propre glorification que celle de ses morts ¹ » remarquent les aspects techniques, ceux qui concernent la salubrité publique, tout en visant la salubrité mentale de leurs compatriotes : celle-ci ne peut passer que par l'établissement de hauts murs qui oblitéreront tout souvenir allemand. « Nous rejeterons dans la nuit ces dieux de tétralogie culbutés de leurs pieds-taux ². »

Cette utilisation du traitement des morts par la propagande est répandue chez tous les belligérants. Elle est même centrale dans les efforts visant à convaincre les neutres. Quel meilleur argument en effet que celui du plus sacré ? C'est ainsi qu'Alfred Baudrillart, alors recteur de l'Institut catholique de Paris et président du Comité catholique de propagande française à l'étranger, fait visiter la région au sud de Verdun à une importante mission espagnole comprenant un évêque et le chapelain du roi. Partout, la délégation observe églises et cimetières.

Il y a une fort jolie chapelle... Là se trouve le Christ d'Eix, les deux bras coupés par les obus ; au-dessus, « Christ mutilé » ; au-dessous, « *Dolores nostros ipse portavit* » ; il est décoré de la croix de guerre. Mgr Eijo est ému jusqu'aux larmes... Il y a un grand cimetière de soldats ; toutes les tombes couvertes de cailloux blancs, entourées de verdure et avec une croix de verdure ; puis la croix noire avec cocarde et couronne ; il y a des tombes allemandes fort bien entretenues, ce qui frappe beaucoup nos Espagnols, les Allemands ont tellement menti ³.

1. Rapport cité, p. 12.

2. LAVEDAN, art. cité.

3. *Les Carnets du Cardinal Alfred Baudrillart, 1^{er} août 1914-31 décembre 1918*, présentés par Paul CHRISTOPHE, Cerf, 1994. 13 mars 1917, p. 513-514.

Les inspecteurs des cimetières de la zone occupée ont eux aussi remarqué que, parfois, les anciens ennemis étaient enterrés côte à côte par les Allemands. À Solente, une statue avait même été placée au milieu de tombes collectives, pour la bonne raison qu'il avait sans doute été impossible d'identifier les corps ; sur son blason ces mots : « Amis et ennemis réunis dans la mort. » L'inspecteur note sans commentaire : « Depuis l'arrivée des troupes françaises, cette statue a été renversée de son socle et elle est encore à terre, à moitié détruite ¹. » Les soldats du droit et de l'idéal ne sauraient supporter le mensonge.

Les différents belligérants s'acharnent à enterrer leurs morts, le plus vite possible, et souvent tellement près de la ligne du front que les cimetières de fortune redeviennent rapidement champ de bataille. Il y a bien sûr une urgence première due à la nécessité de l'hygiène, mais les nécessités spirituelles sont tout aussi prégnantes. Partout, les aumôniers militaires officiels ou les membres des différents clergés présents au front trouvent leur première fonction dans cette tâche chaque jour renouvelée. Quelle que soit l'appartenance ou la non-appartenance religieuse des soldats, tous se retrouvent autour des aumôniers pour les cérémonies quotidiennes ². Prier pour un mort, lui délimiter une tombe, c'est la continuation de la lutte pour la vie, pour la culture, face au « chantier de la mort ³ ». Quelles qu'aient pu être les velléités hygiénistes d'incinérer les morts, le désir universel exprimé a été l'inhumation, et c'est la pratique qui l'emporte largement ⁴. Quand cela est possible, il y a mise en bière –, mais pas pour les ennemis – sinon les corps sont ensevelis à même la terre. Surtout, les tombes doivent être très visibles, peut-

1. Rapport cité, p. 8.

2. Nadine-Josette CHALINE, « Les Aumôniers catholiques dans l'armée française », dans *Chrétiens dans la Première Guerre mondiale* (dir. N.-J. CHALINE), Cerf, 1993, p. 95-120.

3. Paul CAZIN, *L'Humaniste à la guerre, Lettres à sa femme*, Plon, 1920, lettre de 1915, p. 193.

4. En France, en 1915, la Chambre des députés avait voté une proposition de loi sur l'incinération des ennemis et l'inhumation des Français. Devant l'opposition des commissions *ad hoc*, la proposition a été rejetée.

être pour lutter contre « l'invisibilité ¹ » de la grande tuerie, pour réhumaniser des individus dont on n'avait bien souvent retrouvé que des membres épars.

Sur ces tombes, quand cela est possible, des croix de bois. En première ligne, elles sont fabriquées de deux morceaux de branches ou de planches. La croix unit donc tous les combattants, amis et ennemis, chrétiens ou pas. La mise en forme de la mémoire des morts de la guerre s'ingénie à créer de la vie avec de la mort. Et il est donc bien logique que dans des sociétés à dominante chrétienne, le message du christianisme, celui du sacrifice et de la résurrection, coïncide parfaitement avec cet effort, jusqu'à sembler le recouvrir. Car la mémoire est au cœur du sacrifice chrétien : « Faites ceci en mémoire de moi » (*1 Corinthiens* 11, 24-25).

Les croix de bois sont devenues non seulement le symbole de la mort mais le symbole de la mort dans la Grande Guerre et bientôt celui de la guerre elle-même, comme dans le roman de Dorgelès ². Si ce n'était pas le Christ que l'on alignait ainsi tout au long des champs de bataille, c'était bien lui aussi, par imitation, et cela chez tous les belligérants.

Ainsi, la République française laïque, séparée des Églises depuis 1905, enterre ses sacrifiés sous un symbole qu'elle interdit par ailleurs sur tous ses monuments publics. La preuve que le symbole de la Passion est bien celui de la mort chrétienne, est l'effort fait par les Français pour respecter les confessions juive et musulmane quand ils en avaient connaissance ³. Pour un très grand nombre de Français, catholiques

1. ... « Il y a à minuit des soldats qui scient des planches pour les cercueils...

Il y a un cimetière plein de croix à cinq kilomètres

Il y a des croix partout de-ci de-là...

Ils pensent avec mélancolie à ceux dont ils se demandent s'ils les reverront Car on a poussé très loin pendant cette guerre l'art de l'invisibilité. » Guillaume Apollinaire, « Il y a », dans *Calligrammes*, 1915, *Œuvres poétiques*, La Pléiade, p. 280-281.

2. Roland DORGELÈS, *Les Croix de bois*, 1919 (Prix « Vie heureuse », 1919 !).

3. « Il m'a été rendu compte que certaines tombes d'Israélites auraient été marquées d'une croix, faite de nature à froisser le sentiment religieux des

pratiquants ou de tradition, non seulement les combattants bien vivants imitaient le Christ sur les champs de bataille, en une Passion toujours recommencée, mais les morts eux-mêmes étaient recrucifiés. Les Français étaient bien persuadés que les Allemands, eux, ne connaissaient pas cette *Imitatio Christi* ¹. Pourtant, l'historien George Mosse montre que, pour les Allemands, dans une tradition née au XIX^e siècle, une analogie se fait facilement entre la mort pour la patrie et la Passion du Christ. Pour le très populaire poète Walter Flex, par exemple, la guerre est une « Cène » dont « le vin du Christ est le sang allemand ² ». Ainsi, les Allemands s'attendent à être enterrés sous une croix ; bien plus, c'est même le cas de certains combattants de confession juive : leur probable mort à la guerre leur fait intégrer une forme de christianisme qu'ils n'acceptent pas comme religion mais dans une symbolique « d'imitation de l'Allemagne » à la fois politique et spirituelle.

L'acceptation universelle de la croix est le premier aspect de la sépulture de guerre. L'autre est l'utilisation du casque du soldat mort, généralement posé sur la croix. Le casque protège le bois des intempéries, ainsi que les papiers militaires quelquefois accrochés eux-aussi à la croix, chez les Britanniques en particulier. Mais la fonction principale du casque est bien de « nationaliser ³ » les morts. Si tous ont fait le sacrifice de leur vie, c'était pour leur propre patrie. Le casque est français, anglais ou allemand, il est la nation qui perdure. Les casques d'acier avaient d'ailleurs été adoptés fort tard par les différentes armées, ce qui rappelle que l'on

familles appartenant à cette religion. Je vous prie (...) de prescrire qu'à l'avenir toutes précautions soient prises pour éviter qu'une croix soit fixée sur les tombes des Israélites qui devront être marquées par une simple inscription... » S.H.A.T. 16 N 1657 GQG, 16 décembre 1915, le Général Commandant en chef.

1. Cette impossibilité mentale à reconnaître dans l'ennemi un chrétien, plus, un catholique, explique à mon avis en grande partie l'incompréhension des Français devant la politique de neutralité du pape Benoît XV.

2. George MOSSE, « The Jews and the German War Experience, 1914-1918 », *The Leo Baeck Memorial Lecture*, n° 21, New York, 1977, 28 p., p. 6.

3. J'utilise la formule de George MOSSE, *The Nationalisation of the Masses*, New York, 1975.

n'était nulle part prêt pour faire une guerre qui crée de telles blessures, ni matériellement, ni psychologiquement. Le casque sur la tombe permet d'identifier la nationalité des morts par la tête. Les Français sont persuadés que la mort de nombreux écrivains et intellectuels est une spécificité française, que la France « cerveau du monde a subi une manière de trépanation ¹ ». Bien plus, certains remarquent que nombre d'écrivains ont été frappés de « la blessure symbolique de l'intellectuel, une balle au front... Les autres peuples ont perdu des muscles, nous avons perdu de la matière grise ² »...

Le combat de la civilisation supérieure contre la barbarie mené par les Français, se poursuivait jusque dans la mort, jusque sur les tombes.

C'est l'immense champ des morts. C'est le cimetière prodigieux où reposent les victimes de la guerre infernale. On commence à ne plus pouvoir les compter. C'est la limite actuelle de la France, de l'Alsace à la mer du Nord. Au-delà c'est le monde barbare³.

Les tombes de la guerre

Mettre en scène le retour des morts, les exalter par le nombre en les regroupant ou en les disséminant à l'extrême, telle fut la tâche des différents comités nationaux de sépulture après la guerre. Dans le prolongement des articles du Traité de Francfort qui, en 1871, avaient organisé les premiers cimetières militaires européens ⁴, l'article 225 du traité de Versailles ordonne :

1. *Anthologie des écrivains français morts à la guerre*, quatre volumes, Amiens, 1924-1926, tome IV, p. X.

2. *Ibid.* Voir Annette BECKER, « La Mort des écrivains », 14-18, *La Très Grande Guerre*, Le Monde-Éditions, 1994, p. 73-78.

3. Léon BLOY, *Dans les Ténèbres*, 1917. *Œuvres*, t. IX, Mercure de France, 1969, p. 319.

4. Les États-Unis ont l'antériorité avec les cimetières créés en 1847-48 après la guerre mexicaine et surtout après la guerre de Sécession. Voir Annette BECKER, « Les monuments aux morts, un legs de la guerre nationale ? Monuments de la guerre de Sécession et de la guerre de 1870-71 », *Guerres mondiales et Conflits contemporains*, juillet 1992, n° 167, p. 22-40.

Les gouvernements alliés et associés et le gouvernement allemand feront respecter et entretenir les sépultures des soldats et marins inhumés sur leur territoire respectif¹.

Les différents belligérants organisèrent leurs espaces sacrés en suivant des règles très reconnaissables. D'une part, la couleur des stèles sépare vainqueurs et vaincus ; d'autre part, les cimetières sont conçus selon des caractéristiques nationales. Quelle que soit la forme de la stèle retenue, tous les vainqueurs la fabriquent en pierre blanche, en ciment, en bois peint en blanc : la victoire est couleur de lumière. Les tombes américaines de marbre blanc sont les plus éclatantes sur leurs parfaites pelouses vertes. En revanche, on impose le noir aux vaincus, tombes de pierre grise, de bois ou de métal peint en noir. L'uniformité apparente de tous les cimetières militaires cache cette première différence essentielle : aux morts des vainqueurs, disparus pour le droit, la couleur de la pureté, à ceux des vaincus le rappel de la noirceur de leurs objectifs.

On imposa aussi aux Allemands d'enterrer énormément de soldats dans les espaces qui leur étaient impartis, probablement pour qu'ils « polluent » le moins possible de terre française. C'est ainsi que les cimetières allemands ont regroupé un immense nombre de corps, les identifiés enterrés quatre par quatre au pied d'une croix, une stèle gravée d'une étoile de David rappelant ici ou là la part des juifs allemands dans le sacrifice commun ². Quant aux centaines de milliers d'inconnus dont des bribes d'uniforme pouvaient peut-être permettre de les identifier comme Allemands, ils furent regroupés dans les ossuaires des cimetières. Une fois de plus, la brutalité inouïe de la Grande Guerre empêchait de respecter la précision nationale tant désirée. Mais si cela était évi-

1. Partie VI, « Prisonniers de guerre et sépultures ».

2. En 1940, l'ancien combattant Adolf Hitler a visité les lieux où il s'était illustré entre 1914 et 1918 et les cimetières militaires, ceux de ses ex-ennemis désormais vaincus, comme ceux de ses anciens compagnons d'armes. Il a demandé qu'une attention extrême soit portée à ces lieux rendus sacrés par le sang allemand. Aussi, aucune tombe juive de la Grande Guerre n'y a été profanée. Les anciens combattants juifs encore vivants connurent, eux, le sort de leurs coreligionnaires entre 1933 et 1945.

dent, on ne le reconnut que très tard. Le plus grand et le plus symbolique ossuaire français, celui de Douaumont, était censé ne contenir que de précieux restes français jusqu'aux années récentes¹.

Tous les anciens belligérants sont absolument obsédés par l'identification de leurs tombes. D'ailleurs, dans la zone des combats, une superstition naît : les obus éclatant et blessant des passants seraient la vengeance des morts non encore ensevelis. Les alliés demandent aux Français de les aider dans une tâche qui concerne avant tout le territoire français². Paradoxalement, le manque de main-d'œuvre conduit à utiliser des prisonniers allemands pour les exhumations.

Le but à atteindre est qu'aucune tombe, même isolée, ne soit oubliée et abandonnée³.

Le culte des morts est une tradition française qu'il importe de conserver (...) Il faut aussi apporter un soin pieux à la conservation des inscriptions qui permettront plus tard à chaque famille de retrouver les siens⁴.

L'obsession majeure des années qui suivirent la guerre fut bien, pour les familles, de savoir⁵.

1. Sur la création des ossuaires et leur signification, voir A. BECKER, *La Guerre et la foi, op. cit.*, p. 11-119.

2. SHAT, 16N1657 GQG, British Expeditionary Forces.

3. SHAT, 19N294, II^e armée, 1^{er} bureau, 31 juillet 1918.

4. SHAT, 19N294, II^e armée, note du chef d'État Major Putois, 15 mai 1917.

5. La littérature et le cinéma contemporains se sont emparés avec talent de ces deux obsessions : les disparus étaient-ils encore vivants, prisonniers peut-être, ou devenus amnésiques ? Quand on avait acquis la certitude de la mort, il restait le désir impérieux de retrouver la tombe. Au-delà du deuil, des intérêts matériels étaient aussi en jeu : seule la mention « Mort pour la France » décernée par le Ministère des Pensions, des Primes et des Allocations de Guerre (au nom révélateur) permettait aux veuves et aux orphelins de toucher des indemnités. Voir par exemple : Bertrand TAVERNIER, *La Vie et rien d'autre*, 1989.

Albert CAMUS, *Le Premier homme*, 1994 (ouvrage qu'il rédigeait au moment de sa mort).

Sébastien JAPRISOT, *Un Long Dimanche de fiançailles*, Denoël, 1991.

Jean ROUAUD, *Les Champs d'honneur*, Minuit, 1990.

Claude SIMON, *L'Acacia*, Minuit, 1989.

L'Imperial War Graves Commission prit un double parti : d'une part ne pas rapatrier les un million dix-neuf mille huit cent quatre-vingt-deux morts de l'Empire britannique dont les tombes étaient enregistrées, d'autre part les enterrer définitivement à proximité de l'endroit où ils étaient tombés. En 1929, deux mille quatre cent quatre-vingt-cinq petits cimetières britanniques avaient été construits sur les territoires français et belge.

Pendant la guerre, on a choisi des sites très près des tranchées pour enterrer les morts et on a promis aux soldats que s'ils ramenaient là les corps de leurs camarades morts, ils y reposeraient pour toujours. Cette promesse a été tenue dans l'immense majorité des cas¹.

Les Britanniques insistent sur la permanence de ces cimetières de la Grande Guerre, depuis le lieu et le moment de la mort jusqu'à l'entretien de la mémoire par l'empire. Il est fort significatif que deux noms soient attachés à cette œuvre, celui de l'écrivain Rudyard Kipling², et celui de Winston Churchill.

Ces cimetières seront différents de tous ceux où reposent ceux qui ont partagé le sort commun de l'humanité. Ils seront construits par la richesse de cette grande nation et de cet empire, et il n'y a pas de raison que, dans des périodes aussi éloignées de nous que nous le sommes des Tudors, les cimetières de la Grande Guerre ne restent pas un mémorial éternel et suprême³...

Kipling conçoit pour les cimetières l'immense « croix du sacrifice » recouverte d'une épée, ainsi que la « pierre du souvenir », sorte d'autel interdénominationnel orné du verset « *Their name liveth for evermore* ». Les Britanniques sont ainsi les seuls à ne pas choisir la croix comme stèle majoritaire,

1. Fabian WARE, *Annual Report of the Imperial War Graves Commission*, 1926, p. 6.

2. Le corps du fils unique de Kipling n'a été retrouvé que dans les années 90. Kipling tenta de croire, jusqu'à sa propre mort en 1936, que par le spiritisme, il continuerait à communiquer avec lui.

3. Winston Churchill, président de la Commission des tombes, à la Chambre des Communes, 4 mai 1920.

même si des petites croix peuvent être gravées sur les stèles rectangulaires. Ils sont aussi les seuls à offrir un espace de liberté aux familles qui peuvent graver les quelques mots qu'elles désirent à la base des stèles. Aucun corps n'ayant été rapatrié, et l'Angleterre, bien plus encore l'Australie ou l'Afrique du Sud, étant bien trop éloignées pour que les proches puissent espérer venir un jour se recueillir sur les tombes, les mots gravés sont ainsi une présence de substitution pour les proches. On alla aussi loin que possible dans la « britannisation » des cimetières en y plantant pelouses et fleurs. On acclimata des espèces végétales d'Australie, d'Inde, etc. Ainsi, les morts de l'empire de Churchill et de Kipling reposaient en terre distinctement britannique – l'architecture uniforme des cimetières, et distinctement nationale, la feuille d'érable canadienne gravée sur les stèles, l'eucalyptus australien acclimaté. En 1922, le roi George V se rend en pèlerinage aux cimetières du front. « Par le témoignage des morts, il fait le tour entier de son empire¹. »

Contrairement aux Britanniques, les Américains² et les Français, eux, s'émeuvent du refus des autorités militaires de leur rendre les leurs. Ils veulent rapatrier dans leurs caveaux familiaux, dans leurs cimetières paroissiaux, ceux qu'ils avaient, vivants, confiés à la patrie, mais qu'ils voudraient, une fois morts, plus proches d'eux.

J'ai l'honneur de solliciter (...) une autorisation d'exhumation pour mon mari (...) Tenant à préserver ses restes de manière les faire ramener à la fin des hostilités, je désirerais que son corps fût déposé dans un cercueil de plomb (...) Espérant, Monsieur le Général, qu'en considération du malheur qui m'atteint...³

1. René PUAUX, *Le Pèlerinage du roi d'Angleterre aux cimetières du front*, Association France/G.B., 1922, 33 p., p. 16. Sur les pèlerinages, voir la remarquable thèse (non publiée) de David LLOYD, PhD Cambridge, 1994.

2. Voir Annette BECKER, « Les Deux Rives de l'Atlantique, mémoire américaine de la Grande Guerre », *Annales de l'Université de Savoie*, 1995.

3. SAHT, 19N294, 26 septembre 1918. Des lettres telle que celle-là, pour lesquelles la réponse est toujours négative jusqu'à la loi de 1920, remplissent des dizaines de cartons.

Une polémique relayée par tous les journaux combattants et passée par la Chambre des députés allait permettre de faire exhumer et transporter les « grands anciens ». Trois cents mille morts furent donc rapatriés légalement après la loi du 28 septembre 1920.

Si l'inhumation des corps des citoyens « morts pour la France » posait autant de problèmes, c'est qu'ils représentaient un enjeu politique et symbolique fondamental dans les années vingt¹. Il était normal que l'État tînt à conserver ensemble ceux qui avaient concouru à sa victoire, et André Maginot se fait l'avocat de cette cause, de même que le général de Castelnau, « le capucin botté », qui avait perdu trois fils dans le conflit. Mais un grand nombre de familles considérait que le sacrifice du corps suffisait et qu'il était temps désormais de retrouver les leurs. Certains teignent leurs revendications d'antimilitarisme :

Les morts eux aussi ont le droit de redevenir des civils. Et vos ossuaires militaires ne seront jamais que des casernes éternelles².

Telle mère insiste sur la réunion des familles au-delà de la mort :

Ma seule consolation serait de pouvoir rassembler les restes dispersés de mes trois garçons, et qu'ils reposent tous ensemble dans le petit cimetière auprès de leur père qui dort heureux, lui, puisqu'il est mort avant d'avoir vu la guerre. Les savoir tous réunis, c'est tout ce que je demande³.

D'autres, et c'était en particulier le cas des catholiques, voudraient prier sur les tombes et n'ont pas toujours la possi-

1. Et un enjeu économique, dénoncé par DORGELÈS dans *Le Réveil des morts* (1919), sous la forme du personnage répugnant de l'entrepreneur-fossoyeur Bouzier : « Des morts qu'on avait déterrés quelques mois auparavant... étaient exhumés pour la deuxième fois et l'on racontait que les restants, ceux que leurs familles ne réclamaient pas, allaient être enterrés à leur tour, pour être réunis à Soupir où l'on parlait de créer un cimetière national. Mais de cela, Bouzier ne se plaignait pas : plus on déplaçait les cadavres, plus il gagnait d'argent. » (p. 255.)

2. *L'Art funéraire et commémoratif*, 1919, n° 2.

3. *Ibid.* (Lettre en réponse à la pétition lancée par le journal pour le transfert des corps.)

bilité de se déplacer sur les lieux de la guerre. Les difficultés de l'exhumation, même légalisée, le coût des différentes démarches, expliquent que les familles les plus aisées surtout – et on retrouve évidemment celles des officiers – aient pu rapatrier les corps des leurs.

L'ancien aumônier Paul Doncœur pense, pour sa part, que les corps des morts doivent rester « au champ d'honneur... Ne voulez-vous pas qu'il demeure, tant que la France vivra, au reliquaire du pays¹ ? »

Quelles qu'aient été les velléités de rapatriement, les morts enterrés sur les champs de bataille sont finalement les plus nombreux, ne serait-ce que parce que cette guerre, en multipliant les soldats inconnus, disparus entre la mer du Nord et les Vosges, avait imposé de faire de cette terre un cimetière à la taille du conflit. Les anciens belligérants ont bien transformé ce sol en autant de « reliquaires » du sacrifice, « jardins de héros² » dont on aurait tant voulu qu'ils ne soient pas morts pour rien.

Annette Becker, maître de conférence à l'Université Charles-De-Gaulle, Lille III, participe au Centre de recherche de l'Historial de la Grande Guerre (Péronne). Dernières publications : *La Guerre et la foi, de la mort à la mémoire*, 1994, et avec S. Audoin-Rouzeau, et J. J. Becker, G. Krumeich et J. Winter, *La Très Grande Guerre*, 1994.

1. *Études*, août 1919, p. 566-568.

2. *Heldenhaine* pour les Allemands. George MOSSE, « National Cemeteries and National Revival : the Cult of the fallen Soldiers in Germany », *Journal of Contemporary History*, vol. 14, 1979, p. 1-20.

Didier LAROQUE

Cimetières contemporains en Italie

Les cimetières italiens ne ressemblent pas aux nôtres, ils ont fréquemment l'apparence de villes sévères en bonne intelligence avec les temps froids. Ils sont de grands corps urbains dont on aurait pris le sang. Lorsqu'on les visite, leur classicisme maigre, leur blancheur terne, une sorte d'écho sourd, miroir dépoli de la vraie ville, nous transmet un petit vertige, comme si l'on faisait là une concession à quelque chose qui fut pire que la mort. L'on sent que ces formes blêmes veulent capter et éteindre toute vie, toute lumière. Les cimetières italiens ne sont pas composés pour amenuiser l'impression funèbre, mais, on dirait bien, pour la porter à son comble. Si une joie longtemps attendue, dès que nous la connaissons, nous ôte bientôt toute satisfaction pleine en se mélangeant à une humeur sombre et des pensées tournées vers la fin, peut-être, en bonne symétrie, devons-nous attendre d'une complaisance au mal, d'une rencontre avec l'envers de la joie une gratification magnifique, une béatitude, une vie beaucoup plus fructueuse et moins fatigante.

Les Étrusques se firent bâtir pour sépultures d'assez exactes répliques de leurs domiciles. La tombe étrusque est constituée comme une véritable maison, on y trouve : porte d'entrée, escalier, couloir, appartement et – bien qu'on soit sous terre – jusqu'à l'apparence intérieure d'un toit à double pente avec sa panne faîtière. Le mobilier même suit, parfois

jusqu'au service de table. La tombe, lorsque le défunt en aura les moyens, figurera sa profession avec ses outils, comme s'il persistait à l'exercer.

D'une identification de la tombe à la maison, il apparut progressivement qu'une addition de tombes formait une ville. Les principales voies romaines furent bordées par des tombeaux alignés sur plusieurs rangs entre lesquels des commerçants avaient installé leurs boutiques. Après la porte d'Herculanum à Pompéi, les sépultures traçaient une avenue.

Le rapprochement entre nécropole et métropole est particulièrement manifeste dans les cimetières italiens du XIX^e siècle. Au nord de Gênes, celui de Staglieno, qui flanque au levant les pentes de la vallée du Bisagno, marque avec ses étagements les contrastes sociaux entre une ville haute et une ville basse. À Milan, le Cimetière monumental, œuvre de l'architecte Maciachini (1865), semble avoir été conçu en ville analogue. Comme dans la ville des vivants, un monument fédère l'ensemble des bâtiments et des voies, le Famedio, qui est le Panthéon milanais : il ordonne galeries et portiques en des tracés rigides et symétriques aux impressionnantes perspectives axiales. La végétation est présente à l'économie, en alignements d'accompagnement, à l'exemple de la vraie ville. Cette architecture urbaine est permise par la généralisation de la sépulture sous forme de *columbarium*.

En 1972, l'architecte milanais Aldo Rossi fut lauréat du concours pour l'extension du cimetière de Modène ; il imagina et réalisa un projet qui, s'inscrivant dans le caractère monumental et urbain des cimetières italiens, pousse en quelque sorte leur logique jusqu'à ses dernières conséquences. Rossi édifia une parfaite ville morte, réalisa dans l'espace une toile métaphysique de Giorgio de Chirico. Il ne semble pas qu'un architecte ait jusqu'à ce jour bâti en Italie un cimetière plus immédiatement inquiétant que celui-ci. Plus italien aussi.

Tout comme la ville des vivants montre, à travers ses monuments, les différentes idées de la vie, la ville des morts de Rossi représente les principales pensées de la mort. Son cimetière exprime assez bien les trois types de perception de

la mort distingués par Vladimir Jankélévitch¹ : *en première, en seconde, en troisième personne*.

La configuration ostéologique du plan de masse central – poisson réduit à ses arêtes –, s'il donne peut-être le signe des catacombes, ressemble surtout à une vanité – cryptée à la manière de la célèbre anamorphose de Holbein², puisqu'à la fois visible et indiscernable : le promeneur, selon qu'il est averti ou non, verra ou ignorera. Cela ressemble fort à ce que Jankélévitch nomme « la mort en première personne », c'est-à-dire au sentiment que la mort est inscrite dans notre destinée.

La maison abandonnée ou dévastée, un simple cube au cœur de la composition, dont les baies sans fenêtres font comme des yeux crevés, et qui semble tiré des œuvres les plus désespérées de la *Neue Sachlichkeit*, contient les *columbariums* des victimes de guerre. Cette architecture, un peu enfantine, dit par l'archétype : « notre maison », et avec ce qu'elle abrite – les morts chers à la patrie, chers à la ville – incarne idéalement « la mort en seconde personne » : celle de l'être aimé ; la perception de la mort la plus douloureuse, le sentiment le plus tragique.

Rossi a couvert la fosse commune d'une grande cheminée évocatrice des usines opprimantes du dix-neuvième siècle et des camps d'extermination : « la mort en troisième personne » est celle qui ne nous affecte pas directement, c'est la mort statistique.

Dans son livre intitulé *Autobiographie scientifique*³, Rossi décrit comment il composa ce cimetière. Le projet naquit à l'hôpital de Slawonsky Brod où l'architecte gisait, les membres brisés à la suite d'un accident d'auto sur la route d'Istanbul, entre Zagreb et Belgrade. Couché sur le dos, la tête tournée sur l'oreiller, Rossi regardait par la fenêtre un grand arbre du jardin, avec le sentiment que sa jeunesse était révolue. Et il coulait des jours mélancoliques. Il ressentait un

1. Vladimir JANKÉLÉVITCH, *La Mort*, Paris, Flammarion, 1977.

2. Hans HOLBEIN, *Les Ambassadeurs* (1533), Londres, National Gallery.

3. Aldo ROSSI, *Autobiographie scientifique*, trad. fr. Catherine Payne, Marseille, Éd. Parenthèses, 1988.

grand désenchantement, un abandon – calme, celui qu'on rencontre après avoir enduré un moment périlleux. Il écrit : « Étendu, presque immobile, je pensais au passé, mais parfois je ne pensais à rien : je regardais l'arbre et le ciel. » Il avait la « sensation de la présence des choses et de (son) détachement à leur égard lié à la conscience douloureuse de (ses) os ». Lorsque l'été suivant Rossi entreprit l'étude du projet pour le cimetière, restait en lui ce sentiment de séparation, cette faculté d'éprouver sa propre réalité dolente et de la juger ; il la changea en vigueur, il écrit :

À Slawonski Brod, j'avais identifié la mort à la morphologie du squelette et aux altérations qu'il peut subir (...) A la forme Ostéologique (...) s'associait l'idée de déposition. La déposition n'est pas un thème caractéristique de l'architecture : néanmoins, à l'époque de Slawonsky Brod, je me proposais de représenter une forme « déposée » (...) La Déposition de Croix en peinture, les tableaux de Rosso Fiorentino ou d'Antonello da Messina (...), étudient les possibilités mécaniques du corps, et j'ai souvent pensé que ce thème parvenait à nous communiquer une émotion pathétique particulière à travers la position anormale que prend le corps inerte lorsqu'il est transporté.

Rossi produit encore, au sujet de son projet,

les réminiscences littéraires et plastiques d'une certaine gauche manzonienne, le romantisme des exclus : anciennes cours et vieux édifices milanais, lieux publics, institutions charitables presque infamantes.

Il cite les tableaux d'Angelo Morbelli, pour leur lumière, les grands rais de clarté qui tombent sur les bancs des vieillards :

les ombres précises des formes géométriques des bancs et du poêle, écrit-il, semblaient tirés d'un manuel sur la théorie des ombres. Une lumière diffuse se répand dans la vaste pièce où les silhouettes se perdent, comme sur une vaste place. Pousser le naturalisme à ses conséquences extrêmes conduit à une sorte de métaphysique des objets ; les choses, les corps des vieillards, la lumière, l'ambiance froide : tout est offert à travers une observation qui semble distante. Mais cette distanciation reflète l'ambiance même de mort qui plane sur l'hospice. Lorsque je dessinaï le projet pour le cimetière de

Modène, je pensais constamment à cet hospice, et la lumière qui entre par les fenêtres du cube, traçant des rais précis, évoque la lumière de ce tableau. »

Parmi les réalisations de ces dernières années, il convient de mentionner également le cimetière Parabita de Lecce et celui de San Vito di Altivole. Le premier, réalisé par l'architecte romain Alessandro Anselmi, fut achevé en 1982. Il se présente comme une forteresse médiévale : une succession de plans coupés et de grands murs en maçonnerie courbes et nus, où les percements noirs et croisés de grilles semblent remplir des fonctions défensives. L'allure étrange de l'ensemble est donnée par son plan, qui reproduit à peu près le tracé d'un chapiteau ionique. L'étrangeté et la monumentalité affirmées de ce cimetière rendent l'ossuaire, les chapelles, les rangs de *columbariums* plus graves et plus beaux.

À San Vito di Altivole, dans un angle de l'ancien cimetière, l'architecte vénitien Carlo Scalpa eut à bâtir un lieu où enterrer les membres d'une seule famille. Il composa un enclos extrêmement singulier et raffiné. Le béton brut y est opposé à des matières précieuses et à la végétation. Ce petit cimetière est une manière de bibliothèque architecturale ; le Japon, l'Amérique y sont, avec l'Europe, cités en un foisonnement d'ornements tel qu'il ne semble pas excessif d'affirmer qu'il n'y a là – sans discrédit – qu'un très réussi collage. À cet endroit encore, la mort est à visage découvert, par les bassins d'eau stagnante, l'envahissement des lierres, les salissures attendues du béton et, plus que par tout autre moyen, à la manière de Piranèse, en effet d'une apologie du fragment.

L'essentiel est dans le fait qu'il soit permis de passer une frontière aussi définie que celle qui sépare les lieux de la vie de ceux de la mort ; je veux dire que ces cimetières italiens nous font entrevoir qu'il n'est rien qui ne soit déjà présent, déjà figuré, déjà vivant en quelque façon.

Didier Laroque, né en 1956, marié, trois enfants. Architecte D.P.L.G., ancien pensionnaire de l'Académie de France à Rome (1988-1990), enseigne à l'École d'Architecture de Paris-Tolbiac. Membre du comité de rédaction de *Communio*.

Serge LANDES

Liturgie, mémoire et tombeau : réflexions d'un promeneur

Entrevus de la nationale ou de l'autoroute, nos cimetières surabondent en tombeaux neufs. Beaucoup de nos contemporains y ensevelissent leurs morts sous des granits roses ou noirs venus à grand frais du bout du monde. Le moindre cimetière de village se voit accablé de monuments toujours plus lourds et plus gros. Les moyens techniques ont crû, l'argent disponible aussi : la pierre tombale représente l'ultime conquête de l'égalité démocratique... Mais de quelle vie de prière, de quelle communauté avec les morts ces monuments témoignent-ils ? À poser ainsi la question, la concession à perpétuité semble parfois ne concéder aux morts qu'un ultime débarras. Comme s'il s'agissait d'escamoter ces morts, et la mort à venir de ceux qui vivent encore. Elle étouffe le cri d'agonie, la bouche d'ombre, le *memento mori* des ancêtres. Cette mémoire présente n'est qu'assez peu chrétienne.

Face à cette inflation de tombes industrielles, qui ne laissent plus dans les cimetières un espace libre pour une herbe ou une fleur naturelles, comment s'étonner que certains, aujourd'hui, préfèrent la combustion du cadavre, et qu'il ne reste, *stricto sensu*, que des cendres ? Entre la magie du néant et une obésité des tombeaux d'autant plus absurde qu'elle fleure une désaffection religieuse accrue, ils choisissent le néant. Le rite néo-païen de l'incinération, celui de la

dispersion des cendres fournissent du moins un temps fort d'adieu.

Autre signe

En France, la République ne reconnaît aucun culte. Mais, pour faire exister le sien, elle a institué des cérémonies fort proches de rituels religieux que l'idée de laïcité ne saurait tolérer. Comme le culte des morts apparaît avec l'humanité elle-même, la République s'en accommode. Ainsi, le Panthéon est supposé nous fournir une mémoire nationale forte, une référence que la tradition française se plaît à croire universelle. Pour signifier, voire imposer, l'excellence exemplaire d'un personnage, ou de son action, la République transfère les restes du grand homme dans cette église devenue ossuaire national. Cette adjonction des restes à l'amas déjà constitué (faudrait-il dire au trésor ?) est censée être un immense honneur civique. Or, que se passe-t-il ? Le plus souvent, rien. De temps à autre, un Président organise un transfert. Si nous nous fions aux images d'Épinal, à l'imaginaire du républicanisme, le peuple assemblé communiait dans une grande cérémonie civique. En fait, aujourd'hui, le microcosme parisien commente un acte politique. Ce signe, compris comme un coup, donne lieu à une dramaturgie le plus souvent passéiste. Maigre liturgie civique, même quand le grand prêtre s'appelle Malraux.

Sans ces épisodes fort rares, quelle vie animerait donc la coupole glacée de la montagne Sainte-Geneviève ? De vagues touristes y marchent comme des ombres, le plus souvent déçus... Ni prières, ni rituels ; pas un salut aux morts, ni même une relève de la garde. Peu à peu, l'oubli survient. Notre panthéonisation se contente donc d'une immortalité à la mesure du temps politique : quatre ou cinq dizaines d'années, quelques siècles, pour les plus immortels. C'est une éternité, mais un peu courte.

Ce cas-limite, éminemment politique, démontre qu'il n'est plus de liturgie laïque possible. Nous ne vivons plus dans la cité grecque : l'État contemporain ne donne qu'une ombre de

religion ; ce qu'il peut tenter de faire en ce domaine souffre presque toujours d'un incroyable déficit de profondeur ou de sens. Ce cas permet de bien apercevoir un élément essentiel : sans prière, pas de tombeau vivant... Sans cimetière, ou sépulture déterminés par une liturgie, il ne demeure qu'une mémoire humaine désespérante. Non qu'il faille proposer une norme chrétienne uniforme, ni refuser tout ce qui peut être apporté par d'autres institutions que l'Église. Simple-ment, la qualité de l'architecture funéraire découle du rapport à la réalité liturgique. Si trop lointaine est la vie de prière, si la liturgie n'est qu'un formalisme civique athée, comment s'étonner de ne trouver dans les cimetières que néant et désespoir ?

Dans le domaine des sépultures privées, un cimetière comme celui du Père-Lachaise permet de bien apercevoir cette corrélation entre architecture funéraire et liturgie.

Au premier regard, le promeneur découvre une parfaite antithèse du cimetière militaire : ici, nul vertige de croix blanches uniformes, de collines recouvertes d'alignements effrayants. Les ayants-droit (s'il est du moins permis de parler ainsi) jouissent, dans certaines limites, d'une possibilité d'expression personnelle. Chaque particulier peut mettre en scène le type de mémoire qu'il désire. En somme, nous nous trouvons dans le cimetière de l'individualité, ou de l'expressivité romantique. Mais lesquelles ?

Une simple promenade fait foisonner la multiplicité des types possibles. Les formes sont brouillées, polysémiques. La pyramide ou l'obélisque, qui nous paraîtraient aujourd'hui nettement laïques, ne le sont pas particulièrement au début du XIX^e siècle. L'inscription funéraire y est chrétienne, et ornée d'une croix en bonne place ; ou même la croix occupe le sommet, comme, au début de ce siècle, pour Branly.

Parfois, le visiteur s'étonne d'alliances contradictoires entre l'architecture et la dépouille abritée. Des êtres qui furent extravagants occupent des monuments modestes : ainsi de Rossini, le Rossini de la fin, non celui de la musique et de la vie faciles. Sa dépouille fut inhumée quelque temps dans un caveau somme toute très banal eu égard aux normes

du XIX^e siècle, et qui reste banal même si la perspective du transfert en Italie a été vite envisagée. Du moins ce caveau devenu cénotaphe témoigne-t-il d'un singulier détachement par rapport à la célébration d'une gloire personnelle : un nom mentionné en lettres larges, bien sûr, mais ni statue, ni plaque commémorative, ni décoration particulière.

Choix tout à l'opposé de dizaines, voire de centaines de monuments grandiloquents : un peu au hasard, je puis citer Chérubini, ou nombre de personnalités politiques du XIX^e siècle aux bustes de bronze dignes et raides, souvent obtenus par la *Souscription Nationale* qui tient lieu de prière. Ainsi de François Arago.

Une bonne part du cimetière est commandée par la logique de la *panthéonisation* ci-dessus décrite. Tout s'organise comme s'il avait existé un *cursus honorum defunctorum* : enterrement au Père-Lachaise, si possible dans les meilleurs emplacements, en bonne compagnie, celle de collègues ou de rivaux ; buste de *Souscription Nationale* ; pour les plus méritants, voyage au Panthéon. Modeste, le bronze d'Arago n'était qu'un honneur en attente d'un plus grand...

Dans les tombeaux sans lien à l'histoire politique, le plus fréquent, ce sont les monuments qui nous présentent une statue pathétique de pleureuse, ou celle de l'homme vivant figé dans une sorte de familier attachement à la vie d'ici-bas. Le pathétique y est d'autant plus appuyé, le thème du corps vivant d'autant plus affirmé que la croyance à la vie future est absente, ou bien pâle... La statue qui honore Chopin se pare de toute la sensibilité possible ; cette muse évanescence, cette pleureuse est surtout une beauté romantique ; le médaillon qui magnifie Musset vibre d'une illusoire vie. Dans les *divisions* du XIX^e siècle finissant, trop peu de tombes sont orientées vers l'eschatologie. Peu d'anges, et moins encore d'anges annonciateurs d'un jugement dernier crédible. Les sculptures ne sont que trop souvent des androgynes ambigus, des figures charnelles industriellement religieuses.

L'orientation globale manque d'un sens religieux authentique. Quantité de monuments célèbrent la vie du défunt. Didactiques, ils rappellent volontiers l'invention ou le génie

qui caractérisaient l'artiste, le savant ou la *célébrité* : des compositeurs d'opérettes sont honorés de la liste de leurs œuvres, au même titre que Musset.

Au total, cette emphase architecturale du XIX^e siècle est sinon antireligieuse, du moins peu authentiquement religieuse. Des chapelles ou des tombeaux innombrables miment certes l'organisation symbolique d'un autel tridentin. Mais la messe y fut-elle jamais célébrée ? Trop souvent fut surtout célébré le grand homme qui est supposé demeurer au Père-Lachaise. Regroupés par profession, assortis selon les divisions qui invitent à la promenade littéraire ou au coup d'œil anecdotique, les morts poursuivent ici un repos définitif que seule une renommée historique peut parfois troubler. Le Père-Lachaise : un cimetière bavard, mais qui babille surtout des mondanités.

Cette monumentalité-là, individuelle et privée, est identique à celle, soviétique, de la colline Mamaïev : à certains endroits du Père-Lachaise, l'architecture, la sculpture ou l'ornementation se font d'autant plus massives qu'il s'agit de récupérer par l'accumulation ce qui ne peut être affirmé du point de vue de la survie individuelle. De même, l'athéisme officiel soviétique se devait de faire d'autant plus colossal que le nombre de morts à Stalingrad avait été monstrueux : c'était à proportion de l'énormité d'un sacrifice humain qu'aucun espoir de survie personnelle ne venait atténuer. De même, ici, à l'échelle d'un simple particulier, il s'agit *d'en mettre plein la vue !* Par exemple, Robertson – inconnu de moi, mais qui devait être un fort brillant illusionniste – se vit enseveli sous l'un des plus pompiers édifices du lieu. « Physique, Fantasmagorie, Aérostats » : tels furent ses titres de gloire, soulignés par les étranges crânes ailés qui surmontent le puissant mausolée. La sobre pyramide de Branly est éclipsée par une physique de théâtre. Architecture d'apparences... Architecture de l'énormité, bornée par le seul règlement. Pas plus de telle hauteur, certes, mais quel déchaînement dans ces limites !

Il s'agit d'être *énorme*. Mais cette énormité n'a rien à voir avec, par exemple, *l'immensité* de Saint-Pierre de Rome. Pourquoi ? Là-bas, l'espace est liturgique... *authentiquement* liturgique.

Au Père-Lachaise, quand il ne subsiste plus qu'un ersatz de religion, le résultat est pitoyable. Cas éminent : la tombe de Jim Morrison. Certains lecteurs de *Communio* ignorent peut-être que ce chanteur de rock américain (figure mythique contemporaine : musique, révolte, sexe, drogue, célébrité, etc.) mourut à Paris en 1971, et fut inhumé dans la sixième division. Une cohue de jeunes se presse aux alentours de la tombe. Ailleurs, les admirateurs de Chopin ou de Rossini déposent bouquets, pots de fleurs, ou élégants épis de blé entrelacés au grillage du caveau. Ici, des adolescents, les bras ballants, se groupent, sans savoir quoi faire devant ce tombeau où n'apparaît aucun signe religieux. Quand nulle prière n'est possible, que reste-t-il ? Un vide inquiet, la provocation, l'injure, le mutisme bête... Parfois, rarement, des pleurs étonnés de qui n'avait pas encore perçu la réalité humaine de la mort, et la découvre ici. Alors, les tombeaux alentours se couvrent de graffiti. Nul besoin de demander le chemin de cette tombe : la fréquence des tags guide à coup sûr le curieux.

Après ce parcours qui fait l'épreuve de la monumentalité privée, celle-ci apparaît le plus souvent comme une sorte de vanité *post mortem* sans grande valeur ni consistance. Si l'individualité au principe du Père-Lachaise n'est que ce qu'elle paraît, quelle misère ! Une petite vie, quelques vanités érigées en Passion : un sentiment fragile de l'existence, supportée grâce à un esthétisme désenchanté. L'expressivité de l'individu n'est que billevesées dérisoires si le regard de Dieu ne donne le chiffre pour que l'homme se voie lui-même en sa vérité de créature.

Comment trouver des modèles ?

La nonne funéraire se déduit de réalités liturgiques qui pourraient être l'inhumation monastique, le culte des reliques ou l'architecture de certains cimetières marins méditerranéens. Il s'agit chaque fois que la prière structure le tombeau.

Afin d'être plus suggestif, je partirai ici du cas le plus éloigné de nos schémas de pensée habituels. Je tirerai argument

d'un cimetière marin, comme celui de Gruissan, dans l'Aude. C'est un chemin en pleine garrigue : beaucoup de pierres, de la poussière et, autour, la végétation en son printemps. Au début de l'itinéraire, un écriteau m'annonce où je pénètre. Je rencontre une stèle, puis la plaque rappelant divers naufrages où des natifs du village ont trouvé la mort. Puis, de place en place, les stèles se multiplient : érigées à flanc de colline, elles sont protégées des pluies par un mur en demi-cercle ; beaucoup s'inspirent de la forme d'un autel catholique tridentin, où la croix – parfois traitée comme une ancre du salut – couronne la construction, et renvoie à l'idée d'un tabernacle. Parfois, une statue ou un crucifix occupent une niche du mur. Fort souvent, derrière ce demi-cercle qui délimite cette sorte de chapelle, des cyprès très hauts, comme un mur végétal. L'un des derniers édifices est ainsi rythmé de trois chapiteaux, soulignés par trois cyprès, et la grille qui marque la limite avec le chemin a été dessinée comme un banc de communion en trois parties. Plus loin, les hasards de la végétation, dominée par les masses sculptées de quelques pins maritimes. L'itinéraire se parachève au sommet, à Notre-Dame-des-Auzils (en fait Notre-Dame-des-Aides : celle qui est invoquée dans les périls de mer).

Autour de moi, l'immense paix silencieuse, celle qui vient des étangs et de la mer, que j'aperçois au loin, depuis que j'approche du sommet... Séduction de ce lieu, celle d'un lieu étrange. Plus de cadavres, plus de restes : seulement des stèles ou des autels. Tous ces noms ici énumérés furent ceux de morts en mer : leurs cadavres ont été dissous dans l'eau.

Mais nous voici au lendemain de Pâques, et les rameaux qui ont été déposés sur les stèles ou les autels sont bien ceux de la Résurrection. Et ce geste souligne combien ce lieu devient espace liturgique. Pourquoi ? Un type d'autel-mémoire prédomine ici. La plupart des cénotaphes présentent une disposition clairement paraliturgique. Ils nous invitent à prier, soit par une inscription, soit par le signe de la croix.

Les corps ne sont jamais représentés. En revanche, l'identité des personnes et le lieu du naufrage sont mentionnés. C'est donc une individualité située dans l'histoire qui est rappelée à la mémoire du passant-pèlerin. Mais pourquoi cette

individualité est-elle *signée* ou, pour ainsi dire, baptisée ? Parce que le corps est rendu présent sous une autre forme : par la marche qui nous élève jusqu'au sommet, par les rameaux qui ont été déposés en signe d'espérance, et surtout par la célébration eucharistique, dans la chapelle. Chaque fois, nous voici renvoyés à la prière et au corps ressuscité.

La valeur du modèle ne provient pas d'une symbolique de la renaissance végétale, ni du fait que les corps rongés des vers soient éloignés de nous, puisque la mer qui les a engloutis n'est, vue d'ici, qu'un admirable liseré bleu... La renaissance végétale peut être profondément païenne, la méditation du cadavre simple imaginaire morbide, la profondeur marine immaculée symbole du néant. Ce qui fait que je peux voir ici un modèle singulier, c'est que ce lieu, qui n'est pas un lieu d'inhumation, peut être habité comme un lieu liturgique.

Au sommet, la prière de la chapelle. Tout se couronne dans l'église sans laquelle ce chemin serait seulement une agréable promenade pour touristes. Ce lieu invite à prier, pour les morts, et avec eux. Tous les morts, les plus proches comme les plus lointains.

Dans l'inhumation monastique en pleine terre, dans le cimetière qui jouxtait jadis l'église paroissiale, dans la vénération des reliques, c'est chaque fois cette liaison liturgique forte qui est décisive. Avec les uns, c'est la simplicité d'une remise à la terre, le pourrissement organique tangible. Avec ce cimetière marin, c'est la musicalité méditerranéenne d'une mémoire aux lointains adoucis. Mais, chaque fois, il s'agit que la prière puisse nous configurer, que le tombeau ne fasse pas obstacle, mais soit plutôt le point d'appui. Sinon, nous pouvons redouter les tombeaux silencieux, les dalles évidées de tout sens, l'amoncellement terrible des tombes aux angles bien carrés qui désolent un peu plus certains cimetières muets de prière.

Serge Landes, né en 1958, marié, trois enfants. Ancien élève de l'École Normale Supérieure, agrégé de lettres modernes, enseigne en classes préparatoires H.E.C.

Didier LAROQUE

L'art funéraire de Piranèse et les peines de l'architecture

Au cours des cinquante-huit années de sa vie, Piranèse¹ eut peu à bâtir ; son tempérament facilement emporté, intransigeant et très rêveur le rendait peu apte aux marchandages d'un art étroitement soumis à la commande. Des travaux de décoration pour quelques membres de la famille Rezzonico, dans la basilique du Latran, au Quirinal, au Capitole, avec le *café* anglais dans le goût égyptien, place d'Espagne, au bout de la *via Due Macelli*, et principalement parce qu'il ne reste maintenant que ceci – la restauration d'une chapelle sur l'Aventin, avec la petite place qui lui fait une sorte de vestibule, sont tout son œuvre construit. Cette chapelle, située non loin de l'église Sainte-Sabine, fut fondée au x^e siècle par Albéric II pour les Bénédictins. Elle devint propriété de l'Ordre Souverain de Malte après 1530 et acquit son implantation, ses masses, ses proportions, son plan et la disposition définitive de ses ouvertures à la fin du XVI^e siècle.

1. Giovanni Battista Piranèse (1720-1778), formé à Venise dans les domaines de l'architecture, de la décoration théâtrale et de la gravure, s'installa à Rome en 1740, où il entreprit d'étudier et de représenter systématiquement les monuments antiques, en leur conférant un sens dramatique. Ses gravures à l'eau-forte exercèrent une grande influence sur l'architecture du XVIII^e siècle, particulièrement en France et en Angleterre. Le style architectural de Piranèse relève du baroque tardif et du rococo, il est caractérisé par la profusion ornementale et le goût des bizarreries.

En 1764, le cardinal Rezzonico, neveu de Clément XIII et prieur de l'Ordre de Malte, confia à Piranèse la direction de travaux de rénovation qui furent achevés en 1766. Sainte-Marie-Aventine, encore nommée Sainte-Marie-du-Prieuré, appartient toujours à l'Ordre de Malte et l'on peut aujourd'hui contempler intact le travail réalisé par Piranèse – à l'exception d'un élément de la façade d'entrée : Piranèse avait conçu un lourd attique en couronnement du fronton, qui fut supprimé en 1850, la chapelle ayant été endommagée un an plus tôt par un boulet de canon français destiné à une proche batterie mazziniste.

Sur la façade ornée dans le goût excessif de Piranèse et qui fait comme une récapitulation de l'histoire architecturale, au-dessus de la porte, se voit surtout un sarcophage romain au motif caractéristique fait de lignes parallèles. On croit trouver à l'intérieur de la chapelle un vaste espace à la mesure de l'auteur des *Carceri*, mais, contre l'emphase extérieure, c'est un lieu modeste dans ses dimensions et d'une seule nef à la voûte en berceau. Il y a quatre chapelles latérales avec les monuments funéraires de grands personnages ; dans les niches de droite se trouvent : une œuvre de Giuseppe Angelini, la tombe et la statue en pied de Piranèse – il tonne, tempête au-delà avec plus de rudesse que jamais –, puis la tombe du cardinal di Bartolomèo Carafa, la tombe de l'évêque Spinelli, qui est un sarcophage romain portant Minerve, Homère et les Muses. Dans la quatrième niche sur la gauche est placée la tombe du Grand Maître Riccardo Caracciolo, un autre sarcophage romain ; on voit dans la troisième niche un reliquaire médiéval de marbre dont le modèle fut une urne cinéraire antique. Au-dessus des tombes se trouvent des blasons représentant des flambeaux renversés, un entrelacs de serpents, des crânes surmontés ou d'un bonnet papal, ou d'une mitre, ou d'une couronne. Le maître-autel, à contre-jour, spectaculaire, de forme très complexe, porte un monumental sarcophage d'où s'élève une grande sphère entourée de *putti*, et, au-dessus, dans les nuées, saint Basile de Césarée en gloire, soutenu par deux anges. Piranèse composa cet ensemble de stuc avec la collaboration du sculpteur Tommaso Righi. Le tombeau de saint Basile – dont la pensée dut

beaucoup à Platon – est mystérieusement ouvert sur l'abstraction d'une sphère.

Cette chapelle si fortement funéraire dans toutes ses parties n'est pas une œuvre d'exception dans l'ensemble de la production de Piranèse, elle en représente plutôt une forme d'accomplissement ; le lieu où s'ajustent et se cristallisent les réflexions, les travaux de sa vie entière ; tout son art d'ornemaniste. Il n'est pas hyperbolique (seulement un peu rapide : la dimension d'un article exerce sa contrainte) d'affirmer que l'art de Piranèse est funéraire.

Il y a, dans l'expérience archéologique qui fonde son architecture, la recherche d'un corps qui n'est plus et, très souvent, aussi, un fétichisme macabre, celui de la division du cadavre en objets et souvenirs. Les morceaux veulent leur part ; les fragments architecturaux recueillis par Piranèse dans son prieuré, vivent leur vie propre, ils ne sont jamais, ou très peu, métonymiques. Le renvoi au corps défunt entier est substitué et répudié devant l'objet tendu continuellement, indéfiniment au-delà de lui-même, vers quelque chose qui ne peut jamais être réellement possédé. Est promu avec le vestige, souvent, un caractère architectural tout à fait secondaire ; le rôle tenu par un ornement dans l'édifice défunt est indifférent, tous doivent être sauvés. Ce qui fait l'archéologie fétichiste de Piranèse, c'est essentiellement la réaction de l'être à l'épreuve de la réalité dans sa cruauté, lorsque la chose aimée a cessé d'exister et que tout ce qu'elle fut veut être saisi et maintenu – pour se ressaisir soi et pour ne pas tomber.

Piranèse appartenait au cercle du cardinal Giovanni Gaetano Bottari¹ qui était particulièrement lié avec l'éditeur

1. Giovanni Gaetano Bottari avait la charge de la collection d'estampes et de livres des Corsini. Il fut distingué par Clément XII *custode* de la bibliothèque Vaticane puis, par Benoît XIV, chanoine de Sainte-Marie-du-Trastévère et aumônier particulier du pape. Bottari entretint des relations épistolaires avec les principaux rôles des arts, des lettres et de l'archéologie du temps, notamment : Algarotti, Gaburri, Mariette, Temanza. Il est l'auteur de travaux érudits sur les *Sculture e Pitture estratte dai cimiteri di Roma* (1737-1754) et le *Museo Capitolino* (1741-55). Publiés en 1754, à Lucques, les *Dialoghi sopra le tre arti del disegno* exposent ses idées sur l'art.



Piranèse, Étude préparatoire pour le maître-autel de Saint Basile de Césarée dans l'église Sainte-Marie du prieuré à Rome, dans *Piranesi as architect and designer*, John Wilton-Ely.

Nicola Pagliari (associé à son frère, il publia en 1743 le premier recueil gravé de Piranèse, la *Prima Parte di Architettura e Prospettive* et, à peu près au même moment, un ouvrage à la rédaction duquel Bottari avait participé, *Castelli e Ponti*, de Nicola Zabaglia). La grande affaire des frères Pagliari fut, à partir de 1742, leur *Giornale de' Letterati*, l'unique périodique littéraire de Rome en ce temps. Chaque mois, cette publication présentait les nouvelles religieuses, politiques et administratives, mais aussi bien recensait-elle les publications savantes et rendait-elle compte des débats académiques ; elle instruisait des recherches et de ce que l'on découvrait dans les fouilles, elle indiquait les nominations, les morts parmi la société savante. Le *Giornale*, qui avait l'appui des cardinaux opposés aux Jésuites fut, en 1760, poursuivi pour l'édition d'un pamphlet janséniste : *I lupi smascherati nella confutazione e traduzione del libro intitolato Monita Secreta Societatis Jesu*. (Pagliarini fut emprisonné ; relégué d'abord à Naples, on sait qu'il s'installa ensuite au Portugal.) Si, en considérant les choses d'une manière subjective et téméraire, un peu forcée, l'on rapproche Piranèse de Port-Royal, de ceux qui crurent accorder davantage à l'esprit et à *la vie de la grâce* en retirant le plus possible aux sens, au plaisir visuel surtout, jusqu'à aimer la laideur¹, on comprendra mal, tout de

Lorsque nous considérons les cinquante premières années du XVIII^e siècle à Rome, il est manifeste que l'intérêt accru pour l'archéologie se sépare peu des institutions ecclésiastiques : Clément X incita à l'étude des catacombes en créant la dignité de « *Custode delle SS. reliquie e dei cimiteri* » et l'archéologie chrétienne, dans son développement, inclut l'étude générale des monuments antiques.

Il conviendrait, avec d'autres époques mais au même plan, de réfléchir sur les reconstitutions du Saint Sépulcre – celle d'Alberti en particulier – et sur la fortune architecturale du Temple de Salomon, notamment depuis l'ouvrage de Juan Bautista VILLALPANDO, publié à Rome en 1596.

1. SAIT-CYRAN : « Les images les plus laides et les plus difformes sont plus propres à représenter Dieu que les plus belles et les plus agréables aux yeux. »

MÈRE ANGÉLIQUE : « ... non pas que j'aie de l'inclination pour les choses laides ou difformes comme on s'imagine que je les aime, mais c'est par amour de la pauvreté. (...) J'aime, par l'esprit de Jésus-Christ, tout ce qui est laid. » (Conférence du 27 août 1642 de Mère Angélique à ses filles, 40^e entretien.)

suite, quelle sorte de communauté peut exister entre ce jeûne, cet amour de la pauvreté et l'abondance ornementale qui ressemble à l'expression d'une forte concupiscence. Oui, mais si l'on veut bien considérer combien l'art du grand graveur est sombre et malheureux, une déploration, une exaltation de la tombe, combien les vues qu'il donne maintiennent peu leur spectateur dans une jouissance sensuelle immédiate et un aveuglement au sujet des plaisirs du monde, comme Piranèse ne détourne aucunement de la réalité misérable de l'humanité en l'absence de Dieu, alors, peut-être – sans recourir assez aux faits et au raisonnement, en donnant un pressentiment –, ne sommes-nous plus si loin de Jean Duvergier de Hauranne et de Mère Angélique. Et de ce que la grâce ne peut absolument pas ne pas être.

Piranèse aimait les ornements funéraires, il aimait les choses laides. Les personnages qui peuplent les gravures de Piranèse ont des corps vaincus et dolents ; les éclopés sont nombreux, ou, dans les *Carceri*, bien évidemment, les victimes de bourreaux. Monuments et humanité communient dans un même délabrement. Il y a chez Piranèse une intéressante incapacité à représenter le corps humain ; il « se jugeait lui-même insuffisant à cet égard et (...) se plaignait d'en avoir souffert¹ ». Bianconi, son premier biographe, relève son gout morbide :

Au lieu d'étudier le nu et les plus belles statues de la Grèce (...), il se mit à dessiner les estropiés et les bossus qu'il voyait le jour dans Rome (...). Il aimait aussi à dessiner les jambes ulcérées, les bras rompus, toute la misère malade et, quand il en trouvait quelque exemple dans les églises, il lui semblait qu'il eût rencontré un nouvel Apollon du Belvédère ou un Laocoon, et il courait le dessiner. Qui a vu cette singulière collection assure que c'est la plus salutaire méditation des misères humaines².

1. Cité par FOCILLON, *Giovanni Battista Piranesi*, Paris, 1918, p. 131.

2. *Op. cit.*, p. 44-45.

Et Focillon surenchérit :

Il ramasse, dans les ruelles, les borgnes, les gueux les plus sordides, les infirmités les plus étranges et les plus repoussantes¹ (...)

Focillon ajoute plus loin :

(...) ce songeur qui, naguère, apprenait à dessiner d'après les difformités des stropiats de Rome ; qui, dans les caves éclairées d'une lueur avare, va dresser, avec une sorte de luxe et de somptuosité funèbres, les poteaux de torture, les billots, les échafauds et tolites les machines à supplice que son génie destinait aux grands criminels² !

Enfin lorsqu'il commente les *Carceri*, Focillon note encore :

À Rome, dans sa jeunesse, on l'a vu dessiner, non les modèles des académies de peinture, mais les malades et les estropiés qui abritent leur misère dans les églises d'Italie (...).

Les cicatrices d'un bâtiment se conforment à celles d'un corps humain. Comme la blessure fait la chair plus vive, plus présente, les matériaux de l'architecture sont au superlatif de la réalité lorsqu'ils sont brisés, déjetés, que leur emploi se perd ; s'ils font de petites morts partitives. Quand ils quittent, fortuitement ou par suite d'un long usage, leur servilité constructive et fonctionnelle, les ornements, en désordre, sauvages, retrouvant la pierre brute et la nature, ont un échec glorieux, une vitalité plus grande que lorsqu'ils participaient au grand concert régulier de l'architecture. C'est cela que l'art ornemental pléthorique et hétérogène, tout funéraire, de Piranèse veut exhiber. Il veut montrer la grandeur sans pareille d'une figure de maladie, de misère et de mort. (Une vie d'artiste véritable n'est jamais autre chose qu'une manière en vivant d'être mort.) Ce qui semble intéresser Piranèse, c'est ce que peut révéler la chair dolente ; elle est comme l'objet le plus haut de pitié parce qu'elle recèle des

1. *Op. cit.*, p. 44.

2. *Op. cit.*, p. 45-46.

3. *Op. cit.*, p. 179-180.

gouffres de malheur. Un malheur qui montre le besoin éperdu de certitude et de paix. L'extrême affliction d'une perte, la tristesse glaciale : Piranèse aura vu des étendues sans bornes de souffrance et de néant ; il sut transformer la peine en émotion sublime. Nous présentant les images pathétiques de la douleur et de la mort, Piranèse nous accorde une aide précieuse pour la vie réelle, une purification spirituelle.

Dans les planches et la chapelle de Piranèse, désordre, déraison, effroi, laideurs, tout y est exorcisme et fin du mal ; ce goût des choses négatives est un goût surnaturel, pour l'instant inouï, lorsque les forces de l'âme, mystérieusement, par la foi, changent de sens.

Protestation contre la faiblesse du corps et contre l'oubli, l'architecture n'est que monument et tombeau. La grande présence architecturale, la volonté d'accroître la matière en imposant les vastes dimensions, la beauté régulière, le souvenir très antique et l'attente du Temps se placent sur ce qui n'a plus part au monde. Il y a dans la puissante affirmation architecturale la volonté de récuser le néant et de faire voir qu'il est un comble de matière organisée – non une perte, mais le plus sûr gain, non une défaillance de l'ordre mais un ordre supérieur, l'eurythmie et l'harmonie.

Comment se conçoit l'architecture ? Tout son processus d'engendrement consiste à ranimer des formes passées, à maintenir un lien génétique entre connaissance archéologique et conscience esthétique. De quelle connaissance et de quelle conscience s'agit-il vraiment ?

Pour dire enfin une pensée en peu de mots, sans détours, ceci : le tombeau que fait l'architecture n'est mis aucunement pour un deuil des formes bâties ou de l'humanité, plutôt pour la vitalité sphérique des seules régions de la grâce.

Didier Laroque, né en 1956, marié, trois enfants. Architecte D.P.L.G., ancien pensionnaire de l'Académie de France à Rome (1988-1990), enseigne à l'École d'Architecture de Paris-Tolbiac. Membre du comité de rédaction de *Communio*.

Christophe CARRAUD

La mort et le lieu (Sur quelques pages de Pétrarque)

Argument : *au XIV^e siècle, Pétrarque, qui résume en ses textes tous les aspects du conflit entre les sagesse antique et chrétienne, et invente la forme nouvelle, qui serait désormais œuvre, où prendrait corps un tel débat ; Pétrarque, qui ne peut œuvrer qu'à la condition de ne pas séparer le plan de l'existence de celui de la forme où elle se saisit, qui fait de cette unité le lieu définitif de l'inquiétude et de la vraie conscience, le territoire où s'affrontent les postulations d'une vie chrétienne tâchant sans relâche de concilier la multiplicité des voix du monde et l'unicité du bien véritable ; qui expérimente donc dans ce tout que sont pour lui la vie, les lettres, les lieux, un rapport esthétique au monde qui pousse son exigence et ses contradictions au cœur du sujet ; qui rêve de tranquillité de l'âme, comme les Anciens, mais ne peut oublier, comme Augustin, que le combat ne s'achèvera que dans le Christ ; dont « l'inquiétude est faite de repos, et le repos d'inquiétude » ; pour qui les lieux sont tout ensemble de plénitude et de désert, les œuvres comme autant d'admirables viatiques nommant leur vanité au sein de leur accomplissement, nécessaires et inutiles dans le temps même qu'elles désignent une plus haute clarté, – Pétrarque semble ne jamais s'interroger sur le lieu où nous disons d'ordinaire que nous trouvons enfin le repos. Ce lieu pour lui n'en est pas un, car nul sujet n'est là pour en dire*

l'inquiétude. Il n'ouvre à rien qui s'appellerait œuvre, ni ne nous enseigne par absence quelle serait la figure de la vie, comme le croient tant de modernes. Pourquoi devant elle ce refus d'une esthétique de la mort ? Que signifie cette indifférence au lieu de la sépulture ? Nul mépris du corps, nulle idée de souillure, et pas davantage celle d'une âme enfin libérée de ses attaches. Car le fardeau du corps était déjà la chance de l'œuvre, ancrée dans le sensible, et tirant. Ni les raisons antiques, ni cette spiritualisation progressive, face au problème de la mort, dont les modernes firent malgré eux le symptôme d'un étrange oubli du corps et de son avenir. Mais la mortalité, pour Pétrarque, indifférente aux lieux, est pour cette raison la chance de l'image : la résurrection, de tous les lieux, la précipite éperdument vers le corps retrouvé. Le lieu du tombeau n'est pas notre identité ; les morts peuvent bien se mêler aux vivants, et, cadavres, habiter le même monde, s'y perdre – qu'importe ! Nous n'avons jamais cessé d'être mêlés à la mort. Ne faisons pas des lieux notre sépulture : l'œuvre désigne l'œuvre véritable, avec une inquiète ferveur que les Anciens n'ont jamais connue ; et le cadavre, de même, le corps véritable, et le seul vrai lieu. Les monuments, les mémoires et les sagesses désincarnées disparaissent et s'effacent devant toutes les dimensions de la vie.

Pétrarque a beaucoup écrit. La fortune et la postérité, auxquelles il souhaitait se confier, n'ont retenu de lui qu'une part trompeuse : celle du *poeta laureatus*, du poète couronné (et par lui-même d'ailleurs, à Rome, en 1341, avec une solennité qui fait sourire), fervent adorateur de Muses très civiles. Des sonnets, le goût inouï de la littérature, la poésie décidément amoureuse, la passion d'une Antiquité toute neuve – les éléments les plus faciles à saisir dont se nourrirait désormais l'honnête homme –, tout cela venait se mêler à l'étrange complexité d'un rapport à l'existence et à l'œuvre qu'elle accomplissait, pour laisser dans l'ombre une part essentielle et beaucoup plus secrète. Bref, et si merveilleusement beau que soit le *Canzoniere*, la postérité, les académies, et tous les pétrarquaisants de France et de Navarre ont joué au solitaire

de Vaucluse un fort méchant tour ¹. – Sans doute y avait-on intérêt.

On oubliait – et de plus en plus en France à mesure qu'on faisait profession de « belles lettres » – l'ensemble de son œuvre latine, ou peu s'en faut. Ce qu'on entendait par « Pétrarque » avait sa place : elle suffisait. Il est vrai que la considération de ses textes latins aurait conduit à une épuissante remise en cause d'une image si utile et unie ; car il en est de toutes sortes, et très différents, assurément, de ses œuvres « vulgaires ». Lettres, réelles ou fictives, en prose ou en vers, traités, pamphlets et invectives, un poème épique, des dialogues, poésie, philosophie, des psaumes de tristesse, de la belle morale et théologie hantées par un moi omniprésent : l'œuvre prolifère et s'inquiète – fondant décidément, cela fut dit souvent, cet ordre que l'on appellera esthétique, faute, entre la prière et l'action, de savoir où il se tient. Et, au cœur de toutes choses, une patiente contradiction : elle aurait, d'une autre façon, plus aiguë, plus trouble qu'auparavant, les formes pour avenir.

Mais c'est encore une image trop convenue. Si ces textes latins connurent une telle désaffection, bien sûr qu'ils suivirent en cela la progressive décadence des lettres latines, qui ne furent plus réservées, et déjà pour ceux qui nous ont précédés d'assez nombreuses générations, qu'à de vagues solennités, un peu sacrées, pompe, or, encens. L'important n'est pas là, mais plutôt dans l'orientation de plus en plus décisive, en même temps que tardive – aux années de maturité –, des textes que Pétrarque écrit et multiplie : le christianisme de Pétrarque apparaît avec toujours plus d'évidence, et, tandis que des académies successives, si différentes que soient leurs apparences, se nourriraient de l'idée de littérature, qu'elles inventent, et dont elles se délectent en cette poésie lointaine, on relèguerait dans une autre sphère les textes qui entendent adosser les mots au plus essentiel de l'existence. Ce qui

1. L'on pourrait aussi nommer l'Italie, et prendre l'exemple de la lecture très partielle que l'on fait d'ordinaire de Boccace. Le « Panthéon » de la littérature n'est hanté que par les fantômes de notre esprit.

gêne, ce n'est pas que Pétrarque soit chrétien – on peut admettre que tout le monde le soit « en ces temps reculés » ; ni que certaines de ses oeuvres (qu'on dira alors moins « belles ») fassent entendre la voix de l'Église ; – mais que la substance de ses textes, ses postulations, et jusqu'à la beauté de ses contradictions, se rapportent indissociablement, sans qu'il se soit rien perdu des droits et des cris de cette existence singulière faisant avec Pétrarque une soudaine irruption, au centre immuable et inconnu qu'est le Christ.

Pourquoi en ce lieu de la sépulture parler de Pétrarque ? Il y a d'abord ceci : la sépulture, la mort, si unique bien sûr et singulier qu'en soit le fait, à ce niveau où nous disons « moi », nous sont en même temps le plus commun. *Lieu commun* en vérité : de ce lieu, Pétrarque, semble-t-il, ne se détache à aucun moment, il est tout entier en lui au cœur des oeuvres qu'il invente. Le même principe, la même réalité lui est tout ensemble poétique et teneur d'existence. Si l'on voit en Pétrarque le premier « homme moderne », et le premier qui donne du monde cette vision profondément esthétique dont j'ai parlé, c'est que chez lui s'expérimente la nécessité de faire des choses le tissu des formes, sans rien désunir des plans où se prend toute vie. Il ne s'agit nullement d'affirmer quelque proposition qui romprait avec l'évidence. Toute l'attention est requise au contraire pour qu'aucune distance, qui ne serait que dommageable et trompeuse, ne vienne jamais à nous séparer de ce tout que forment l'évidence de l'expérience, l'autorité de la tradition, et l'œuvre où la vie s'éprouve.

Je pourrais invoquer cette théorie du lieu commun, et donner à ces mots le sens à la fois si précis et si vaste que leur accordait un autre européen, Charles Du Bos, lorsqu'il voyait en eux, après Keats, et la tâche de toute littérature et la nomination la plus exacte, la plus « économique », de notre monde : lui qui est « lieu commun » en effet, et dont l'énigme, mais la chance aussi bien, est cette communauté même. D'où lui vient, de variation en variation, c'est-à-dire d'existence en existence, son pouvoir de façonner et de figurer (« La vallée où se façonnent les âmes », écrivait Keats). Mais il y a aussi que cette union nouvelle, chez un homme du

XIV^e siècle, des lettres et du monde, cette union qui semble donner naissance à l'idée d'œuvre, pour autant que nous nommions ainsi la forme volontaire et incertaine que prend le débat entre l'actualité de la vie et la conscience de son destin, ne peut se faire qu'au prix d'une interrogation incessante du lieu où nous nous trouvons et des images qui nous le donnent. La puissance de figuration vient de l'inquiétude du lieu. La mort fige de toutes parts. De plus modernes que Pétrarque nous disent, avec une vague lassitude, que toute conscience du monde en naît, et avec elle, l'image, l'art, le portrait : en somme, ce que nous appelions « esthétique ». Et j'aimerais savoir pourquoi, chez Pétrarque, qui ne sait perpétuellement où se trouver, pas plus que croire sans rêver, et pour qui la question de l'être, entre la conscience de soi, la présence du vrai corps, celui du Christ, et la puissance de l'imagination, est seulement celle de la localité, – pourquoi Pétrarque désavoue si clairement la construction esthétique de la mort.

Si amateur des lieux qu'il s'avoue être à chaque page, si inquiet d'en changer, parce qu'aussi bien un seul lieu est nécessaire (il le répète à loisir), mais à proportion de la possibilité que tous les autres ont de l'être, Pétrarque n'évoque jamais en ces termes le repos de la sépulture. Être mort, pour autant que ces deux mots puissent se dire, met fin à la question du lieu. Et puisqu'en toute rigueur ces mots ne sauraient se dire, l'on se tromperait en prêtant trop d'attention aux dépouilles des défunts qui nous les font prononcer ; c'est au point qu'un rassemblement de cadavres, qu'un cimetière diffère pour lui de ce que nous pourrions imaginer en disant « une assemblée de morts », qui ne peut, elle, et comme celle des saints sans doute, s'énoncer en ces mots qui nous servent à vivre. D'où suit que lui paraît sans aucun sens l'évocation du *statut* des morts (il faudra faire retour à ce mot), et donc celle de l'endroit, terre encore – ou quelque autre élément qui lui appartient et n'échappe pas à ce que nous connaissons –, où ils gisent, plus d'ailleurs qu'ils ne s'y trouvent.

Pétrarque, en des pages du *De otio religioso* qu'on lira, multiplie, pour la dire vaine, cette interrogation sur le lieu des morts : envisageant tour à tour, au long de litanies où le plaisir de l'anaphore vaut argument de la pensée, les objets,

les monuments, les tombeaux, les coutumes où ces anciens vivants croyaient assurer leur présence et trouver la demeure finale qui les garantirait. L'absurdité des questions nous révèle où la mort a vraiment lieu – où, en un sens, elle n'a jamais cessé d'avoir lieu –, et c'est la vie dans le choix qu'elle a fait du chemin qu'elle emprunterait. Mais, à vrai dire, si ces questions répétées reprennent la longue tradition de l'étonnement, de la stupeur même devant le rien, elles ne veulent pas affirmer que les termes ordinaires qui décrivent notre situation dans le monde (lieu, temps, circonstance, haut et bas, gauche et droite) devant cet abîme n'ont plus aucun sens : on verra en elles, tout au contraire, la description la plus précise de l'œuvre de la mort, qui n'est rien d'esthétique, et se contente d'être cette puissance à laquelle la volonté d'un sujet bien vivant donne carrière dès qu'il infléchit le cours de son existence vers l'inanité des objets en lesquels il se complaît. Voilà où vaut l'image vaine, celle qui sert à se séparer de soi. Bien sûr, on pourra reprocher à cette pensée de transformer la mort en un passage, c'est-à-dire en l'occasion toujours offerte d'un choix et d'une conversion, et de se refuser pour ainsi dire à la *réifier* – si c'est pensable. Mais qui ne voit à quelle fin, nous rappelant précisément à l'idée du chemin, tend un tel reproche ? Construction esthétique encore, et mauvaise image. Car si cette fois ce sont bien les morts que l'on envisage, qu'appellera-t-on de ce mot, et en quel objet culminera la dignité du cadavre ? Que je dise « morts », je sais que l'effectivité a cessé pour eux, et du moins s'est-elle déplacée. Que je dise « cadavre », et c'est au rebours cette même effectivité qui s'est généralisée, devenant pour eux et pour toutes choses l'ultime et indifférente réalité. L'impensable de la mort est ici sans attrait : ou bien impensable en effet, et voilà, par suite, de ces vaines songeries aussitôt accaparées par l'illusion, le préjugé, et la complaisance aux images devenue mode de vivre et non de mourir, ou bien elle est très simple (c'est vraisemblablement les deux à la fois), et n'appelle en conséquence rien que l'acceptation : un consentement à la terre rivé à de bien plus lointains avènements, et pour cette raison plus apte à la densité du présent. Telle est d'ailleurs l'élégance de l'impensable : ce qu'on peut dire la grâce de la simplicité, dont la première formulation esthétique

ressemble à un *réalisme* de la plus belle venue. En voici un exemple, emprunté à une *Lettre familière* :

« Mais du moins voudrais-je mourir en Italie, et que la terre de la patrie m'y recouvre. » Ce sont bien là les paroles d'un Italien, mais elles ne sont pas encore celles d'une grande âme. Qu'y a-t-il de plus puéril que de se mettre en souci du lieu où l'on a laissé les rognures de ses ongles et les mèches de ses cheveux, ou encore le vase pour les saignées, tandis qu'on ne se préoccupe pas le moins du monde du lieu de sa dernière demeure ? Et assurément, si tu considères le corps, tu n'as que faire de savoir où est une chose que tu possédas un jour, et qu'à présent tu abandonnes de ton plein gré, ou qui t'est arrachée si tu n'y consens ; quant à l'âme, il n'est aucun lieu dont l'étroitesse puisse l'étrécir ou la noblesse l'agrandir¹ ; et, que l'on doive monter au ciel ou descendre aux enfers, d'où qu'on parte la peine est la même. « Mais il est doux d'être enseveli des mains des siens. » Ce qui fait la douceur de certains aliments, ce n'est pas la saveur qui y réside, mais le goût corrompu de ceux qui les mangent. Comment pouvez-vous parler de douceur à qui ne sent plus rien et se moque de tout hommage de cet ordre ? Je reviens à mon propos : tous ceux qui vivent dans l'attente n'ont qu'une seule et même façon d'être, c'est de se tourner vers l'avenir sans même voir ce qui est sous leurs yeux ; mais voilà un dommage assuré sous un espoir incertain : le présent passe de toute façon, et l'avenir se réalise rarement en plénitude. À quoi s'ajoute que nos désirs sont ou bien inutiles, ou bien funestes et ainsi faits qu'ils se retournent contre nous : souvent les espoirs qui ne se sont pas accomplis suscitent notre colère, tandis que ceux qui se sont réalisés selon nos vœux ne causent plus que dégoût ou ruine imprévue².

Réalisme, disais-je (et il faudrait se rappeler avec quelle précision pensive Pétrarque décrit les lieux qu'il parcourt, textes, villes, tous les paysages du sentiment, et les chemins réels et les vallées) : ce qui retient surtout, c'est cette dénonciation des faux-fuyants où aime à s'égarer une mauvaise pensée de la mort. Elle que l'on croit d'ordinaire ce qui nous

1. ... *nullus eum locus aut stringit angustus aut laxat augustus*.

2. PÉTRARQUE, *Lettres familières*, II, 7 (11-16).

rive au lieu, le corps circonscrivant l'actuel par la négation définitive de la présence (nous persuadant que d'un mort l'on peut dire qu'il est *là*, ou bien que ne vivant plus il n'a désormais que *ce* lieu), la voici au contraire qui pour Pétrarque s'invente une chimère et se détourne de ce qui demeure, l'agir, et avec lui le présent même au lieu où vivre (« Fais ta besogne », dit, dans les *Remèdes*, la Raison à la Crainte : un précepte fort simple et tout augustinien). Quant à s'interroger sur l'avenir – et Pétrarque reprend alors Sénèque –, c'est se détourner du réel, et, comme autant de symptômes d'une fuite effective quoiqu'elle ne soit qu'à demi consciente, refuser de se considérer à la place qui reste sienne. L'image de la mort divertit de la pensée de la mort. Et ce sujet sans substance qui projette son ombre sur une ombre autrement plus dense et plus sombre, le voici par oubli de sa seule dignité privé de ce vrai lieu qu'est devenu l'intimité de la pensée. Le dialogue n'est pas avec les morts, il est de soi à soi avec seulement les moyens de la vie, par quoi c'est le lieu de la mort qui prend place dans notre temps, et non dans la terre ; et puisque l'image de la mort n'est que complaisance à la fuite, c'est la vie qui devient image, et comme l'impatience de mourir (à d'autres moments, par rien que de la mémoire lancée au devant dans l'absence totale de durée, ce sera définir la vie le recueil de la mort, et donc l'aliment d'une autorité, d'une *tradition* ininterrompue passant en nous comme un flux) :

« Mais que faire durant ce temps ? », demandera-t-on ; « le regret me torture, l'amour me consume, et le désir de revoir mon frère me tourmente ». Que faire, sinon ce que font d'ordinaire ceux qu'un deuil a séparés des êtres chers ? Ils en conservent précieusement le souvenir, et en gardent l'image au plus profond de leur cœur ; ils les aiment, parlent d'eux et leur souhaitent un heureux voyage. Agis ainsi toi aussi ; tu l'as déjà fait, j'en suis sûr. Cache ton frère dans la partie de ton cœur d'où l'oubli ne peut le bannir ; aime-le enseveli comme tu l'aimais lorsqu'il vivait, et même plus passionnément encore ; que la piété, que la fréquence de son souvenir le forcent à revenir plus souvent vers toi ; qu'il obtienne par ta prière de fouler aux pieds les embûches de l'ennemi perfide, et qu'ainsi son voyage soit heureux, et rapide son retour à la

patrie. Car ici-bas, où nous sommes encore en chemin, où nous l'attendions, tous nos vœux déçus, tandis qu'il se hâtait vers un meilleur destin, ce n'est pas plus notre patrie que ce ne fut la sienne. Ici est un exil¹. Il l'a quitté pour la patrie. Prions pour qu'il parvienne jusqu'à elle sauf et sans peine. Cela peut l'aider, faisons-le ; car prier pour les défunts, c'est leur rendre un pieux service. Les larmes sont les armes des femmes, mais les hommes ne sauraient déceimment en verser, ou bien avec une si grande réserve, – et si rarement ; du reste elles font du mal à ceux qui les versent, et aucun bien à ceux pour l'amour de qui elles sont versées².

Pétrarque ne sacralise pas la mort : car elle est à l'œuvre à chaque instant, et pour nous faire perdre ce que l'instant nous donne. Le lieu de la mort est l'identité et le repliement³ : une forme aveugle de satisfaction, la mauvaise image précisément, qui ne naît pour Pétrarque que de la volonté de se mesurer soi-même en une pensée « quantitative » qui se veut règle de toutes choses. Le corps coïncide avec ses linéaments, s'embarrasse de soi et croit échapper à sa propre intimité, qu'il redoute, en s'environnant d'objets où se prend son portrait⁴ – d'où suit que l'image vit elle-même comme objet, un vers de Virgile que cite le *De otio religioso* nous le dit, mais d'une vie de simulacre, rançon de ce vide auquel l'existence a consenti : est dévolu à l'image ce que le corps n'a su réaliser. Entre vie et mort les termes se sont déjà échangés, pour peu que nous ayons mal pensé la vie. La considérer en vérité, ce n'est pas renoncer à l'éphémère plénitude qu'elle nous offre (et nul plus que Pétrarque n'est parvenu à dire cette plénitude, et, la disant, à inventer ce langage qu'alimentera chaque existence à son tour), ni avilir ces lieux réels

1. J'aime cette formulation, mais je dois bien reconnaître qu'elle est inexacte. Il me faudrait traduire simplement par ces mots : « C'est un exil. » Admettons cependant que Pétrarque soit décidément moderne.

2. *Lettres familières*, II, 1 (24-26).

3. Cf. sur ce point mon article « Pétrarque, Baudelaire et la photographie : brèves variations sur le thème de la pensivité », dans *Esthétique et mélancolie*, Orléans, 1992.

4. Le *De vita solitaria* développe longuement ce point, et le traité qui le suit, le *De otio religioso*, se fondera sur cet acquis.

qu'une plus haute réalité dénoncerait comme figures, – c'est consentir au temps comme à l'orientation qui leur donne sens et les accomplit. « L'exil » dont parle Pétrarque ne signifie pas le mépris du monde, mais son exploration et sa connaissance – tout ensemble son désir de plénitude et d'issue ; retenir la terre (l'on songe à Mallarmé), ou se tenir à la terre, ou encore y tenir, c'est en cela précisément que l'on manque au lieu :

Nous savons la vérité profonde du mot du Poète : « Toute terre est patrie à l'homme valeureux ¹ », et cependant celui de l'Apôtre en a davantage : « Nous n'avons point ici de cité permanente, nous en cherchons une autre ² ». Voilà des opinions qui semblent opposées, mais qui en fait ne le sont pas ; chacun a exprimé son sentiment avec une grande concision, et selon le langage qui lui appartenait ; reste que, malgré leurs différences, les deux points de vue sont vrais. Si tu suis le Poète, ton frère n'a pu mourir hors de sa patrie ; si tu en crois l'Apôtre, nous mourons tous hors de notre patrie, mais pour y faire enfin retour. Et donc, quel que soit l'avis que tu veuilles suivre, tu n'auras aucune raison de déplorer l'éloignement du lieu de la mort. J'admets qu'on accorde aux vivants, poussés à cela par de certaines affections, dignes ou non, de soutenir qu'un lieu est préférable à un autre ; mais ceux qui meurent n'ont que faire de telles préférences. Avoir l'opinion contraire signifie qu'on est encore tout imprégné des sottises de l'enfance et des fables de bonne femme. On demandait au philosophe où il préférerait être enseveli ; il répondit qu'il n'en avait que faire : « Car, disait-il, d'où qu'on la prenne, la route des enfers est la même'. » Nous à qui l'Ascension du Christ a donné l'espoir de monter au ciel, nous dirions plutôt : « Qu'importe de mourir en Italie OU en France, aux confins de l'Espagne ou sur les rivages de la mer Rouge ? D'où qu'on la prenne, la route du ciel est la même ». C'est la route où il nous faut marcher, une route étroite et difficile ⁴ ; mais nous y avons un guide : en le suivant nous ne pouvons nous égarer.

1. OVIDE, *Fastes*, I, 493.

2. *Hébreux* XIII, 14.

3. Anaxagore, d'après CICÉRON, *Tusculanes*, I, 43, 104.

4. Pour *l'arcta via*, la route étroite, voir par exemple *Matthieu* VII, 14. Ce thème a pour PÉTRARQUE une importance considérable – aussi lui donne-t-il, dans sa correspondance, dans ses traités, une ampleur inaccoutumée.

Si nous y tenons fixés les yeux, que nous importe le lieu où nous déposerons ce fardeau de nos corps ¹ ? À moins de penser qu'il nous sera trop difficile, au jour du jugement, d'assumer à nouveau des corps qui gisent au loin. Mais voilà ce que ne redoutait nullement cette femme si profondément religieuse et vraiment digne de son fils ², qui disait au moment de mourir et d'ordonner ses funérailles : « Déposez mon corps où vous voudrez ; que ce souci ne vous trouble pas. » Et, comme on lui demandait si l'idée de mourir loin de sa patrie ne lui causait aucune crainte, elle eut cette réponse : « Rien n'est loin pour Dieu ; et il n'y a pas à craindre qu'il ne sache point où me retrouver à la fin du monde pour me ressusciter ³. » Telles furent les paroles de cette femme profondément catholique. Nous qui sommes catholiques et qui nous promettons de nous conduire en hommes, nous ne partagerions pas même le sentiment d'une femme ⁴ ? (...)

On le voit, nulle pensée du tombeau. Les *Remèdes* ne la font apparaître que furtivement, et pour en dire l'indifférence ou en dénoncer la vanité. Le chantre d'un rapport esthétique à la vie n'est pas si « moderne » qu'on croyait. La *Lettre* sur la sépulture nous parle d'usages, et n'y fonde rien ; les *exempla* cette fois ne sont que mouvance, et leurs contradictions font par contraste saillir l'essentiel. Si l'on veut transcrire le fait de la mort en des termes d'espace, nous n'avons que cette « suite des temps » qui « fait se succéder les coutumes et se modifier les opinions des hommes ». L'image précédait la mort, et ce type d'image n'a rien de décisif. D'où suit qu'à ce niveau de la coutume, la frontière ne passe nullement entre la présence et on ne sait quel abîme métaphysique, mais entre deux pratiques de la vie, entre les sages et les insensés – et seuls ces derniers voient en la sépulture la figure immuable de leur rapport spéculaire à la vie. Le regard des sages va plus loin, et, transitant de coutume en coutume, cherche le lieu que n'est pas la mort.

1. ... *hanc corporum sarcinam* : l'expression, comme beaucoup d'autres, est augustinienne.

2. Il s'agit de sainte Monique, mère de saint Augustin.

3. Saint AUGUSTIN, *Confessions*, IX, 11, 27-28.

4. *Lettres familières*, II, 1 (14-19).

Pétrarque s'oppose donc décidément à la représentation de la mort. Elle n'est pas pour lui de l'ordre de l'image, et l'image en retour n'est pas de l'ordre de la mort, quoiqu'elle lui doive, comme en toute théorie des figures, la possibilité de son déploiement. La seule représentation que nous devons nous donner, c'est celle du chemin où un guide, pour disparaître qu'il soit à nos yeux, s'est déjà lui-même engagé, désignant l'horizon où tendent nos regards et le point où les lieux prennent sens et destination : tous indifférents, tous capitaux. C'est, en droit, partout que nous vivons ; oui, et nous mourons de même. La mort est étroite et pénible, comme le chemin, comme la condition. À chaque instant la vastitude se réduit à un point : il s'en faut de cette rupture unique dans la continuité ou le temps en suspens. Le cadavre ne bouge pas, sinon par quelque loi mécanique, proprement inanimée, et demeure insensible. On ne le respecte que parce qu'il fut vivant. Son passé est désormais l'aura de son présent, il n'y a plus que du passé en place du présent. On appelle mort ce présent abîmé, excavé, ce vide même au lieu, au temps où nous vivons. Le cadavre est sans instant : il ne peut se tenir debout parce qu'il est déchu du présent, ce *tempus instans* dont parlait Quintilien. Le cadavre est allongé parce qu'il n'a plus le présent, mais le passé pour instance. – Mais l'image véritable ne quitte jamais la vie.

Cependant il faut dire un mot de la structure du *De remediis*, que j'évoquais : dernière variation sans doute, et la plus simple, la plus réussie, sur la trame médiévale du conflit des vices et des vertus. Elle est aussi plus subtile et nuancée : le débat qui s'élève entre la raison et le sentiment en chacun de ces dialogues – il y en a environ deux cent cinquante, remèdes à la bonne fortune, et remèdes à la mauvaise –, ce débat n'oppose pas si caricaturalement les deux versants de la vie, comme l'ombre l'est à la lumière. Car la crainte, la douleur, la joie (*meus, dolor, gaudium*), qui se succèdent selon les chapitres et viennent opposer à la raison leur entêtement et bientôt leur mutisme, ne sont pas cela dont il faut se déprenre et que bientôt l'on congédie comme vain. Il serait dangereux, assurément, de n'écouter que leur voix – n'ayant rien d'autre à prononcer que les vaines représentations où elles s'enferment,

par quoi elles avouent tout ensemble le sérieux de ce qu'elles appréhendent et l'impuissance où elles sont de lui faire face. Qu'elles n'aboutissent qu'à une sorte d'ankylose de l'être (et en somme c'est ce qui les définit comme passions) ne signifie pas qu'il n'y ait en elle l'étrange et obscure *raison* de l'existence. Elles demeurent, et à vrai dire ne sont pas converties ; de sorte que, dans ces dialogues, comme dans l'admirable fiction du *Secretum* où Pétrarque converse avec Augustin, c'est moins la destination qui importe, s'il y en a une, que le simple fait qu'il y ait débat, présences oppositives ne signalant rien d'autre que le cours et comme la chair de l'existence (Pétrarque parle de combat, de conflit : le *Secret* a pour titre complet *De secreto conflictu curarum mearum*). Voilà qui a pu surprendre, et explique sans doute l'obscurité où les *Remèdes* sont tombés ; à elle seule, l'extrême économie de la langue de Pétrarque, cette sorte d'ascèse où s'épure le latin qu'il écrit, ne saurait en fournir la raison. Bref, ce surprenant manuel de morale ne nous dit pas comment il faut vivre, – mais ce qu'est la vie. Les schémas de la justice ne sauraient y prétendre. Plus de rhétorique, plus d'échappatoires. Le combat, l'effort, l'exil sont *condition*. Seul le monologue est mutilation, et la raison se parlant indéfiniment à elle-même, devant l'effective béance serait la plus stérile des folies.

De la vie, crainte, joie et douleur ne connaissent donc que la part compulsive. Cependant, si elles ont toujours pour caractère de n'offrir que cette part presque inhumaine d'impuissance au langage, la question de la sépulture et la considération de la mort font s'accroître leur mutisme. La crainte est la dernière des passions ; aussi apparaît-elle en cette fin de cortège des *Remèdes*, qui ont suivi pas à pas l'ordre tantôt voilé, tantôt éclatant de l'existence. Passion ultime, elle est aussi la plus rétive à ce qu'elle pressent. Elle ne peut s'autoriser d'aucun objet, d'aucune présence, quand la joie le pouvait de la beauté, ou la douleur de la souffrance. Plus que jamais, la passion est muette, parce que la mort est muette. Aussi Pétrarque n'évoque-t-il rien de ces constructions auxquelles nous voulons que la mort nous appelle. Ici, le « point de vue » des morts est celui d'un vivant, et la seule parole qu'ils fassent entendre est celle de la vie. La mort ne parle qu'au-delà de la

mort : elle a la voix de la vie. D'elle-même elle n'est que l'impuissance de la parole – non le silence, ni même l'envers de la parole. Et si la mort se tait, c'est qu'elle n'a pas de secret.

La seule parole issue de la mort, c'est la prière : donnant ainsi à la vie sa propre capacité de mémoire, qui ne fût jamais actuelle sans cela. On pourra dire œuvre (reçue, modifiée, transmise) l'autre aspect de la mémoire : celui précisément où se présentent les termes les plus sûrs d'une tradition rien qu'humaine, et Pétrarque y puise à chaque fois qu'il s'agit pour lui de décrire la conduite des jours. On fait retour aux lieux communs de la civilité : la règle est humaine, comme l'apparence des communautés. Si Pétrarque revient pour finir, en chacune de ses correspondances, aux préceptes d'une sagesse lettrée (si exigeant qu'eût été, en des termes cette fois jalousement chrétiens, le lieu central et encore inaccompli qui les anime), c'est que cette sagesse correspond au mode actuel de la vie, et aux apparences tout instrumentales ou politiques de notre congrégation. C'est un mode par défaut : un mode moyen dépourvu d'extrêmes. La solitude et la contemplation pourraient en être les termes les plus éloignés, et comme le dernier promontoire admis par la civilité : entre les exigences uniques et non modélisables, à ce plan rien qu'humain, de la vie chrétienne, et les données ordinaires et partagées de l'existence, Pétrarque n'oublie jamais que c'est bien un équilibre qu'il faut tâcher d'établir ; un équilibre dont les œuvres, entre la beauté des signes et l'arrachement des significations, présentent l'accomplissement indéfiniment à reprendre, indéfiniment à construire. Si Pétrarque donne à *l'expérience* de la culture une ampleur qu'elle n'avait jamais eue jusqu'à lui, c'est que, pour lui, l'exercice de la raison sensible s'adosse en chacun des points qui la constituent à la condition inoubliable dont le Christ est le modèle, et l'interroge indéfiniment, opposant au centre qu'il incarne et figure tout ensemble l'heureuse et inquiète variété des lieux que déploie sa fixité.

Ce qui est fascinant cependant, et à quoi finalement les plus beaux raisonnements ne savent s'opposer – ils ne sont en effet que des raisonnements, et n'effacent pas cette nécessité du dialogue, qui demeure –, c'est cette obsession d'une

sorte de vie prêtée au cadavre, d'un sentir particulier qui craindrait par exemple le froid ou l'humidité, ou encore la trop forte déclivité d'une pente, – c'est cette obsession, et c'est cette mouvance. À quelle région de l'existence actuelle une telle obsession peut-elle correspondre ? Inutile d'invoquer, comme Pétrarque, des histoires de bonne femme ; inutile aussi de ranger tout cela dans ces tiroirs de la superstition où une foi véritable, assurée d'elle-même, ferait place nette. Car ce sont ces riens qui sont tout : imaginations et hantises, sans doute, mais par quoi une énigme se saisit, et qu'elle puisse se résoudre, hors de la fantaisie, n'est pas ce que cherche le désir. Il se peut qu'un tel égarement réponde, comme par avance, à une perte que nul pressentiment n'empêchera d'être effective. On ne se quitte pas si aisément, – et à de telles formulations, d'ailleurs, le langage répugne. Ce qui est dire, d'une autre façon, qu'il ne saurait y avoir image sans sujet, ni sujet sans imagination. « Déposer le fardeau du corps », c'est être sans image. Si vaine, nous dit-on, que soit l'illusion, c'est elle encore qui nous façonne. Nulle terreur, à vrai dire, des fins dernières : il suffit que le corps (mais est-ce lui seulement ?) se soit arrêté au premier seuil. L'image prend place dans cette sorte de parenthèse, elle adhère à la terre, et n'a à craindre, en image qu'elle est, nul au-delà. Car elle se nourrit de la chair, et redoute également le corps inerte et la lumière infigurable : n'habitant aucun des deux ordres où l'excessive mesure répond à l'excessive démesure. La foi en la résurrection est hors de cause. Ou plutôt, elle ne joue un rôle que pour ceux-là mêmes, que nous dirons consciencieusement les plus sages, qui ne sauraient accorder une quelconque attention à cet intérim de l'ensevelissement, comme si l'aveuglante lumière de la résurrection s'étendait par anticipation, et dès ce temps qui continue pour d'autres, au remuement des corps et à nos « déplorables restes ». Or il ne s'agit que d'angoisse, et, fût-elle sans objet, puisqu'en un sens c'est l'absence de tout objet, là, sous les mains, contre quoi se débattre, qui la fait ce pur resserrement de l'âme et du corps, elle demeure et s'appesantit, réelle et terriblement effective. Elle est en nous (secrète et oubliée dans l'enfance) la patience de la mort, et comme un sol inverse à quoi nous nous heurtons : ce que l'on peut dire

aussi une issue négative, et, plus que ce mur qu'on imagine et qui nous renvoie à nous-mêmes, trop solide encore pour correspondre à autre chose qu'à un besoin de sécurité, c'est une impasse labile et trompeuse. Et voilà qui nous oblige à faire retour dans le passé et à n'envisager la vie désormais que sous cette espèce ; c'est comme si soudain nous ne consentions plus à la réalité de l'avenir, l'avenir dernier et enfin accompli. D'où suit la pénible impression de vanité, le détachement de tout, ou, à l'opposé, la précipitation et l'agitation dans les objets, pour supplier la mort de n'être qu'accidentelle. La vie s'affole de voir la mort comme son miroir. Et ici, assurément, la crainte du Jugement et la voix tonnante que l'Église a trop fait entendre n'ont pu qu'aggraver le poids de ces vaines imaginations, les simplifiant d'ailleurs en cet absurde schéma (par exemple) de deux plateaux de balance sous une lumière heurtée. Ce qui est de bonne politique, sans doute, et de bonne police, mais a fait perdre à *l'Apocalypse* de saint Jean l'essentiel de son étrangeté – qui est, avec la prolifération de ses images, le déchirement de toute idée de composition, vers une plus haute et unique vertu –, et, somme toute, lui a fait perdre aussi l'essentiel de sa puissance. J'aime que chez Pétrarque il y ait, même sous cette forme de la dénégation, qui est aussi symptôme, si grande présence et complet enchevêtrement des figures et des séductions du monde, se précipitant sur la terreur de disparaître ; et les figeant en cette sorte de statue, cette image pétrifiée qu'est *Metus*, la Crainte, dans le dernier dialogue, condamnée à soi-même et se lovant dans l'aveuglement.

Et c'est aussi pourquoi Pétrarque ne se tient pas au passé qu'il cite, et que les lieux communs qu'il reprend et déplace ne se figent pas en images. Sans doute ses accents sont-ils souvent proches de ceux de Sénèque : les mots qu'il emploie portent bien la marque des *Lettres à Lucilius* ou de la *Consolation à Helvia*. Mais la langue aussi diffère, et elle sait où il lui faut culminer. Le genre antique avoue une autre issue. Le souverain bien de Sénèque a un nom, et c'est celui du Christ. Contre l'avenir incertain poussant ses racines en nous, aveuglant le présent, il y a bien – avec une force tellement plus inquiète qu'elle ne l'est chez Sénèque – un « ici et maintenant »

(seulement plus ardent, plus désolé), mais c'est la mouvance de l'Incarnation qu'on y découvre, un pèlerinage infini qui s'y précipite et s'en arrache. Sénèque tient de la méthode ordinaire et de la consolation grise, qu'il nommerait constance : Pétrarque la dépasse, il s'en sépare (pour la retrouver aux moments où doit se rétablir le ton admissible de la conversation), sitôt qu'il lui faut aller à l'extrême et au sens. Car il faut penser un corps disparu, et pour soi-même déjà la tribulation de l'unique ; un chemin sûr dans la perpétuelle désorientation. Le lieu est décisif sans être essentiel, et cependant nous ne vivons qu'avec lui ; corps lui-même, c'est comme si par ses possibles et sa vastitude il inscrivait dans le corps le défaut de nos âmes. Pour qu'il n'y eût plus ni déplacement, ni tribulation, ni acédie chez Pétrarque, il faudrait que les lieux fussent devenus un seul et même corps. D'où suit, à un niveau tout ensemble existentiel et théologique, que seul le Christ est ce corps-là. Les mouvements vont d'image en image jusqu'au vrai tenu ; la mort ne donne pas lieu – elle n'a, à proprement parler, aucun rapport avec lui, aucun autre du moins que celui d'une toujours identique circonscription de nos corps dès leur naissance. L'errance avec elle ne se monnaie pas en fixité, mais en liberté. On rejoint l'image : d'une autre façon, en vérité. Par la mort il y a cette chance ; nous y prendrons corps, comme un navire en perdition prend l'eau de toutes parts, aspiré désormais par son image, et l'épousant au moment de disparaître. L'amant de Laure ne cherche que ce vrai corps coïncidant avec l'image, ce vrai lieu. Le passé peut bien monter à la mémoire, d'anciens paysages l'envahir, et l'on voit se déployer le cortège des figures antiques, des visages et des noms, des horizons où erre le regard cherchant de lieu en lieu le point où se fixer : quelque chose travaillant l'exil vient les saisir et les arrache à l'œuvre. Chez Pétrarque, *l'otium literatum* est éperdu.

Christophe Carraud, né en 1960, marié, deux enfants. Professeur au Collège Stanislas, Paris, et à l'Institut d'Arts Visuels, Orléans. Membre du comité de rédaction de *Communio*. Dernières publications : « Lazare raconté aux enfants », *La Nouvelle Revue Française*, février 1995 ; « L'image comme viatique », *La Recherche Photographique*, printemps 1995.

François PÉTRARQUE

Trois textes sur la sépulture

Lettre de consolation sur la mort d'un ami qui n'a pas reçu de sépulture, avec des considérations sur les rites funèbres

Je compatis à ta douleur d'avoir perdu un ami si précieux, mais je m'indigne plus encore de t'avoir vu perdre en cette occasion la netteté de ton jugement : ou bien tu ne mets pas assez de force d'âme, et moins encore de philosophie, dans la consolation que tu te donnes, ou bien tu ne pleures pas ton ami de la façon dont tu le devrais, — si du moins l'on ne considère la mort d'un homme de bien comme digne d'en vie plutôt que de pitié. Pour résumer le sens de ta lettre, il me semble que tu y déplores moins la perte que tu as subie ou la mort prématurée de ton ami — en quoi je pourrais comprendre une erreur sans doute répandue —, que la façon dont il est mort et l'offense faite à son corps de n'avoir pas de sépulture, cadavre livré au gré de la mer égyptienne. Cette plainte tout juste digne du peuple, cette plainte de bonne femme plutôt, j'ai du mal à la supporter. Dis-moi, ne t'est-il pas venu à l'esprit, toi que tourmente à ce point le genre de la sépulture, que « c'est une perte légère que celle d'un tombeau¹ » ? Ou bien as-tu oublié le vers de Virgile — qui n'affirme rien d'autre —, quand les enfants eux-mêmes le connaissent et qu'il est depuis longtemps passé en proverbe ? Que si tu te tournes vers la mort, tu te tromperas en pensant que c'est elle qui nous fait heureux ou malheureux ; on le connaît assez, ce vers d'un autre poète : « Ce n'est pas la mort qui nous fait malheureux². » Non, c'est la vie au contraire qui fait

1. VIRGILE, *Énéide*, II, 646.

2. LUCAIN, *Pharsale*, VIII, 632.

notre malheur ou notre béatitude : qui l'a passée comme il faut jusqu'au dernier souffle, celui-là ne manque de rien, il est heureux, il est en sécurité, il est au port. Qu'importe à sa félicité suprême que la terre le renferme, ou que le roulent les flots de la mer, ou que la flamme le consume ?

Mais puisque la question de la sépulture te préoccupe plus que tout, quel est, à ton avis, ce bonheur qu'atteint l'homme plongé dans la terre et auquel ne saurait prétendre celui qu'ensevelit la mer¹ ? Il n'y a à mon sens que le vers de Virgile pour justifier l'horreur que tu ressens : « La vague l'emportera, et les poissons affamés suceront ses plaies². » Mais que dirais-tu si de tel autre des chiens enragés avaient dévoré les blessures, ou une meute de loups affamés saccagé la tombe pour se déchirer ses membres ? Tu répondrais sans doute que ces gens-là aussi sont malheureux. Et donc seuls seraient heureux ceux qui goûtent au repos d'un tombeau inviolé. Rien de plus puéril que cette idée : quand tu aurais veillé à tout, tu ne saurais empêcher les vers de grouiller dans des viscères que tu refuses à la pâture des bêtes ; et tu vois déjà, toi qui redoutais le contact des animaux sans doute les plus nobles, ce qu'il te faudra subir des plus repoussants.

En tout cela pourtant rien n'est à craindre, ce sont des faits de tous les jours ; tu t'aperçois donc – je le dis souvent, et c'est une observation qui ne m'appartient pas en propre : tous les grands philosophes l'ont faite avant moi – tu t'aperçois donc que les tourments que nous subissons en cette vie ne viennent pas tant de la nature des choses que de la faiblesse de notre intelligence, ou, pour reprendre les mots des philosophes, de l'absurdité de nos opinions. Nous craignons la nouveauté, nous déprisons la coutume : pour quelle raison, s'il te plaît, sinon que dans le premier cas l'esprit sans force se trouble devant l'aspect des choses qu'il ne prévoyait pas, et que dans le second il se fait du recours à la réflexion un bouclier de raison qu'il oppose à toutes les difficultés ? Considère avec quelle égalité d'esprit les marins admettent que l'on jette à la mer les corps de leurs camarades.

Je voudrais prendre un exemple parmi tant d'autres, un exemple illustre : *Lamba Doria*³, un homme d'une énergie et d'un courage remarquables, fut, comme on le raconte, l'amiral de la flotte génoise lors de la première bataille qu'elle livra contre Venise – bataille la plus mémorable

1. ... *tellure demersum*, ... *fluctibus obrutum*: l'inversion, ou plutôt le croisement des termes, si elle tend à la beauté de l'hypallage, ne le fait qu'à proportion de l'idée essentielle d'une totale indifférence des lieux que Pétrarque soutiendra. La question du lieu, capitale chez Pétrarque, ne vient hanter que la vie ; le lieu de la mort, dans son arbitraire même, souligne la faculté d'errance qui qualifie l'existence et lui est peut-être substantielle.

2. VIRGILE, *Énéide*, X, 560.

3. *Lamba Doria* (Lambas de Auria), fut capitaine de la flotte génoise à partir de 1298. Le 8 septembre de la même année, il défit les Vénitiens qui combattaient sous le commandement du doge Andrea Dandolo.

de toutes celles qui eurent lieu du temps de nos pères. Il considéra la flotte ennemie, vit que l'heure de combattre était venue, adressa à ses soldats une harangue noble et brève que dictaient les circonstances – et, bien que sa flotte fût inférieure en nombre, engagea le combat. Son fils unique était à ses côtés en cette rencontre ; c'était un beau jeune homme. Il se tenait à la proue du vaisseau de son père : une flèche le transperça. Il tomba le premier ; et comme autour de lui s'élevait une plainte horrible, son père accourut : « Ce n'est pas le moment de gémir », s'écria-t-il, « mais celui de combattre. » Puis il se tourna vers son fils, et, voyant qu'il n'y avait plus aucun espoir, il prononça ces mots : « Mon fils, tu n'aurais jamais eu sépulture si belle, si tu étais mort dans ta patrie. » Et ce fils tiède encore et ceint de ses armes, tout armé il le prit dans ses bras et le jeta au milieu des flots. Bienheureux à mon sens, qui au sein du malheur a pu supporter avec un tel courage un deuil si terrible. Et c'est cet acte, ce sont ces paroles qui, par l'exemple d'une valeur qui enflamma les cœurs, permirent de remporter en ce jour une victoire éclatante. Ce père n'a pas montré moins de piété que s'il se fût jeté sur le cadavre de son fils pour y gémir comme une femme, et fût demeuré là, stupide et sans un geste, à un moment si important pour le sort de la patrie. Tu te serais, toi, labouré le visage de tes ongles, si tu avais assisté à ce malheur s'abattant sur les tiens – et ce n'est pas tant la douleur de la mort qui t'aurait affecté, que l'ignominie de la sépulture.

Les marins déplorent comme tous les autres la perte de leurs amis, mais ils supportent avec sérénité que la mer les retienne : car un long apprentissage les a accoutumés à une telle souffrance. Pourquoi ne m'indignerais-je pas avec Cicéron de ce que la coutume prévale sur la raison ? De rudes marins, parce qu'ils y sont accoutumés, pourront regarder sans ciller un spectacle que tu ne peux supporter, toi, un philosophe, qui as la raison pour appui, une culture si variée et tant d'exemples pour te guider ?

L'histoire nous montre toute la diversité des rites de sépulture, qui s'éloignent si souvent de notre coutume : ainsi nos lectures nous apprennent-elles qu'on a parfois gardé auprès de soi, embaumé avec le plus grand soin, le corps de ses proches ; ou qu'on en a jeté la dépouille aux bêtes que chacun, selon ses ressources, élevait et nourrissait depuis longtemps à cette fin : car on pensait que le ventre d'un chien de race était le meilleur des tombeaux ; – elles nous apprennent encore qu'on avait coutume, parfois, de manger soi-même le cadavre. La reine de Carie, la fameuse Artémise, – l'exemple le plus célèbre de l'amour conjugal³ –,

1. Cf. *Tusculanes*, II, 17s.

2. Pétrarque puise ses exemples chez CICÉRON (*Tusculanes*, I, 45, 108), et, pour Artémise (citée aussi chez Cicéron), chez AULU-GELLE (*Nuits attiques*, X, 18, 3-4) et VALERIUS MAXIMUS, IV, 6.

3. C'est dans un chapitre qui porte ce titre qu'Artémise apparaît chez Valerius Maximus. Elle a Mausole pour époux.

n'a pu donner à son époux chéri plus belle preuve de tendresse que d'ensevelir sa dépouille dans un tombeau vivant : elle la brûla, en recueillit les cendres qu'elle garda précieusement, les mêla peu à peu à un breuvage qu'elle but tout entier, offrant ainsi au corps aimé la demeure du sien. Je ne cherche pas à savoir si elle eut tort ou raison. Il s'agit plutôt de comprendre que tout ce qui nous oppresse ne se trouve pas dans les choses, mais dans l'idée qu'on s'en fait ; et que cette idée, c'est la coutume qui plus que tout la met au jour et l'alimente. – Artémise a consommé l'homme qu'elle aimait ; si tu voyais l'une de nos femmes faire la même chose, tu serais frappé de stupeur et détournerais les yeux d'un spectacle si abominable. Imaginons que la même chose se produise là où cette coutume est répandue : on ne parlerait plus d'inhumanité, ni d'amour extraordinaire – ce ne serait plus qu'un acte de respect très banal.

Ne cherchons pas d'exemples lointains : dans cette Italie où nous sommes, nos anciens avaient coutume de livrer aux flammes les corps de leurs proches ; voilà ce qu'attestent la foi des historiens et les urnes funéraires qu'on a, jusqu'à nos jours, retrouvées dans la terre. Ce n'est pas là une coutume très ancienne¹ : auparavant, l'on était inhumé comme on l'est aujourd'hui, – mais la haine insatiable que nourrissent les guerres civiles, s'étendant jusqu'aux tombeaux, exigea de trouver ce genre de remède qui par les flammes enlevait à l'ennemi la possibilité d'un outrage. Tous les Scipions par exemple, qui savaient que leur mérite les rendait chers à l'État, gisent entiers sous la terre, et personne, dans la gens Cornelia, ne fut brûlé avant la dictature de Sylla. Il fut le premier, – contre toute la tradition de sa famille, et parce qu'il se savait haï –, à vouloir que son corps fût incinéré : car il craignait, dit-on, et ne s'en cachait pas, qu'après sa mort le parti de Marius ne lui infligeât le traitement qu'il avait fait subir à son rival. Son exemple se multiplia après lui, sans qu'on eût alors le moindre motif de le suivre. Mais c'est seulement après qu'eut prévalu la coutume de la crémation et que cet usage se fut décidé imposé, qu'on vit un honneur en ce qui n'était qu'un remède : d'où vient que l'on considéra comme une marque d'infamie d'être privé du bûcher funèbre. De là vient aussi qu'on loua le geste de piété² qui, avec rien que quelques branches ramassées sur le rivage égyptien, voulut brûler, plus qu'il n'y parvint, le corps honteusement mutilé du grand Pompée. Ainsi le nom de Codrus est-il resté à la postérité : qui se fût souvenu de lui, s'il n'avait embrasé de sa torche les membres de Pompée ? (Codrus l'Athénien⁴, lui, doit sa gloire à un autre genre de

piété, ainsi qu'à sa propre mort.) De nos jours, brûler un cadavre, c'est le comble de l'outrage ou le signe manifeste de la vengeance. Pourquoi de telles différences en un seul et même peuple ? Sans doute parce que la suite des temps fait se succéder les coutumes et se modifier les opinions des hommes.

Bien que ce soit là une question sur laquelle j'ai entendu disputer des personnes cultivées, je ne chercherai pas non plus à savoir quelle est la façon la plus décente de donner aux corps une sépulture : la crémation, dont j'ai rappelé qu'elle fut la coutume de nos anciens, et que de nombreux peuples, dit-on, ont conservée jusqu'à nos jours, – en lui ajoutant cette loi qui interdit d'ensevelir un homme à l'intérieur de la cité, à l'exception des rares personnes que leur mérite soustrait aux lois (c'est celle que mentionne Cicéron au troisième livre des Lois¹) ; – ou bien l'inhumation², que nous pratiquons, et que l'usage de la religion chrétienne renouela d'une tradition plus lointaine encore. Non, ce n'est pas ce qui m'importe pour l'instant ; je veux plutôt en finir avec ce que je te disais : beaucoup de choses nous paraissent horribles parce qu'une longue habitude nous a fait concevoir comme autant d'erreurs ce que l'habitude opposée ne donne à d'autres aucune raison de redouter. Si tu veux, comme l'exige ton état, et en laissant tout le reste de côté, me demander quelle est la vérité des choses qu'atteint non la croyance commune, mais l'exercice de la raison, je te dirai que le sage sait protéger de l'erreur son propre jugement, et s'apitoyer – ou bien rire – du troupeau des insensés.

Lettres Familiales, II, 2.

Le temps, l'orgueil du tombeau et la pensée de la mort³

Représentez-vous maintenant les villes où vous avez habité : mais que ce soit pour ne plus les regretter. Car il est sans raison de regretter la tempête une fois qu'on est au port. Réjouissez-vous plutôt que le navire soit sauf : et vous voilà nus qui êtes échappés d'un si grand naufrage. Il est doux de se souvenir d'un danger passé, mais c'est folie que d'en avoir regret.

1. Au second livre..., 23, 58.

2. Crémation, inhumation : cf. CICÉRON, *Les Lois*, qui parle à l'endroit mentionné de la loi des douze Tables, interdisant, à l'exception des personnes de grand mérite, la crémation et l'inhumation à l'intérieur de l'enceinte de la cité.

3. L'extrait qui suit est tiré de la seconde partie du *De otio religioso* (« L'état de paix de la vie religieuse ») ; l'ouvrage fut composé pour l'essentiel en 1347 à l'intention des moines de la Chartreuse de Montrieux, où Gérard, le frère de Pétrarque, s'était établi après la mort de son épouse. Pétrarque a fait après cette date de nombreux ajouts à son texte.

1. Pétrarque reprend ici CICÉRON, *Les Lois*, II, 22, 56.

2. Cf. LUCAIN, *Pharsale*, VIII, 712s.

3. Questeur de Pompée.

4. Dernier roi d'Athènes à la fin du premier millénaire. Travesti en esclave, il sacrifia sa vie pour détourner d'Athènes les malheurs prédits par un oracle. Cf. CICÉRON, *Tusculanes*, I, 48, 116, et VALERIUS MAXIMUS, V, 6.

Représentez-vous ce qu'elles étaient, ces villes où, dans la foule de Babylone – toutes les cités en sont sœurs –, vous erriez par les places et les portiques, dans les temples, mais sans volonté d'y prier, le long des comptoirs, mais sans intention d'y acheter : tout occupés aux spectacles des yeux, vous vouliez voir et que l'on vous voie, et vouliez charmer les regards des insensés : mais de Celui du Spectateur éternel à qui rien n'est caché, vous n'aviez nul souci.

Imaginez-vous à présent que vous retournez en ces villes, et dites-moi ce que vous craignez d'y considérer. Vous reverrez peut-être ces tours qui vous sont familières, vous reconnaîtrez ces vieilles murailles, quoiqu'elles soient elles aussi touchées d'une ruine perpétuelle ; du moins l'aspect général de ces lieux se sera-t-il conservé, les fleuves continueront de s'y écouler, les montagnes s'y dresseront encore. Cherchez les habitants que vous avez connus : je ne sais comment, ils seront partis presque tous. Vous resterez interdits : car c'est la même ville, et cependant c'en est une autre où vous vous êtes avancés ; et vous direz avec Héraclite : nous entrons et n'entrons pas deux fois dans la même cité¹. Oui, moi que les chaînes du péché retiennent encore en ce monde comme en une prison, lorsque je regarde de loin les vieilles cités, je crois les reconnaître ; mais bientôt j'y pénètre et vois qu'elles ont changé. Passez le long des palais des pontifes et des rois, le long des demeures des grands où vous étiez reçus : les murs peut-être ont résisté au temps ; mais eux, qu'ont-ils fait ? Frappe à la porte, appelle, interroge : s'ils sont absents, attends un moment leur retour... Oh ! quelle parole terrible, celle de cet homme simple et droit du milieu de ses afflictions² :

Un arbre n'est point sans espérance ; quoiqu'on le coupe, il ne laisse pas de reverdir, et ses branches poussent de nouveau ; quand sa racine serait vieillie dans la terre, quand son tronc desséché serait mort dans la poussière, il ne laissera pas de pousser aussitôt qu'il aura senti l'eau, et il se couvrira de feuilles comme lorsqu'il a été planté.

Nous espérons peut-être que nous connaissons même condition ? Hélas ! comme la nôtre est loin d'y ressembler ! Écoutons ce qui suit : « Mais quand l'homme est mort, nu et consumé, qui saura me dire où il est ? » Qu'ils répondent, ceux qui aiment le siècle : où sont leurs pères ? Et puisqu'ils se taisent, c'est Job à nouveau qui répond : « De même que si les eaux de la mer se retiraient, et si les fleuves, abandonnant leur lit, se séchaient : ainsi quand l'homme s'est endormi, il ne se relèvera point. » Et, pour ne pas nous enlever par ces paroles l'espoir de la résurrection

1. Cf. HÉRACLITE, cité par PLUTARQUE, *Sur l'E de Delphes* (Diels-Krantz 91, Conche 132) : « On ne peut pas entrer deux fois dans le même fleuve », ποταμῷ οὐκ ἔστιν ἐμβῆνατ διζ τῷ αὐτῷ).

2. Les citations qui suivent sont empruntées au chapitre XIV (7-12) du *Livre de Job*, et leur traduction à Lemaistre de Sacy.

dernière, il ajoute : « Jusqu'à ce que le ciel soit consumé, il ne se réveillera point, et il ne sortira point de son sommeil. »

Cependant, mes frères, les habitants de la maison terrestre sont partis pour ne point revenir. Franchissez le seuil de ces demeures que vous chérissiez, et cherchez ceux que vous y avez laissés : c'est un visage inconnu qui se présentera à la porte ; vos cheveux se dresseront d'effroi, la voix s'étranglera dans votre gorge lorsque vous apprendrez que la fortune s'est jouée des richesses, que la mort s'est amusée des hommes comme elles ont accoutumé. Et – pour filer cette métaphore de l'eau – c'est ce mot de Job qui vous frappera l'esprit : « Mes propres frères ont passé devant moi, comme un torrent qui s'écoule avec rapidité dans les vallées¹. » Croyez-en mon expérience : les cités que vous chérissiez autrefois ne susciteront plus en vous que haine et n'inspireront plus qu'effroi ; tout est si bouleversé, et rien n'est comme il vous plaisait, si même rien demeure. Je pourrais chercher auprès des plus grands : de Jules César, d'Auguste, de Tibère, de Caius Caligula, de Néron, de Vespasien, et de Titus, et de Domitien, de Trajan et d'Hadrien, et de tous les Antonins, dont le nom fut si longtemps chéri, si longtemps célébré de Rome et de tout l'Empire, et des deux familles habituées au trône ; mais les exemples que nous voyons de nos yeux, en nous touchant de plus près marquent mieux notre esprit... Où est-il à présent, Boniface VIII², pontife romain, qui a rempli de stupeur les peuples et les rois, et même, dirai-je, la terre entière, lui qu'ont vu de leurs yeux quelques-uns d'entre vous ? Où sont-ils, ses successeurs, que cette fois nous avons tous connus : Jean, Benoît et les deux Clément³ ? Où est Henri, l'empereur romain⁴ ? Et Philippe, roi de France, qu'on surnomma « le Bel » en raison de son heureuse apparence ? La mort le ravit si soudainement, elle emporta si vite ses fils de grande beauté tous semblables à leur père qui lui succédèrent l'un après l'autre⁵, que leur vie à chacun semble moins vie que songe. Où est-il, l'autre Philippe⁶,

1. Job, VI, 15 (Lemaistre de Sacy).

2. Pape de 1294 à 1303. La stupeur dont parle Pétrarque a été causée, en France principalement, par la bulle *Clericis laicos* qu'il rendit en 1296. En 1302, Philippe-le-Bel, dont il va être question plus bas, fit brûler publiquement la bulle *Ausculda, fili*, que lui adressa le même Boniface (les mœurs étaient à la robustesse). Ce geste d'une étonnante franchise valut à Philippe l'excommunication. Il n'apprécia pas, et s'apprêtait à convoquer un concile pour déposer Boniface lorsque ce dernier mourut, nous privant ainsi d'une belle page d'histoire.

3. Jean XXII, pape de 1316 à 1334 ; plutôt que de Benoît XI, élu en 1304, et successeur immédiat de Boniface VIII, il s'agit de Benoît XII, pape de 1334 à 1342 ; Clément V, pape de 1305 à 1314, et Clément VI, pape de 1342 à 1352.

4. Henri VII, sans doute, duc de Luxembourg, mort en 1313. Il faut dire qu'il y a un nombre impressionnant de Henri, empereurs d'Allemagne, qui manifestèrent pour l'Italie un tropisme parfois fâcheux.

5. Louis X (1314-1316), Philippe V (1316-1322), Charles IV (1322-1328).

6. Philippe VI, *alias* de Valois, qui meurt en 1350. Jean II, *alias* le Bon, son fils, qui mourra dix ans avant Pétrarque, en 1364, fut fait prisonnier par les Anglais à la bataille de Poitiers, le 19 septembre 1356.

père du présent roi, et plus heureux que son fils pour ce qu'un tombeau le tient, et lui une prison ? Où est-il, le roi d'Espagne¹, naguère terreur des Sarrasins et bouclier de la foi, qui essuya les insultes de l'Occident ? Où est-il enfin, l'honneur des Gaules et l'ornement de l'Italie, Robert roi de Sicile² ? Sous son règne temporel, c'est le roi éternel que vous serviez ; à quel repos ne vous a-t-il point donné de goûter ! Voilà ce que vous montrent les peines qui suivirent et fondirent sur vous comme des tempêtes. Et je tais, pour ne point abuser de votre patience, non seulement tous ces grands aux premières places des royaumes, mais la foule entière des autres souverains.

Cherchez auprès d'eux où ils habitent désormais : on vous montrera des sépulcres étroits, couverts des ornements que se disputent l'art et le génie ; parfois même ils brilleront de tout l'éclat de l'or et des pierreries, car la mort chez eux est aussi ambitieuse que la vie. Et sur ces murs de marbre, selon le mot du prince des poètes, vivront les images des défunts : « Ils tireront du marbre des visages vivants³. »

Mais eux, dites-moi, où sont-ils ? On vous montrera encore des épitaphes magnifiques, des inscriptions pompeuses : c'est le vide qui résonne en elles, et à les lire vous serez frappés de stupeur. Mais demeurez un peu, je vous prie, car voici que s'ouvre le seuil de la dernière demeure : ce sont de nouveaux spectacles, et une stupeur nouvelle. Hélas ! qu'est-ce que ce peu de cendres ? et, là-bas, ce remuement énorme de serpents et de vers qui grouillent et s'agitent ? Ô bouleversement imprévu, ô trouble visage de la réalité ! Où est à présent la garde tout en armes ? Où, la troupe des jeunes filles ? Où le mignon, le Ganymède royal qui faisait l'échanson ? Où les maîtres queux, et les habiles trancheurs de volailles ? Où les tapisseries de vermeil et de soie, la pourpre étendue sous les pas, les plafonds rehaussés d'ivoire, les cavales mordant un frein d'or ? Où la vaisselle rare, les vases de Corinthe, l'ouvrage des orfèvres damascènes, les animaux saillants sur leurs vases dorés ? Où les lits des festins, les buffets, les crédences, les demeures revêtues d'ébène et de cyprès ? Où les spectacles, les chants, les victuailles arrachées aux entrailles de la terre et des flots, les vins élevés au loin sous un autre soleil ? Où tous les appâts qui attisent le plaisir, tout l'ornement posé sur la fange des corps ? Où cette tête rayonnant d'un diadème, ce ventre mignelet qu'entoure une ceinture rutilante, ces doigts si fins qui scintillent d'un butin pris au rivage des Indes, ces bijoux que sertit l'art des orfèvres ? Où enfin, l'épouse superbe ? Où « les fils, comme des nouvelles plantes dans leur jeunesse, et les filles toutes ornées à la ressemblance des temples⁴ », qui,

1. S'agit-il d'Alphonse X, ou XI, de Ferdinand IV ? Je m'y perds.

2. Robert d'Anjou, fin lettré et protecteur des savants. Jeanne I^{ère} lui succéda. Elle épousa Louis de Tarente, l'assassin de son premier mari. Étouffée par ordre de son cousin, Charles de Duras, en 1382. Le jugement de Pétrarque n'est sans doute pas faux.

3. VIRGILE, *Énéide*, VI, 848.

4. *Psaume* CXLIII, 12.

hier encore, de leurs charmants embrassements et de leurs doux baisers caressaient le cou d'un père que la mort va ravir ? Ô déplorable et infortuné changement ! Tout s'en va en engeance de serpents et de vers, et tout pour finir va au néant !

Oui, à voir et à contempler ce spectacle, l'âme tirera plus de profit qu'à cet autre dont parlait Cicéron au second livre des Lois, lorsqu'il rappelait qu'Athènes lui était moins délectable « par les œuvres magnifiques et les arts exquis des temps anciens, que par le souvenir qu'y avaient laissé les hommes illustres : c'était là que chacun habitait, là qu'il s'asseyait, là qu'il disputait¹ » ; et il ajoutait qu'il contemplait leurs sépulcres avec toute l'ardeur du sentiment. Voilà qui peut sans doute provoquer l'esprit : car le désir de rivaliser échauffe et enflamme, et il plaît à l'âme valeureuse de se mesurer à celles qui l'ont précédée comme à celles qui la suivront. Nous lisons qu'un homme d'exception, un homme presque incomparable, a dit qu'« il était assuré que toute âme de valeur avait pour destin de se confronter non seulement à tous les hommes renommés de son temps, mais aussi à ceux de toutes les époques² ». Sans doute ; mais cet autre spectacle que nous avons vu, quoiqu'il soit effroyable dispose plus sûrement au salut : oui, c'est celui des sépulcres béants, c'est celui plus encore qui nous ouvre les tombeaux que l'on vient de sceller – et quelle est sa puissance s'il nous montre des hommes que nous connaissons ! – ; regardez les vers grouillant de tous côtés, les viscères épars, les os quittant leurs jointures, les narines rongées, les dents déchaussées, les orbites pleines de boue, les cheveux gluants de fange – et, Seigneur Jésus, comme est plus périlleux encore ce qui nous est caché ! Qui sait quelle est l'âme d'un tel corps, et auelle demeure la recevra si elle ne trouve pas miséricorde ?

De otio religioso, II (L'état de paix de la vie religieuse)

De celui qui redoute en mourant de n'avoir pas de sépulture

Crainte. *On me laissera sans sépulture.*

Raison. *Tu ne veux être la proie des oiseaux, ni des bêtes sauvages, ni des poissons : mais si tu les redoutes, commande qu'on mette auprès de toi un bâton ou quelque autre garde qui les chasse de ton cadavre.*

Crainte. *Tu te joues de mes maux : car il est sûr que je ne sentirai rien.*

1. CICÉRON, *Les Lois*, II, 2.

2. TITE-LIVE, *Histoire romaine*, XXVIII, 43, 6-7. C'est Scipion l'Africain qui parle ; mais à vrai dire il n'est pas encore l'« Africain », puisque c'est avant de partir pour l'Afrique qu'il prononce ces mots au sénat, en réponse au discours du Grand Fabius, *alius* Maximus.

Raison. *Pourquoi donc redoutes-tu ce que tu ne sentiras pas ? Si tu le sens, prouve-le : car c'est tuer que d'ensevelir qui a le sentiment.*

Crainte. *Je serai là gisant sans être en terre.*

Raison. *Si la terre ne pèse sur toi, c'est toi qui pèseras sur elle ; si la terre ne te recouvre, c'est le ciel qui te couvrira. Tu connais ce mot : « Qui n'a pas de tombeau, le ciel le protège. » Et cet autre, plus célèbre encore : « C'est une perte légère que celle d'un tombeau. » Légère en effet : aucune autre ne l'est davantage.*

Crainte. *Je ne serai point en terre : c'est chose pénible à dire.*

Raison. *Je ne sais si c'est pénible à dire, mais le fait, lui, est chose très légère : on supporte bien plus aisément d'être privé de sépulture que de n'avoir pas de maison, ou de couverture, ou de manteau.*

Crainte. *Je ne serai point en terre : c'est chose hideuse à dire.*

Raison. *Hideuse pour les autres peut-être : mais non pas pour toi. Il n'y a de sépulture qu'à cause des vivants : l'autorité des sages et le fait même conviennent en ce point. Et qu'il en aille ainsi, la forme des tombeaux nous l'indique d'elle-même : c'est au-dedans chose grossière et horrible, un morceau de rocher que l'on jette sur ceux qui l'habitent ; au-dehors c'est chose de grande dépense et toute ouvragée d'art, qui montre à qui la regarde des images de marbre et d'or.*

Crainte. *Je n'aurai point de sépulture : c'est chose laide à voir.*

Raison. *As-tu, dis-moi, si peu de besogne à faire que tu doives considérer celle d'autrui ? Y pourvoieront ceux que cela concerne ; toi, tu ne verras pas cette laideur.*

Crainte. *On m'abandonnera sans m'ensevelir.*

Raison. *Même le grand Pompée fut laissé sans sépulture malgré sa valeur. Encore ne fut-il pas même laissé à terre : il fut jeté dans la mer et roulé par les flots. Mais je ne crois pas que tu t'égaras au point de penser qu'il eût été plus heureux pour avoir un tombeau, ni que son compagnon Marcus Crassus eût été plus malheureux pour n'avoir personne qui commandât de l'ensevelir. Ils furent égaux en leur fin, à ceci près que la tête de Crassus, comme il convenait à un homme parvenu au comble de la richesse et de la cupidité, avait tout le poids de son or ; mais ce fut pour leur confusion à tous deux que leur tête fut conservée. À moins que d'aventure leur troisième compagnon soit jugé plus heureux pour se voir assis au sommet d'un colosse d'une taille et d'une beauté extraordinaires, qui domine même les temples les plus hauts : plus heureux à la guerre, sans doute, mais pas plus au tombeau. Que la pierre du tombeau soit plus belle ne la rend pas plus heureuse. Car quel peut être le bonheur de ce qui est privé de sentiment, qu'il s'agisse d'une pierre ou de celui qu'elle recouvre ? Si c'était le tombeau qui rendait heureux, nul ne le serait davantage que Mausole.*

Crainte. *Je ne serai point en terre.*

Raison. *Regarde Paul-Émile et Claudius Marcellus : ces hommes valeureux n'eussent point été mis en terre si leur pire ennemi ne les eût ensevelis. Et il le fit, si je ne me trompe, vaincu par l'admiration et le respect qu'il avait pour leur courage, et non par une piété qui ne touchait pas son cœur : voilà qui à mon avis rendit pénible le tombeau à ceux mêmes qui y furent ensevelis ; et s'ils en avaient eu le choix, ils eussent préféré n'être pas mis en terre. Cyrus aussi, roi de Perse, n'eut pas de sépulture, sans qu'on y vît une honte ; ainsi le voulait l'usage des Scythes. C'étaient alors des mœurs cruelles, qui lui valurent cette terrible offense.*

Pourquoi rassembler tout ce que l'on dit des cadavres qui furent laissés sans sépulture, et des princes romains ou des rois étrangers qui furent privés de l'honneur qu'ils désiraient, quoiqu'il ne soit que vanité ? Parfois même ils furent déchirés, mis en pièces, et l'on dispersa leurs membres : au point que l'on pourrait dire enviable le sort du cadavre qu'on laisse entier sur la terre. Voilà ce que nous apprennent tant de massacres où s'est déchainée l'inhumanité des peuples ; et, pour le dire tout net, c'est la terre entière qui est restée sans sépulture : avec ce même Cyrus dont je parlais, moururent en bataille deux cent mille Perses ; avec Crassus, seize légions en la fleur de leur âge ; à Cannes, quatre-vingt-cinq mille citoyens romains et alliés, ou plus encore ; cinquante-six mille Carthaginois, Espagnols, Ligures et Gaulois, avec le chef de l'armée ennemie, à la rivière de Métaure ; aux Eaux de Sextius (tel est le nom de l'endroit), deux cent mille Teutons ; et non loin des Alpes, sous la conduite de Marius qui commandait les deux armées, cent cinquante mille Cimbres, selon certains auteurs (d'autres disent qu'il n'y en eut pas plus de soixante mille). Et tous ces hommes restèrent sans sépulture. À Philippe ce furent les renforts de tous les rois et de toutes les nations qui périrent, avec la fleur et la vigueur du sang italien ; ainsi plut-il aux dieux qu'ils fussent privés de sépulture, et s'en allassent engraisser les champs de Thessalie, les bêtes sauvages et les vautours. Parlerai-je de la flotte de Carthage détruite tout entière aux îles d'Égée ? De celle des Marseillais devant l'entrée de leur port, et cela sous le regard de leurs compatriotes ? Et, pour ne pas revenir sans cesse sur les souffrances de l'Italie, que dirai-je de la flotte athénienne coulée au large de Syracuse ? Quel sépulcre eut-elle ? Je me tais sur Salamine, sur Marathon, sur les trente mille Perses qui y furent défaits – encore que d'autres affirment qu'il y en eut plus du double. Je passe sur les batailles des Hébreux, sur les combats des Scythes, sur ceux des Amazones, des Arabes, des Parthes et des Mèdes. Je laisse les victoires qu'Alexandre de Macédoine a remportées en Orient, et les massacres qu'il a faits de peuples sans armes. Je ne dis rien des épidémies, qui furent souvent telles qu'éloigner les cadavres, fussent-ils ceux d'êtres chers, était momentanément le seul geste de piété ; ni de l'invasion de serpents et de bêtes infectes dont Dicéarque, aux dires de Cicéron, nous enseigne qu'elle coûta la vie à certaines races humaines. Je passe sur les tempêtes et les naufrages qui se produisent tous les jours ; et ceux qui périssent dans les flammes, on

dira qu'ils n'ont pas besoin de tombeau. J'oublie les fureurs partisanses et les dissensions intérieures : on dit à ce sujet que les guerres civiles peuvent à peine donner de sépulture aux chefs qui les mènent, ce qui est plus vrai encore des guerres extérieures. Je ne parlerai pas davantage de la ruine des cités : Troie, Jérusalem, Carthage, Corinthe, et Numance, et Sagonte, et beaucoup d'autres encore virent la plus grande part de leurs habitants écrasés sous leurs murs et ensevelis avec leur patrie. Je laisse enfin les tremblements de terre qui souvent engloutirent tant de mortels : c'est le ventre de la terre-mère qu'ils eurent tout entier pour sépulcre. Quoique ce terrible fléau se soit fréquemment abattu jadis et naguère en divers lieux, il ne sévit jamais avec plus de violence qu'en Asie où, dit-on, douze cités furent en un seul jour englouties dans l'horrible abîme de la terre qui s'ouvrait.

Je t'ai dit tout cela pour que tu t'enlèves de la tête cette crainte ridicule, toi qui redoutes la perte d'une sépulture plus que la mort même, et supportes si difficilement qu'elle vienne à manquer à ton cher petit corps. Oui, tant de milliers d'hommes, de combattants, de saints même, ce qui est plus indigne encore, en furent privés...

Crainte. Quand j'aurai quitté cette vie, la terre me sera déniée : ce m'est dur à supporter.

Raison. Non, cela n'a rien de dur : tu seras trop mol pour en rien sentir et t'en trouver blessé.

Crainte. Quand je serai mort, la terre me sera déniée : c'est chose indigne.

Raison. Que dis-tu ? T'est-elle due, ou bien n'est-ce pas toi plutôt qui lui es dû ? Certes la terre peut bien t'être déniée : mais tu ne le seras pas à la terre. Quelque malheureux hasard ou offense ennemie te soustraira peut-être au tombeau, rien ne pourra faire que venant de la terre tu n'y retournes bientôt. Ce qui te fut dit de la bouche de ton Seigneur ne saurait être faux.

Crainte. La terre ne me couvrira pas de son giron.

Raison. Mais c'est toi qui la couvriras de ton corps tout nu. Crois-tu que cela t'importera plus après la mort qu'aujourd'hui même ? Que sont devenues les rognures de tes ongles ou les mèches de tes cheveux ? Où as-tu laissé le sang que t'arracha la fièvre ? Où as-tu mis les restes de tes robes d'enfant, et ceux des linges qui t'embaillotèrent au berceau ? As-tu oublié la noble réponse que Théodore de Cyrène, d'après Cicéron, fit au roi Lysimaque qui le menaçait, je crois, de le faire mourir au gibet ? « Tâche de réserver tes pénibles menaces, lui dit-il, à tes courtisans tout couverts de pourpre » ; et certes Théodore se moquait éperdument de pourrir en terre ou bien dans les airs. Si la terre ne t'accueille en son sein, du moins te soutiendra-t-elle en surface. Tu auras l'herbe pour vêtement, pour ornement les fleurs joyeuses de leur hôte ; les pluies t'arrosent, le soleil te brûlera, les glaces te pinceront la chair, et les vents la

remueront. Et sans doute sera-t-il tout naturel que ton corps se résolve en ces quatre éléments dont il est composé.

Crainte. On me laissera sans me mettre en terre : c'est chose horrible à entendre.

Raison. L'horreur est dans l'opinion que tu en as, et non pas dans le fait : pour d'autres c'est chose horrible que d'être recouvert par la terre, et belle que d'être consumé par le feu. C'était l'avis, nous le savons, de vos ancêtres. D'autres encore préfèrent être lacérés par les bêtes sauvages ou déchirés par les chiens. Innombrables sont ici les rites des peuples ; Cicéron résuma tout ce qu'en recueillit Chrysippe. Resteras-tu sur la terre nue, un autre sera écrasé sous une horrible pierre ; l'un sera pris dans de la glèbe pourrie, l'autre submergé et roulé par les flots, – et celui-là sera pendu et offert à tous vents, frappé par la grêle, déchiré par les corbeaux. Regarde ceux qui ont riche sépulture et linceul de pourpre : les vers entament leur festin. Celui qui est couvert de marbre et d'or, qu'a-t-il de plus que celui à qui le poète fait dire en pleurant : « Maintenant le flot de la mer me tient et les vents me poussent au rivage », parce que suivant la coutume publique et l'erreur alors répandue, c'était la sépulture en terre qui lui faisait horreur ? À moins que tu ne veuilles t'en remettre aux histoires de bonne femme, qui te disent que les âmes sans sépulture errent cent ans sur les rives du fleuve d'enfer : ce que rejette en tout cas une conscience saine et chrétienne.

Crainte. Je n'aurai pas de tombeau en ma patrie.

Raison. Si l'on t'accorde le sol de ta patrie, c'est fort bien : tu donneras à ce vaillant homme de Phocion de quoi te jalouser, lui qui à sa mort fut chassé par l'ingratitude d'Athènes, sa cité, quoiqu'il fût pour elle citoyen de grand mérite ; et ce fut cruauté inouïe.

Crainte. Je serai laissé sans sépulture.

Raison. Fais ta besogne, et laisse ce souci aux vivants.

De remediis utriusque fortunæ
(Les Remèdes à la bonne et à la mauvaise fortune),
Second Livre, Dialogue CXXXII et dernier.
Textes traduits du latin par Christophe Carraud.

Jacques BERNARD

Peut-on encore écrire une vie de Jésus ?

En lisant, comme exégète, le *Jésus* de Jacques Duquesne, j'ai admiré qu'un laïc, sans être passé par une faculté de théologie, ait pu consulter tant d'ouvrages sur le Christ. Il fallait pour cela, comme pour parler aujourd'hui de Jésus sans cacher sa foi, être un chrétien convaincu. On se prend à rêver de ce que sera l'évangélisation quand tous les chrétiens passés par nos facultés de théologie auront acquis dans le domaine de la vulgarisation la compétence et la réputation d'un auteur comme Jacques Duquesne.

Les descriptions du pays de Jésus abondent et puisent aux meilleures sources. Il en va de même des détails de la vie quotidienne dans la Palestine d'alors. Tout ceci donne à l'ouvrage la note de réalisme bien faite pour planter la vie de Jésus dans son décor palestinien et juif.

En outre, le livre est bien écrit, de manière vivante, avec ce brin de ferveur engagée qui fait que le lecteur est amené bon gré mal gré à revivre, aux côtés de l'auteur ou contre lui, l'âpre combat pour la découverte de la vérité. Entre les lignes, on devine que Jacques Duquesne a dû, en travaillant les sources pour son livre, se passionner pour l'exégèse. Au fil de la lecture j'ai parfois reconnu mes enthousiasmes d'antan, quand, jeune exégète, je me lançais dans la recherche avec l'envie de voir les artistes et gens de médias redonner la Bible à nos contemporains.

Bien évidemment, comme toute tentative de vulgarisation, ce livre sera critiqué et l'est déjà. Mais ceci aussi est bon. Il n'y a que ceux qui se taisent qui ne disent pas de bêtises. Mais, heureusement, il y a aussi ceux qui aiment partager ce qui les fait vivre. Il faut les remercier quand ils risquent l'aventure de la communication. Tant mieux si en prenant ce risque ils ont affiché quelques faiblesses qui suscitent des remous, appellent des correctifs ou des anathèmes, pourvu qu'ils réveillent chez les autres la passion qui les anime et la foi qui les fait vivre. La primitive Église a avancé comme cela. Jamais nous ne ferons autant d'hérésies qu'en ce temps-là ! Combien d'Évangiles ont été écrits dans les deux premiers siècles, dont l'Église n'a heureusement gardé que les quatre que nous connaissons.

Grâce à ce livre, des questions religieuses sont posées qui passionnent le grand public et montrent combien les gens ont soif. Il y a longtemps qu'on ne s'était pas passionné comme cela à propos de Jésus. À l'Église maintenant de suivre, d'encourager ce qui doit l'être, de corriger ce qui lui paraît moins bon ou erroné, et d'aider de toutes ses forces à ce que les questions posées et qui, manifestement, intéressent les chrétiens, avancent dans un débat fraternel. Ceci trace la frontière de cette recension.

Peut-on encore écrire une vie de Jésus ?

La question exégétique

Les exégètes ont bien du mal à raconter par le menu tous les détails anecdotiques et chronologiques de la « vie de Jésus ». A vrai dire, et à juste titre, depuis Albert Schweitzer¹,

1. Albert Schweitzer a fait sa thèse, au début du siècle, sur les nombreuses tentatives pour raconter la « vie de Jésus ». Il a pu constater combien ces ouvrages en avaient une perception différente, au point qu'il s'est demandé si une telle entreprise était encore possible. Il décida d'entreprendre des études de médecine et le jour de la publication de sa thèse, il prenait le bateau pour aller soigner les lépreux de Lambaréné au Gabon.

ils y ont renoncé. Ce n'est pas que les Évangiles ne soient pas du genre biographique. Qui pourrait ne pas voir que les Évangiles racontent la vie d'un homme. Celui-ci naît, a une prédication itinérante, se fait des amis et des contradicteurs, meurt et assure une postérité. Mais ce n'est pas une biographie critique, cernant rigoureusement l'exactitude des faits ou des dates, à la manière dont nous avons appris l'histoire de France. C'est pas non plus un « feuilleton » ni un « reportage ». C'est une biographie écrite par des témoins pour être proclamée à des croyants. Elle s'écoute comme une symphonie où la ligne mélodique de *l'événement Jésus* est en permanence orchestrée par les accords profonds de *l'Ancien Testament*, les *alléluia* du mystère pascal, les mélodies liturgiques ou catéchétiques des Églises qui ont célébré et enseigné le Christ sauveur avant d'en écrire la vie.

Puisqu'il semble acquis aujourd'hui qu'il est impossible de transformer en « feuilleton » ou en « reportage » la symphonie liturgico-catéchétique des Évangiles, nous serons plus enclins à pardonner certaines faiblesses du livre. Mais commençons par ses qualités.

Une description vivante du milieu socio-culturel

Jacques Duquesne a l'art de présenter de manière claire un problème historique complexe. Voyez comme il résume clairement les problèmes que rencontre l'historien pour fixer la date de la naissance de Jésus. Sa documentation est bonne et si je la complète ici, c'est pour montrer le niveau auquel il hisse son lecteur. En quelques pages (p. 28-30), il parvient à expliquer les solutions proposées au fait que *Luc* 1, 5 situe l'annonce à Zacharie aux jours d'Hérode (mort en l'an - 4) tout en décrivant sa naissance au temps du recensement de Quirinius qui, lui, date de + 6 (*Luc* 2, 2). Matthieu situe, lui aussi, la naissance de Jésus avant la mort d'Hérode, puisque ce dernier organise le massacre des Saints Innocents (*Matthieu* 2, 16). J. Duquesne propose comme date de naissance de Jésus, entre - 3 et - 6 du calendrier de Denys le Petit, lequel, en suivant Luc, a fixé en 752 du calendrier romain l'an 1 de l'ère chrétienne.

Pour rassurer les chrétiens et leur montrer que l'auteur n'en rajoute pas sur ce sujet, je leur donne une autre thèse, plus moderne et tout aussi sérieuse.

La question est traitée de manière magistrale dans *The History of Jewish People in the Age of Jesus Christ* par Emil Schurer¹. En bon catéchète, *Luc* généralise les événements à partir du plus connu. Il parle de la grande famine sous Claude à partir de toutes les famines de cette époque comme il rappelle le recensement sous Quirinius (+ 6, le plus connu) à partir de tous les autres recensements partiels (visant les taxes) et non impériaux (visant la statistique). Plusieurs solutions :

– Jésus serait né sous Hérode en - 4 lors d'un recensement partiel, mais un tel recensement partiel aurait vraisemblablement été exécuté sur place et n'aurait pas obligé Joseph et Marie à se déplacer à Bethléhem.

– Jésus serait né en + 6 sous le recensement de Quirinius qui a causé la rébellion de Judas le Galiléen. La tradition de Matthieu aurait ainsi fait le lien entre la naissance de Jésus et ce massacre.

– La date de naissance sous Hérode (vers - 4) peut être celle de Jean-Baptiste. *Luc* aurait ensuite mis les deux naissances à la même époque pour les besoins du diptyque littéraire dans lequel il encadre la naissance de Jésus et de Jean-Baptiste².

Luc fait souvent de telles approximations de calendrier. Il juxtapose, par exemple, Theudas et Judas le Galiléen (*Actes* 5, 36), alors qu'une quarantaine d'années séparent la révolte de Judas le Galiléen (contre le recensement de Quirinius en + 6), du seul Theudas connu par les sources et qui est mis à mort par Fadus avant + 46.

D'emblée, le problème est posé. Quand les Évangélistes donnent des dates, ce sont souvent des points de repère

1. Édition révisée en 1987 par Geza VERMES, T. & T. Clark LTD, Edinburg, vol. I, p. 401-427.

2. L'Évangile de l'enfance chez *Luc* met sans cesse en parallèle les épisodes de la naissance de Jean-Baptiste et ceux de la naissance de Jésus.

catéchétiques. La catéchèse l'emporte ici déjà sur la précision dans la datation des événements historiques qu'il rapporte.

J. Duquesne décrit avec une bonne information archéologique, et un art consommé de journaliste et même de romancier, le milieu socio-culturel de Jérusalem et du Temple. Ses descriptions vivantes sont bien documentées et font parfois songer à un autre livre : *L'Ombre du Galiléen*, de Gerd Theissen¹. Lui aussi décrit le contexte de Jérusalem, dans la pluralité de ses courants sociologiques et religieux. Mais, en ne parlant pas de Jésus, Theissen ne l'enferme dans aucun de ces courants.... Cette prudence de méthode n'est pas respectée par J. Duquesne. En voici quelques exemples :

– Il dit, page onze, comme si c'était une donnée générale du judaïsme, que Jésus enfant avait entendu parler du *Temple céleste*. Ceci n'est pas une donnée générale du judaïsme. En revanche, elle était présente à Qumran. Si l'auteur veut que Jésus en ait entendu parler, il faut que Jésus soit en relation avec les esséniens. Mais dans ce cas, pourquoi l'auteur fait-il difficulté à admettre la virginité de Marie, tout à fait dans la ligne des mêmes esséniens ?

– Il reconstitue une « société religieusement unifiée » à l'époque de Jésus, un peu comparable à nos églises dogmatiques. Et c'est par rapport à ce modèle unifié qu'il reconstitue l'histoire de Jésus. Si l'époque, dans sa diversité, est maintenant mieux connue, on est encore loin d'avoir déterminé à quel courant Jésus puisait ses références. Était-il essénien, pharisien, rabbin charismatique itinérant à l'instar de certains hassidim de son temps, prophète apocalypticien ? Il faudra encore beaucoup d'études pour le dire et sans doute trouvera-t-on qu'on ne peut le réduire à aucun de ces modèles. On ne peut donc reconstituer ce qui est dit de lui dans les Évangiles en le situant uniquement dans le cadre du judaïsme pharisien de son temps. Mais il faut féliciter l'auteur d'avoir situé le débat à ce niveau.

1. Gerd THEISSEN, *L'Ombre du Galiléen*, Paris, Cerf, 1988.

Du réalisme au surréalisme

On ne peut pas faire entrer de force les récits évangéliques sur Jésus dans le cadre socio-culturel du pharisaïsme de son temps. Mais on peut encore moins y faire entrer les méditations catéchético-liturgiques post-pascales dont les évangélistes ont émaillé ces récits. Ceci est un des plus gros défauts de l'ouvrage. Prenons quelques exemples :

– Comme les évangélistes, J. Duquesne parle des anges à l'Annonciation, à Noël, etc. Mais au lieu de les laisser insérés dans la méditation liturgico-catéchétique post-pascale de la primitive Église où ils tiennent le rôle mystérieux de messagers d'inspirations divines, par son souci de « faire vrai » et de « planter le décor », J. Duquesne fait entrer ces personnages de la catéchèse liturgique dans le cadre du « roman vérité » et du coup, ces anges se retrouvent tout nus dans la rue... On parle alors sur un ton badin de « Gabriel et ses collègues » (p. 52) comme on parlerait des copains avec qui on a pris un « petit noir » avant de partir au « turbin ». Le caractère liturgique des Évangiles est troqué pour celui du « roman réaliste » où les anges n'ont que faire, sauf à apporter la note d'humour candide pour amuser les enfants ! Cela pourrait apporter un effet surréaliste amusant si cette méprise, fréquente dans le livre, ne nous faisait passer à côté de la signification profonde que seule une remise dans le cadre littéraire original pouvait apporter. Attention ! Je ne dis pas que des anges n'ont pas pu se manifester réellement à Marie ou à Joseph. Je dis seulement que les récits de l'enfance, dans lesquels ils prennent place, sont des récits catéchético-liturgiques post-pascaux, et que c'est dans ce cadre voulu par les évangélistes, et non dans celui du « roman vérité » qu'ils prennent leur signification la plus juste.

Ainsi *Luc*, déployant en diptyque les séries d'annonciations, cantiques, naissances, et circoncisions de Jean-Baptiste et de Jésus, nous fait assister au passage de l'Ancien au Nouveau Testament, passage qui est présidé par l'ange messenger des temps messianiques, à la plus grande joie des anges annonciateurs de Noël aux bergers. De même chez *Matthieu* la naissance de Jésus évoque celle de Moïse qui, elle aussi,

avait connu les songes, les mages, l'étoile et la fuite en Égypte. Le mystère de la naissance de Moïse est appliqué à la naissance de Jésus que l'on sait, depuis la Mort-Résurrection, bien plus grand que Moïse par qui, pourtant, Dieu s'était déjà révélé au Sinaï pour donner sa Torah à Israël. Quand on comprend ces poèmes dans leur style, on n'a plus envie de les travestir en roman de Zola avec des anges de bistrot venant saluer Gervaise.

– Jean fait suivre son récit de la multiplication des pains (*Jean* 6) par une évocation de la dernière Cène (*Jean* 13). Il commente très souvent les récits historiques sur Jésus par une sorte d'homélie qui intègre la foi post-pascale des Églises pour lesquelles il écrit son Évangile. Ainsi, par exemple, dans la méditation sur la multiplication des pains (*Jean* 6), Judas est-il déjà déclaré « traître en qui le démon habite », alors que c'est à la dernière Cène que Satan entre en lui (*Jean* 13, 27). Ce tuilage donne une allure à la fois catéchétique et liturgique au récit. Évidemment, si on tente de faire entrer ces passages de méditation post-pascale dans la reconstitution en « roman réaliste », on aboutit à des non-sens. L'étonnement de J. Duquesne à ce propos montre qu'il est passé à côté de l'art poétique de Jean. Celui-ci joue avec les anticipations et les relectures post-pascales comme toute liturgie joue avec l'actualisation du passé et du futur dans le présent qui prend alors toute sa dimension de mémorial. En un mot, on ne peut transformer l'Évangile de Jean en « roman réaliste » sans passer à côté de la note propre à son Évangile.

– On peut encore dire la même chose du récit de la Cène. Ce récit éminemment liturgique dans sa rédaction supporte mal la transposition en « roman réaliste » avec un Jésus qui fait le mur et saute les terrasses, des disciples qui, une fois arrivés au cénacle, se racontent de bonnes histoires de « flics » avant de passer aux choses sérieuses (p. 246). Et même si, au détour d'une expression comme « Jésus, troublé en esprit » ou « c'était la nuit » on sent chez l'auteur une véritable émotion, plus le récit avance, moins on supporte le travesti d'un récit que chaque chrétien ressent comme étant celui de « la première foi » de toutes les messes auxquelles il a assisté. Il devait en être ainsi pour les premiers chrétiens et pour les

rédacteurs de l'Évangile (p. 251). Seul le langage liturgique convient alors, si on veut rendre compte du texte tel qu'il est.

– Il en est de même pour Gethsémani qu'on ne peut raconter sur le mode de l'anecdote puisque les témoins dormaient. C'est, là aussi, une composition catéchético-liturgique qui a relu les événements réels qui, comme la sueur de sang, se sont fixés par bribes dans la mémoire des témoins.

Quand l'auteur traite sur le mode de l'anecdote les différents récits de Jean et des synoptiques, tous dotés de leurs élargissements catéchético-liturgiques post-pascals, on vire ainsi dans le surréalisme. Les récits de la Passion, très théologisés ne supportent pas un tel traitement. On ne peut faire un pot-pourri anecdotique de tous ces poèmes catéchético-liturgiques. On ne peut pas davantage substituer au tracé liturgique des évangélistes, un fil conducteur historique reconstitué à partir de nos connaissances scientifiques sur la période.

Pour être juste, il faut dire que l'auteur a souvent ressenti lui-même cette gêne. Après une bonne description archéologique ou socio-culturelle du milieu et une reconstitution du récit en situation, il ouvre le plus souvent le dossier exégétique. C'est alors qu'il mesure l'écart entre la reconstitution historique qu'il fait et la signification du texte dans la profondeur que lui donne la relecture post-pascale. Par exemple :

– Avec beaucoup de détails pertinents, J. Duquesne décrit un repas pascal juif au début de son chapitre sur la dernière Cène. Puis, en creusant le dossier exégétique il est amené à conclure que la Cène de Jésus n'était sans doute pas un repas pascal. Qu'à cela ne tienne, au début du chapitre suivant, la reconstitution se poursuit, et il met en scène les disciples récitant le *Hallel* qui marquait la fin du repas pascal.

– Il en va de même pour le procès et la condamnation. J. Duquesne commente les récits de la Passion comme s'il s'agissait d'un roman réaliste, mais affirme que certaines formules sont sans doute ajoutées après coup (p. 276). L'auteur connaît donc bien le décalage qui existe entre le récit historique et ses orchestrations post-pascales. Mais il n'a pas su

maîtriser cette partition à deux voix. Qui d'ailleurs pourrait le faire ? Ceci explique sans doute pourquoi les exégètes hésitent tant à écrire sur Jésus. Non qu'ils veuillent cacher leurs découvertes, mais les bons chercheurs ne sont pas forcément les écrivains et metteurs en scène de génie qu'il faudrait pour affronter pareil défi.

Questions d'exégèse soulevées par le livre

Questions de méthode

Il est bien rare qu'une question exégétique soit susceptible d'une réponse unique. Le plus souvent, le texte de la Bible a plusieurs sens possibles, dus à l'imprécision ou à la richesse des mots, à leur traduction ou encore à des réécritures successives avant sa fixation définitive. Il résulte de cela que l'exégète se trouve presque toujours devant un éventail d'hypothèses très large.

Le fond mythologique peut aider parfois à comprendre. E. Drewermann et J. Duquesne l'ont compris. Ainsi, un petit couplet mythologique vient-il souvent introduire une question. Il note, ce qui est bien connu, que les mères de héros mythologiques sont souvent présentées comme des vierges (p. 39, 40). Il note aussi que les évangélistes accumulent les mentions du chiffre « trois » dans les récits de la Passion parce que « trois » est le chiffre symbolique de l'épreuve (p. 257). Au sujet de l'agneau dont on ne brise pas les jambes, l'auteur cite Jean-Paul Roux : « Une immense fraction de l'humanité pressentait qu'un dieu agneau mourrait, auquel on ne briserait pas les os, et ressusciterait. »

Ceci impressionne toujours le lecteur qui voudrait bien en rester à cette interprétation qui le fascine, comme fascine tout ce qui a trait au mythe ou à l'inconscient. Mais si la mythologie est toujours présente à l'inconscient de l'homme, le judaïsme, en s'éloignant des religions païennes, avait réussi à formuler un langage religieux aux antipodes de la mythologie. Quand les évangélistes reprennent le langage religieux, ils le reprennent au niveau démythologisé où le judaïsme

l'avait hissé, Duquesne le mentionne d'ailleurs au sujet de la virginité qui, dit-il, n' a pas grand-chose à voir avec les tables grecques. Le problème, c'est que les lecteurs du xx^e siècle n'ont pas toujours franchi les étapes de démythologisation qu'avaient dépassées les contemporains de Jésus.

Ainsi, pour reprendre les trois exemples cités plus haut : si la virginité de Marie se distingue de celle des mères de héros païens, c'est qu'elle est empruntée à la traduction par la Septante (LXX) d'*Isaïe 7*, dans laquelle le mot hébreu *almah* (primipare) était rendu par *parthenos* (vierge)¹. Dans ce cas, c'est *Isaïe* qui permet d'expliquer et non plus la mythologie.

Il en va de même pour le chiffre « trois », qui, chez les juifs, se réfère à *Osée 6, 2*.

De même pour la symbolique de l'agneau. Celle-ci est démythologisée en *Exode 12, 46* repris dans le *Psaume 33, 21*. Quand les évangélistes reprennent l'image, la symbolique mythique est enfouie derrière la symbolique pascalle et la récitation du psaume.

Que Dieu se serve pour parler aux hommes du vieux fond mythologique présent à tous, de même qu'il se sert de l'intelligence philosophique ou du bon sens, il n'y a rien là qui puisse nous choquer. Mais si ce fond a déjà vu son sens infléchi par la pédagogie que Dieu a menée avec son peuple, on comprendra qu'il faille privilégier le sens hérité de la foi au sens mythologique comme au simple raisonnement philosophique ou de bon sens.

Ceci permet déjà de réduire considérablement l'éventail de sens à donner aux textes bibliques.

Peut-on le réduire davantage ? L'exégète a pour cela une panoplie d'instruments et nous tenterons d'en utiliser quelques-uns. Mais, même comme cela, bien des questions peu-

1. Le texte d'*Isaïe 7* annonçait la naissance du petit Ézechias premier-né de la jeune reine. La Septante ne met plus son espérance dans un roi de la terre puisque ceux-ci ont disparu après l'Exil. Elle reporte ses espérances sur le roi messianique : le glissement de « primipare » à « vierge » exprime ce déplacement. C'est à ce niveau messianique que les Évangiles reprennent le texte.

vent rester ouvertes, sans solutions exégétiques. C'est un fait que les exégètes avouent sans états d'âme, d'autant plus qu'ils savent, avec toute la génération post-scientiste, que bien des choses échappent à la science et lui échapperont de plus en plus.

Faut-il alors renoncer à faire un enseignement pastoral de l'Évangile ? Bien au contraire. Mais c'est alors la tradition pastorale de l'Église, comme Corps vivant du Christ, inspirée par l'Esprit-Saint, qui préside aux choix consentis parmi les possibilités de sens décapées par le travail exégétique.

Prenons quelques exemples parmi ceux relevés par notre auteur.

Frères et sœurs de Jésus

Marie, selon J. Duquesne, aurait pu avoir d'autres enfants après Jésus. Rien, métaphysiquement, ne s'y oppose. Marie peut être mère de Dieu et d'autres enfants. Il suffit que Dieu le veuille. Mais si Dieu a donné un autre signe, le croyant essaie d'y être attentif, comme à toute parole qui vient de celui que l'on aime. On ne l'abandonnera pas sans être sûr qu'il faille le faire. Il faut donc ouvrir le dossier exégétique (*Mc 3, 32*; *6, 3*; *Mt 4, 55s*; *Jn 7, 5*; *Ac 1, 14*; *I Co 9,5*; *Jn 19, 25*).

Au Moyen-Orient comme en Israël à l'époque de Jésus¹, le terme « famille », contrairement à l'usage grec, s'appliquait à tous les couples et enfants qui vivaient sous le même toit. Tous reconnaissaient, à côté du père biologique, un même « père » de la famille ; ils étaient tous « frères » même s'ils n'étaient biologiquement que cousins ; le fils adoptif était compté comme un fils. Ceci est conforme à l'usage hébraïque de l'Ancien Testament qui ne connaît que le mot *Ah* (frère) pour désigner les cousins. Cet usage est même passé en grec. Ceci est attesté par la Septante (LXX) (environ

1. S. SAFRAL, *The Jewish People in the First Century*, Van Gorcum, 1976, p. 278-792. Résumé en français dans J. BERNARD, *La Famille dans la Bible*, Cahiers du Secours Catholique, 1994.

150 a^y. J-C) qui traduit tous les cousins de l'Ancien Testament par *adelphos* (frère). Le livre de *Tobie* (vers 200 ay. J-C) est un bon exemple de cet usage. En *Tobie* 7, 2, « le cousin Tobie » est traduit dans une des deux versions grecques que nous en avons, par *anepsios* et dans l'autre par *adelphos*. La cousine Sarra que Tobie épouse est appelée douze fois sa sœur (*Tobie* 8, 4).

Chez l'historien Flavius Josèphe (*Ant* 20, 9) : Jacques est désigné comme « le frère (*o adelphos*) de Jésus appelé christ ». L'authenticité de ce texte est confirmée¹. Le mot « christ » n'est pas utilisé comme nom propre mais comme adjectif, avec le sens de « oint ». La formule ne représente donc pas un usage grec mais juif. D'ailleurs le mot « christ » n'est pas expliqué alors qu'il aurait dû l'être si la phrase avait reflété l'usage grec. Ce n'est donc pas une interpolation chrétienne mais une information trouvée par Flavius Josèphe dans une source juive. « Frère » y reflète dans ce cas l'usage araméen et juif, conforme à la pratique moyen-orientale.

En *Jean* (19, 25) sont mentionnées au pied de la croix : Marie et « sa sœur », Marie la femme de Clopas. En *Matthieu* (27, 56 et 61 ; 28, 1) cette Marie, qui assiste à la Passion avec la mère des fils de Zébédée et Marie de Magdala, est dite « mère de Jacques et de Joseph » (qui sont donc au maximum cousins si cette Marie n'est pas seulement une sœur au sens moyen-oriental). En *Marc* (15, 40 et 47 ; 16, 1) cette Marie est dite « mère de Jacques le petit et de José ». Luc (24, 10) l'appelle « Marie, mère de Jacques ». Jacques et José, mentionnés en *Marc* (6, 3) et *Matthieu* (3, 5), sont donc au plus cousins et, évidemment, à la manière orientale, on les appelle frères du Seigneur. Cela doit aussi valoir pour les autres fratries de l'Évangile.

On lit en *Luc* (2, 7) : « Marie mit au monde son "fils premier-né". » Pour J. Duquesne, cela indique qu'il y en a eu d'autres (p. 83). Le mot grec *protokos* (premier-né) traduit l'hébreu, *bekhor*, c'est-à-dire « prémices » (du verbe *bakhar*, éclater). C'est l'enfant qui ouvre le sein. La même racine se

retrouve dans les « prémices » des plantes. Un rituel d'offrande des prémices était prévu et, pour la « prémice » humaine, un rituel de rachat en souvenir de l'Exode. Cela prépare le récit de la présentation au Temple (*Luc* 2, 22-39). Si on remplace la traduction « premier-né » par ce qu'elle signifie en hébreu, à savoir : « prémice », on ne peut plus en déduire que d'autres enfants ont suivi. Mais il faut reconnaître que le français prête à confusion.

Enfin, si Marie avait, comme Jean-Baptiste, des affinités avec les mouvements esséniens, il ne serait pas étonnant qu'elle ait gardé après la naissance de Jésus l'idéal de virginité qui leur était cher et qui avait fait la richesse de sa spiritualité première.

On dira que l'Évangile est écrit en grec et donc que les appellations sont à prendre selon l'acception des termes grecs. Mais les auteurs du Nouveau Testament suivent le plus souvent l'usage de la bible grecque qu'ils lisaient, c'est-à-dire la Septante. Il est symptomatique que le terme *anepsios* (cousin) ne soit employé qu'une fois dans le Nouveau Testament, dans *l'Épître aux Colossiens* (4, 10) dont le caractère hellénistique est patent. Étant donné l'utilisation du grec en Palestine à l'époque de Jésus, il est et restera longtemps encore impossible de dire avec certitude si un texte est utilisé dans sa sémantique grecque ou moyen-orientale, à moins que des indices contextuels ne soient déterminants, comme en *Col* 4, 10.

Exégétiquement, la plus grande vraisemblance penche pour l'usage moyen-oriental et sémitique du terme « frères et sœurs ». Si on veut dire autre chose, il faut en faire la preuve.

En cas de doute exégétique, c'est, pour le chrétien, la tradition de l'Église qui commande sa lecture. Le cinquième Concile œcuménique de Constantinople (553), dit de Marie, au canon deux, qu'elle est « toujours vierge » (en grec : *aei-parthenou Marias*). Ceux qui acceptent les premiers conciles œcuméniques confessent par là même qu'elle n'a pas eu d'autres enfants.

1. Par SHURER-VERMES, *op. cit.*, vol. I, p. 431.

La virginité de Marie

On peut toujours penser que la foi en la divinité de Jésus ne dépend pas de la réponse à ces questions posées par les récits des Évangiles de l'enfance, et que, dans l'abstrait philosophique, la capacité de l'Esprit-Saint à transfigurer la nature humaine du Fils incarné serait encore mieux mise en évidence si Jésus était venu au monde comme tout le monde. Jésus aurait connu une naissance ordinaire comme il a connu une mort ordinaire et l'Esprit-Saint aurait transfiguré celle-ci comme celle-là. Pourquoi pas ? Dans l'abstrait, tout peut toujours se penser. *Dieu n'aurait rien manifesté d'extraordinaire à l'occasion de la naissance de Jésus et c'est la foi qui aurait vu derrière cette naissance ordinaire de l'homme Jésus, la venue au monde, transfigurée par l'Esprit-Saint, du Fils de Dieu. Elle l'aurait traduite en images symboliques porteuses de ce message sublime.*

Le problème est que Dieu a voulu se révéler dans l'histoire et n'a pas confié aux philosophes, pas plus qu'aux rabbins de son temps, les moyens par lesquels ils auraient à rendre compréhensible à tous, y compris aux plus pauvres, sa nouvelle irruption dans le monde. *Pourquoi Dieu n'aurait-il pas emprunté lui-même, en les vivant, ces symboles aptes à évoquer son mystère, pour qu'en les voyant, les hommes de bonne volonté soient ré-ouverts à la nouveauté de son intervention dans le monde ?* Le fait que Dieu donne des signes n'est pas incompatible avec ce qu'il a toujours révélé de lui dans l'Alliance. L'homme n'est pas moins grand quand il répond aux mots d'amour qu'on lui adresse que lorsque c'est lui qui les invente.

On comprend ainsi qu'il ait fallu des miracles, offerts aux pauvres, pour tenter de déstabiliser les sublimes ambitions théologiques des rabbins, toujours prêts à prendre en main la révélation de Dieu pour en assurer la promotion la plus avantageuse.

À notre tour, nous devons nous contenter d'essayer de retrouver, sans les inventer, les moyens que Dieu a cru bon de prendre pour être accessible aux plus pauvres. Ceux-ci, et

en premier lieu les miracles, affleurent partout dans nos Évangiles. Pourquoi la virginité de Marie n'en ferait-elle pas partie ?

Le dossier exégétique

J. Duquesne argumente : « Si Marie avait été vierge, aurait-elle eu besoin d'être purifiée ? » (p. 51). L'auteur fait ici un contresens. L'impureté de la mère, en effet, vient de l'accouchement et non de la conception ; c'est une impureté rituelle qui interdit l'accès au temple sans un rite de purification. Cela n'a rien à voir avec le domaine du péché ou de la culpabilité. On contracte cette impureté rituelle chaque fois que l'on entre dans le domaine sacré de la vie et de la mort. Ainsi une femme qui a ses règles est impure huit jours. L'homme qui a une pollution nocturne est impur jusqu'au coucher du soleil. De même, celui qui touche un mort ou va au cimetière. Il n'y a pas là de faute puisque c'est un devoir d'enterrer les morts. *Lévitique* (12, 1-3) précise que l'impureté de l'accouchement est identique à celle des menstruations. Cela n'a rien à voir avec une faute de la mère et encore moins avec une faute qui aurait eu lieu lors de la conception. Voir dans cette purification la preuve que Marie avait eu une vraie relation sexuelle à la conception de Jésus, et donc n'était pas vierge, relève du parfait contresens littéraire.

Du coup tombe complètement l'argument suivant : le texte dit « lorsque furent accomplis les jours de leur purification » (p. 52). Pour J. Duquesne, l'Évangile dit « leur » purification au pluriel, c'est qu'ils ont été tous les deux purifiés et donc qu'ils ont tous les deux participé à la naissance et donc que c'est un vrai couple. Ce pluriel ne veut pas dire autre chose que lorsqu'on dit en français : « Quand ils en eurent fini avec leur communion solennelle », en parlant de la communion du petit des voisins. La purification était un événement familial. D'autre part, la purification de la jeune mère n'avait rien à voir avec la rencontre parentale à la conception. La venue de l'enfant comme l'écoulement des règles nécessitaient la réorientation de tout ce sacré vers Dieu par une offrande, pour que la vie liturgique entre le croyant et Dieu puisse se poursuivre. La purification ne pouvait donc, avec la meilleure

volonté du monde, s'appliquer au couple en tant que tel mais seulement à la mère. Fonder sur cet argument du pluriel le caractère sexuel du couple Marie-Joseph est un raccourci qu'aucun exégète n'a tenté. J. Duquesne s'en étonne. C'est qu'il s'agit là encore d'un parfait contresens.

L'argumentaire de fond sur la question

Les évangélistes Luc et Matthieu dans leurs « Évangiles de l'enfance » écrits tardivement et dans des contextes ecclésiastiques bien précis, poursuivent des « catéchèses » différentes. *Luc* poursuit la distinction de l'Ancien et du Nouveau Testament qu'il range en deux diptyques¹ pour faire ressortir la messianité de Jésus qu'il fait remonter à David et à Adam. *Matthieu* a pour objectif de montrer que Jésus est le nouveau Moïse. Les deux tracés sont théologiquement différents. Or, Bethléhem, la virginité de Marie et l'absence de rôle de Joseph font partie des rares points sur lesquels ces deux Évangiles concordent. Puisque ces éléments ne font pas partie du tracé théologique propre à chacun des évangélistes, il est de mauvaise méthode de les appeler des *théologoumènes*, c'est-à-dire des convictions théologiques présentées comme des faits.

Tout au plus pourrait-on dire qu'ils font partie des rares *théologoumènes* communs aux deux évangélistes. Il faudrait alors s'interroger sur la raison de ce patrimoine commun. N'était-il pas déjà patrimoine commun à toute l'Église ?

On retrouve la question de la virginité de Marie en négatif chez *Jean* qui met dans la bouche des opposants à Jésus le reproche qu'il serait né de la prostitution²... Ce reproche n'aurait pas été évoqué si la naissance de Jésus n'avait pas laissé planer un mystère. On le retrouve chez Justin (vers 155) dans la bouche de Tryphon. Enfin de nombreuses allusions rabbiniques (comme dans *Mishna Yebamot* 4, 13 qui représente une tradition venant de rabbi Eli'ezer vers 85) relèvent

1. Voir le montage audio-visuel Mess'Aje sur les Évangiles de Noël (notice exégétique), IFAC, 60 Bd Vauban, 59800 Lille.

2. *Jean* 8, 41.

cette interrogation sur la naissance de Jésus que le Talmud ne sait à quel père vouer'.

Vouloir réduire tous ces indices pour satisfaire notre envie de donner à Jésus une naissance ordinaire peut se comprendre. Mais il se trouve que c'est extrêmement fragile au niveau exégétique². D'autre part, cela révèle à un autre niveau, celui de la théologie, des orientations réductrices non conformes à la tradition de l'Église catholique, mais que la tradition réformée privilégiera pour ne pas donner à l'homme irrémédiablement pécheur, même si ses fautes sont recouvertes d'un manteau, des apparences de sainteté à laquelle elle ne croit pas.

Conclusion sur l'enfance de Jésus

Rien en saint Paul sur l'enfance de Jésus ?

Contrairement à ce que dit J. Duquesne (p. 28), *Romains* 1 a dit beaucoup de choses sur l'enfance de Jésus, mais il ne faut pas les comprendre à contresens.

1. Jésus est appelé par le Talmud : *Ben stada* de Lod T.Sanh 10, 11 (lapidé) ; *Sanh* 67a (contemporain de *rabbi aqiva*, pendu la veille de la pâque), *Shab* 104b (magicien d'Égypte), *Shab* 104b (*Ben Stada* = *ben pandira*).

Jeshu ha notzri : *Sanh* 43a (proche du Royaume, il a cinq disciples, magicien, pendu la veille de la pâque), *Av Zar* 16b/17a (Eli'ezer rencontre Jacob disciple de *Jeshu ha notzri*), *Sanh* 107b (*Jeshu ha notzri*, contemporain de *Jehoshua ben perahjah* et de *Shime'on ben shetah* – I^{er} s. a^{yl}. J-C – fait de la magie). *Ben Pandira* : *T Hull* 2, 22-24 (Jacob de Kfar Sama guérissait au nom de *Jeshu ben Pandira* ; Eli'ezer rencontre Jacob de Sichnin qui dit une parole hérétique au nom de *Jeshu ben pantiri*), *J. Av Zar* 40d-41a (nous voulons te parler au nom de *Jeshu ben pandira*).

Il est né d'un mariage : *M. Yevamot* 4, 13. Selon *Shabbat* 104b, le Père (trompé par Pandira), était *Pappos ben Yehuda* ; la mère Myriam était *Stada*, coiffeuse (de même dans *Hag* 4b.), *Sanh* 106a (elle descendait de princes et a fait la prostituée avec des charpentiers).

2. Cf. entre autres : Ignace DE LA POTTERIE, *Marie dans le mystère de l'Alliance*, Paris, Desclée, 1988, col. Jésus/Jésus-Christ. Il étudie la conception virginale chez *Jean* p. 99-124 et *Jean* 1, 13, « il n'est pas né de la chair », p. 125-150. Cf. plus récemment Bernard SESSOUE, *Pédagogie du Christ*, Paris, Cerf, 1994, p. 203-229.

L'expression « Fils de David selon la chair » (*Romains 1, 3*) a pour opposée : « Établi *fils de Dieu* en puissance selon l'Esprit de Sainteté par la Résurrection des morts. » L'expression n'insiste pas sur le caractère sexuel de la relation à l'origine de la filiation. Le couple opposé « chair/Esprit » n'a aucune connotation sexuelle chez Paul. La chair désigne l'humanité séparée de Dieu, l'Esprit indique au contraire ce qui transfigure cette humanité et la rend capable de Dieu. C'est un « Esprit de Sainteté ». La chair n'y désigne pas la sexualité, ni la généalogie du sang, mais seulement la condition limitée de l'homme devant Dieu : l'humanité. Il faut donc traduire : *fils de David selon son humanité*. À cela correspond la *filiation divine qui, elle, vient de la puissance de transfiguration de l'Esprit Saint manifestée par la résurrection de Jésus* d'entre les morts. On ne peut utiliser cette expression, « selon la chair » pour fonder le caractère sexuel de la conception de Jésus et en inférer que Marie n'était pas vierge. Selon son humanité, Jésus est bien « fils de David ». Faire partie de la maison de Joseph, comme fils adopté, suffisait à établir la descendance davidique.

L'expression « né d'une femme » (*Galates 4, 4*) n'insiste pas plus sur le caractère biologique de la génération que l'expression « né sous la Torah ». Cela veut dire : « vraiment homme » et « vraiment juif ». En tout cela rien ne peut s'opposer à la virginité de Marie.

Méprise sur le style des Évangiles de l'enfance

Les méditations rétrospectives de l'Église, lues à travers la foi en la Résurrection, prennent, une fois confondues avec l'anecdote dans le « roman vérité » une allure franchement surréaliste. On reconstitue un tableau couleur locale avec des personnages qui ont déjà dans la bouche ce qu'un demi-siècle de foi d'Église avait mis en poème pour célébrer la naissance de Jésus. Même pour « faire vrai » il n'est pas bon de transformer un « cantique » en roman *Maria Vandamme* traversé de temps à autre par des « symboles » appelés *théologoumena* (p. 52). Et quand on fait le tour du message des *théologoumena*, une demi-page suffit et c'est dommage.

J'aimerais montrer la richesse de ces Évangiles de l'enfance de Jésus quand on les remet dans le style original de leur composition. Vous verriez que ce sont parmi les plus belles méditations sur la condescendance de Dieu vue à la lumière de la Résurrection. Lui qui, de Noël à la Passion, n'a cessé de dire son amour en se faisant le pauvre et le serviteur de ceux à qui il ne voulait donner rien de moins que le salut et la vie divine pour laquelle ils sont faits. Mais il y faudrait un livre et pas une demi-page. Ce livre, *Infancy Narratives*, est écrit en anglais par un des plus grands exégètes, Raymond Brown. Mais c'est un travail de savant ! Quand trouvera-t-on le journaliste qui nous en traduira la beauté dans un langage accessible à tous ?

Tout compte fait, les artisans modelant les santons qui ont fait nos crèches sont peut-être aussi utiles au peuple chrétien que les exégètes. Mais ce n'est pas d'aujourd'hui que les Évangiles sont plus transparents aux gens simples qu'aux savants. Le bœuf et l'âne d'Isaïe ne sont pas plus à éliminer que le prophète Isaïe qui a voulu ouvrir avec eux (*Isaïe 1, 3*) le livre de prophéties auquel se référait si souvent le Christ.

Les miracles

C'est un des meilleurs chapitres de l'auteur

J. Duquesne connaît la problématique scientifique consistant à refuser les miracles, parce qu'ils constitueraient comme un « mépris de l'homme ». Dieu n'a-t-il pas confié la nature à la gestion humaine, qui obéit aux lois naturelles ? Il n'a donc plus à y intervenir. Les juifs en avaient déjà fait leur principe à la fin du 1^{er} siècle, pour s'opposer aux chrétiens. Mais auparavant, ils avaient su, eux qui enracinaient l'existence d'Israël dans le miracle de l'Exode, écrire des pages admirables sur la façon dont Dieu changeait pour l'homme les lois de la nature, quand il s'agissait de lui témoigner son amour¹.

1. La manne renverse les lois de la nature, puisqu'en donnant la manne, Dieu fait monter la pluie et descendre le pain (*Mekhilta de rabbi Ishma'el sur Exode 16*).

Aujourd'hui l'homme ne prétend plus maîtriser les lois de la nature qu'il cherche pourtant à connaître. Les miracles ne sont plus perçus comme des exceptions à ces lois mais comme des pouvoirs occultes de la nature qui nous échappent actuellement et peut-être nous échapperont toujours. C'est l'attitude vis-à-vis de ces puissances qui différencie les comportements religieux. Dans les religions magiques, ces puissances occultes sont convoquées dans des rites ou par des entités appelées « esprits » (miracles des chamans ou sorciers). Mais elles peuvent aussi être reçues comme don par ceux à qui Dieu le permet (les prophètes ou les saints). Pourquoi Dieu ne se servirait-il pas de ces potentialités ignorées pour parler aux hommes et les éveiller à son initiative ?

Dans les religions bibliques, on avait appris à discerner ce qui est « convocation » idolâtrique et ce qui est « don de Dieu ». Les juifs refusaient tout ce qui était magie, astrologie, spiritisme ou divination. Par contre, ils acceptaient les miracles des « sages » à certaines conditions :

- que le thaumaturge ne recherche pas sa propre gloire,
- que le résultat soit conforme à la Torah,
- et que le miracle soit conforme à ceux que faisaient les prophètes dans la Bible.

Les miracles pouvaient donc servir de langage ou encore de « signes ». Et Jésus les utilisait comme tels. Dans les Évangiles, il les reçoit et jamais ne les convoque. Ils sont là pour montrer aux juifs, pour qui la Torah était censée suffire jusqu'à la fin des temps, que Dieu reprend l'initiative du Salut. La signature de leur origine divine vient du fait que les miracles qu'il accomplit sont conformes à la geste des grands prophètes Moïse ou Elie.

Pourtant l'auteur aurait pu aller plus loin

J. Duquesne parle du refus opposé par Jésus à Satan lorsque ce dernier, lors du récit de la Tentation, lui demande de faire des miracles. Une chose est de dire que Jésus refuse de faire des miracles à sa propre gloire (ce qui était un critère de discernement pour déceler la provenance divine ou magique),

mais c'en est une autre de dire que Jésus répugne purement et simplement à faire des miracles. Jésus en a fait et de nombreux. J. Duquesne le souligne fort heureusement et avec de bons arguments, même s'il tente parfois, comme le font malheureusement de nombreux exégètes, de réduire ces miracles à leur signification symbolique post-pascale.

Mais si bien parti dans l'analyse de la vraisemblance historique des miracles en regard des relectures post-pascales dont ils ont fait l'objet, l'auteur aurait encore plus passionné son lecteur et rendu compte de l'enjeu des miracles s'il en avait analysé la stratégie d'ensemble, dans le contexte de la foi juive d'alors. Tentons d'évoquer ce que cela aurait pu apporter.

Les juifs, certains d'avoir dans la Torah le dernier mot de Dieu, ne peuvent pas admettre que Jésus ouvre cette Torah à de nouveaux apports, si, conformément au troisième critère émis ci-dessus, il ne donne pas des signes dans la ligne de ceux qu'ont fait Élie ou Moïse. Ces deux personnages avaient inauguré ou confirmé la première Alliance en faisant des miracles et l'on attendait le retour de ces miracles à la fin des temps. Jésus est donc invité à produire des signes.

Plusieurs choses le retiennent. Il devait éviter, nous l'avons déjà dit, de paraître chercher sa propre gloire. Mais plus profondément, s'il présentait ses miracles comme preuve du bien-fondé de sa mission, il se situait encore sous l'arbitrage du sanhédrin, et donc d'une Torah immuable, alors que sa mission consistait justement à l'ouvrir de nouveau à une nouvelle irruption de Dieu dans l'histoire du Salut. Il devait donc, et c'est ce qu'il fait, refuser les miracles « preuves ». Telle était bien l'ambiguïté des miracles qu'il ne faut pas simplifier. Il y allait, au temps de Jésus, de la crédibilité de son message. Vouloir, comme on l'a fait souvent, que les miracles servent de preuves à la divinité de Jésus est contraire à l'Évangile. Mais ces signes, conférant à Jésus l'autorité des prophètes anciens et attendus, étaient nécessaires pour que la foule pût reconnaître une nouvelle initiative de Dieu dans une Torah que beaucoup pensaient donnée une fois pour toutes à Israël.

Lus à cette lumière, certains signes de Jésus analysés par J. Duquesne auraient pris tout leur éclat. Prenons deux exemples :

Le signe de Jonas

Quand Jésus répond : « Il ne vous sera donné que le signe du prophète Jonas », cela, dit notre auteur, peut désigner soit la destruction de Jérusalem à l'instar de celle de Ninive, soit Jonas jeté à l'eau et restant trois jours dans le ventre de la baleine comme Jésus est resté trois jours dans le ventre de la mort.

C'est une très bonne analyse. Mais on peut aller plus loin et re-situer cette parole dans la stratégie générale des Évangiles à propos des miracles. En effet, à l'époque de Jésus, Jonas est confondu avec Élie ' auquel Jésus se réfère en permanence. Le miracle est donc à lire d'abord dans cette optique, comme l'ensemble des signes ou miracles (Cana !) conformes à la geste d'Élie et Élisée, par lesquels Jésus est accrédité comme prophète des temps eschatologiques. Ensuite seulement, viennent les deux autres significations relevées par l'auteur. Elles permettront la relecture post-pascale du passage biblique.

Le miracle de Cana

L'auteur cite Xavier Léon-Dufour : « *Le récit de Cana n'est pas de type biographique.* » C'est vrai. L'Évangile, bien que racontant la vie de Jésus, n'est pas une biographie ordinaire. Au-delà de la biographie, Jean énonce une catéchèse liturgique. Celui qui prend l'anecdote au pied de la lettre passe à côté du témoignage qui veut, tout en racontant l'épisode des noces, révéler le mystère de Celui qui s'est révélé pleinement à « l'heure » de la Passion-Résurrection, en nous communiquant la Gloire de Dieu. Pour dire l'anecdote et sa relecture pascale, une simple « biographie » ne suffit plus. Il faut en plus être mystique et poète. Le miracle de l'Évangile

1. Cf. Yehuda LIEBES, *Yonah ben amitay kemashiah ben yoseph*, JSJT III (1-2), 1983, 4.

de Jean est dû à cet équilibre entre le biographique et le mystique.

J. Duquesne explique assez bien le sens catéchétique de ce miracle de Cana. Mais il appelle ce sens profond « sens symbolique » ou, ailleurs, « *théologoumène* ». Ceci peut prêter à conclure que le miracle n'a pas existé en réalité. Or cette conclusion, en stricte méthodologie, est on ne peut plus risquée. En effet, à tous les sens post-pascaux qu'il donne avec beaucoup de sensibilité et de clarté, il faudrait ajouter celui qui me semble le plus fondamental, à savoir que Jésus dans ce miracle refait le geste d'Élie multipliant le contenu de la cruche de la veuve. Et il le fait à des noces toujours présidées, dans la tradition juive, par le prophète Élie. Il est donc le prophète Élie que Jean-Baptiste a refusé d'être (*Jean* 1, 21). Cette auto-désignation ne peut être que pré-pascale puisque, après Pâques, comme dans toute la théologie de l'Église, c'est Jean-Baptiste qui est Élie, précurseur de Jésus.

Permettez-moi un instant de réflexion herméneutique. L'ouvrage de l'auteur mérite bien notre patience. Si l'Évangéliste a inventé et mis en scène le miracle pour illustrer un message fondamental auquel il tenait, il a pu, en s'inspirant d'Élie et des rites de purification juifs, écrire le texte que nous avons sous les yeux. Mais si Jésus a réellement agi ainsi, pour aider les gens à découvrir le message par le biais d'une action claire et frappante, on aura le même texte. Si enfin Jésus a fait un miracle sous une forme plus discrète et que l'emphase vient de l'Évangéliste émerveillé du sens que tout cela a pris après les événements de Pâques, on aura encore le même texte. Qu'est-ce qui permet à l'exégète de décider péremptoirement entre ces trois conditions de production du texte, dès lors qu'il n'a à juger que du texte. Il doit garder, au moins *a priori*, les trois possibilités et ne se résoudre à faire un choix que si des critères d'ensemble permettent de réduire l'éventail. Il reste donc à voir si de tels critères existent pour le miracle de Cana.

L'Évangile de Jean est un Évangile spirituel, c'est bien connu : il est tellement spirituel qu'on pourrait l'accuser d'être une gnose (un *New age* de ce temps-là). Et c'est bien

le problème majeur qu'il pose à la critique exégétique. Comment cet Évangile, dangereusement spirituel, a-t-il pu être admis en compagnie des synoptiques dans le canon chrétien ? De l'avis des plus grands spécialistes et de Raymond Brown¹ en particulier, cela n'a pu se faire qu'à deux conditions : par l'adjonction, dans le canon, des trois épîtres de Jean, lesquelles insistent toutes sur la réalité historique des faits chrétiens, ou encore par un ré-enracinement de son Évangile dans les sources historiques.

Ainsi, comme le mentionne J. Duquesne, les historiens attribuent-ils maintenant la palme de l'exactitude historique au quatrième Évangile, surtout quand il rapporte le contexte historique de ses récits. Le miracle de Cana est doté d'un tel contexte, quoi qu'il en soit de son insertion dans le cadre d'une semaine inaugurale. On ne peut donc décider péremptoirement que l'événement n'a pas existé, même si l'interrogation demeure sur le contenu et le mode de réalisation du miracle. Que la question demeure est précisément la fonction d'un miracle qui, dans l'Évangile, laisse toujours place à l'étonnement. L'Évangile n'existerait pas sans le miracle qui, dans un monde assuré d'avoir, avec la Torah, reçu le dernier mot du salut, permet la réouverture à l'initiative de Dieu.

Le Message

« *Jésus enseignait avec autorité et non comme les scribes* »

L'opposition n'est pas, comme le pense J. Duquesne, entre un style concret, voire campagnard, de Jésus et la « dialectique (...) doctrinale » des rabbins. La plupart des images ou paraboles de Jésus ont leur correspondant dans la littérature rabbinique, et Jésus est bien plus doctrinal que les sages pour qui la pratique (la *halakhah*) était la préoccupation la plus sérieuse. En revanche, l'autorité avec laquelle il délivre son message leur pose question. Question qui justement clôt le long sermon sur la montagne, où Jésus a exprimé l'essentiel

1. R. E. BROWN, *La Communauté du disciple bien-aimé*, Paris, Cerf, 1983.

de la nouveauté évangélique vis-à-vis du judaïsme. Où tire-t-il son autorité pour donner une interprétation aussi radicale de la Torah des juifs ? Pourquoi parle-t-il en son nom propre, sans s'appuyer sur l'autorité des sages, comme on apprenait à la faire dans les écoles rabbiniques ? Les rabbins devaient toujours mentionner la tradition de leurs prédécesseurs pour appuyer leurs interprétations, lesquelles seraient ensuite votées à la majorité des sages... Se prenait-il encore une fois pour Élie, le prophète eschatologique dont on attendait la venue pour dénouer les questions en suspens ?

Les paraboles

L'auteur montre bien que les paraboles sont à lire en fonction de leur « pointe », comme on a coutume de le dire depuis J. Jeremias. Elles ne doivent pas fermer le débat mais au contraire l'ouvrir sur le mystère. Parfois aussi, elles sont accompagnées d'une explication du Maître. A ceux qui lui demandent pourquoi il parle en parabole, Jésus explique que, s'il parle en parabole, c'est « afin que regardant, ils regardent et ne voient pas », etc. « C' est par un grand nombre de paraboles qu'il annonçait la parole, dans la mesure où ils étaient capables de l'entendre. »

Par la parabole, Jésus veut faire franchir un seuil qualitatif à la foi de son peuple. « Ils disent qu'ils voient, ils sont perdus », suggère Jean, à propos de l'aveugle né (*Jean* 9, 41). De fait, les juifs ont la Torah, vue et entendue au Sinaï. Et avec la Torah, ils ont tout, jusqu'à la fin du monde, et n'ont pas besoin qu'un prophète vienne les déranger. Jésus n'a de cesse de leur dire que « personne n'est monté au ciel hormis celui qui vient du ciel » (*Jean* 3, 13). Aussi donne-t-il la raison des paraboles. Elles sont faites pour ré-ouvrir sur le mystère. Celui qui a cette ouverture recevra au centuple et celui qui ne l'a pas, « même ce qu'il a lui sera enlevé ». Pourquoi cela ? *Matthieu* répond : « Parce que regardant, ils ne regardent pas, entendant, ils n'entendent pas ni ne comprennent. » C'est la raison pour laquelle tout leur sera retiré. *Matthieu* est encore plus dur que *Marc* qui donne la phrase de Jésus dans sa forme isaïenne : Jésus parle en parabole « afin que regardant,

ils regardent et ne voient pas » (*Isaïe* 6, 9 s). C'est-à-dire qu'il leur parle en parabole pour les faire réagir, les déstabiliser, leur redire le « mystère » à eux qui croient tout savoir, et éviter ainsi qu'ils ne retombent dans les ornières de la suffisance qui les feraient « retourner en arrière » (se convertir) au lieu de l'accueillir comme celui qui peut guérir et apporter de la nouveauté.

C'est bien en cela que Jésus dérange. Mais c'est aussi de cette manière qu'il se révèle comme le prophète de la fin des temps, ré-ouvrant la Torah à son accomplissement ultime, retrouvant ce qu'elle était quand elle présidait à la création du monde (*Si* 24, 23). C'est par ce biais que Jésus revendiquait pour lui, aux yeux de ses contemporains, une préexistence comparable à celle de la Torah ou de la Sagesse.

Le sermon sur la montagne

Le Royaume comme « déjà là et pas encore arrivé », comme « levain dans la pâte », est bien suggéré par Duquesne, avec comme illustration la parole du Notre Père : « Que ton règne vienne. »

Mais l'essentiel du sermon sur la montagne est ramené à une formule : « En jouant cœur, toujours ». L'amour, il est vrai, a une telle place dans l'enseignement de Jésus que la formule fonctionne bien. Mais elle ne donne pas les raisons du programme qu'elle émet, de cette place de l'amour dans la nouvelle Torah de Jésus.

Ce qui est au cœur du programme de Jésus et commande l'action qu'il prêche à ses disciples, c'est l'annonce de ce qu'il réalise par sa venue : rien de moins que la restitution de l'homme dans son statut originel d'image de Dieu. Sur cette base, il peut donner comme commandement nouveau ce qui n'était attendu des juifs que pour la fin des temps. Encore n'avaient-ils pas tous la même idée de cette fin des temps et des comportements qu'elle engendrerait.

Il y avait ceux qui étaient tellement sûrs de l'immutabilité de la Torah qu'ils ne pouvaient pas imaginer que la fin du monde ne soit pas dans la ligne de ce que la Torah avait toujours

dit. Et il y avait ceux qui, comme à Qumran, attendaient pour la fin des temps l'irruption d'une nouvelle Alliance, qui viendrait reprendre à la racine toute l'histoire du salut qui avait sombré dans le péché.

De sorte qu'en précisant dans le Sermon sur la Montagne les nouveaux comportements des appelés au Royaume, Jésus révèle, en même temps qu'il en annonce la réalisation, la nature même de cette fin des temps.

Point de doute que Jésus, en refusant le divorce (que pourtant Moïse avait permis) et en instituant le mariage indissoluble et donc monogamique, renouvelait radicalement l'Ancien Testament dont tous les héros étaient polygames. Nul doute qu'en demandant d'aimer les ennemis, il s'opposait au *Psaume* 139, 21s et à la réglementation en Israël qui demandait que l'ennemi d'Israël, comme ennemi de Dieu, soit, « haï d'une haine parfaite ».

L'Évangile est « à tout cœur » certes, mais les raisons de cette charité, comme un retour à l'amour dans lequel Dieu avait créé l'homme en le faisant à son image, vont bien plus loin que cette formule. Comme dit J. Duquesne, « ils sont élevés au rang de ce qui peuvent dire à Dieu "papa" ». Ils sont tellement radicalement recréés que même les enfants, trop jeunes pour prétendre pratiquer la Torah, sont maintenant tout aussi aptes à se rapprocher de Jésus que les autres (p. 196). Le don de Dieu en Jésus-Christ est plus grand que notre cœur et, à écouter Jésus, il vient renouveler l'homme dans son statut originel d'image de Dieu. Paul n'aura plus qu'à conclure que, si Jésus vient nous redonner la grâce originelle, c'est qu'elle avait été perdue. Et Augustin appellera cette perte le péché originel.

Une fois la grâce originelle posée, toute la vie prend en elle sa source. C'est là que nous pouvons reprendre notre auteur : sont subordonnés à cet amour toutes les règles religieuses, le shabbat (car la création restaurée à son origine était, à elle seule, le grand shabbat), les richesses de ce monde, l'ambition personnelle, et la révolution (l'impôt à César est bien traité par J. Duquesne, ce qui est plutôt rare).

Vivre le don de Dieu à ce niveau, parce que l'homme est rentré dans la grâce dans laquelle Dieu l'avait aimé dès l'origine, n'est pas possible sans le pardon. Comme l'enfant doit tenir la main maternelle pour apprendre à marcher, l'homme ne peut pas vivre sa condition humaine au diapason de cette restauration en Gloire si le pardon de Dieu ne lui tend pas la main en permanence. C'est pourquoi les juifs imaginaient que, lorsque Dieu amènerait la fin des temps, il multiplierait en même temps sa miséricorde. Ainsi aidé de la miséricorde, l'homme pourrait accéder à ce mode de vie dans lequel il entrait.

L'originalité de Jésus tient au fait qu'il nous propose déjà ce mode de vie sur cette terre et dès maintenant, parce que le Royaume est déjà inauguré. « Ce ne sont pas ceux qui disent "Seigneur Seigneur" qui entreront dans le Royaume, mais ceux qui font la volonté de mon Père qui est dans les cieux. » Comment vivre à cette hauteur sans le pardon ? Si, déjà chez les juifs, la vie en conformité avec le premier Sinaï demandait le secours du pardon, combien plus la vie en conformité avec le Royaume le demande-t-elle aussi ! Voilà pourquoi il y a tant de paraboles de miséricorde et tant d'encouragements au pardon dans la prédication que Jésus fait du Royaume. L'annonce du Royaume est inséparable de l'annonce du pardon et de la miséricorde. Et c'est parce que nous vivons de pardon que nous devons aussi pardonner toujours, même « soixante-dix fois sept fois ».

Ceci posé, nous pouvons essayer de comprendre notre auteur sur un des points les plus contestables de son ouvrage. En n'allant pas jusqu'aux racines de son « à tout cœur », il n'a pas vu qu'il était fondé sur le recouvrement par Dieu de l'homme créé « à son image ». Il n'a pas vu non plus que si ce recouvrement nécessitait un tel bouleversement dans le comportement, c'est qu'il n'allait plus de soi et que le chemin en avait été perdu ! Comme s'il devinait que la logique de cette prédication aboutît à poser quelque part une cassure dans le passé, il décoche au péché originel un coup de pied furtif, comme s'il ne pouvait plus en entendre parler sans souffrir des caricatures dont on l'a affublé (p. 187). Une phrase pourtant montre qu'il a deviné juste : « C'est parce

qu'on entre dans le Royaume qu'on est lavé de ses péchés. » Eh oui, c'est le cœur de l'enseignement de Jésus et c'est aussi le point de départ de la méditation paulinienne ' sur ce qui sera appelé plus tard par Augustin le « péché originel ». Comment après cela l'auteur peut-il dire que le « péché originel » n'est pas présent dans l'Évangile ? Il y est au moins en germe.

Porter le joug de la Torah est un bonheur quand on le porte en Shabbat. Jésus dit « portez mon joug, mon joug est léger ». C'est l'« Alliance que Jésus est venu, selon les Évangiles, renouer » (p. 189). C'est le grand Shabbat recouvré. Et il n'a fallu ce grand labeur de la prédication de Jésus et sa lutte contre le refus grandissant des autorités juives que parce qu'il avait été perdu.

Les oppositions

« Je ne viens pas abolir la loi mais l'accomplir » ; « ne retirez pas un seul iota » ; « on vous a dit (...), moi, je vous dis ». Notre auteur voit là des propositions contradictoires. Pourtant, il n'y a aucune opposition entre ces trois formules quand elles sont comprises dans leur sémantique juive.

Jésus ne vient pas « abolir la Torah mais l'accomplir ». « Accomplir la Torah », c'est l'ouvrir selon les diverses significations du texte à une actualisation proposée à l'ensemble d'Israël. Pour cela, il ne faut « retirer aucun iota », c'est-à-dire aucune possibilité d'ouverture du texte. C'est comme si Jésus avait dit : « Si vous ne laissez pas au texte toutes ses possibilités de sens, vous ne pourrez pas y trouver en quoi il me concerne. »

« On vous a dit (...), et moi je vous dis », était une bonne manière de formuler une actualisation respectueuse de toutes les virtualités du texte et de la tradition. Il n'y a point là de difficulté, et, dans toute académie rabbinique, on en faisait autant.

La difficulté vient de ce que, comme prophète obéissant à Dieu, Jésus propose des changements radicaux dans plusieurs

1. *Romains* 5, 12.

domaines (J. Duquesne relève à juste titre l'amour des ennemis) et il les propose de sa seule autorité et non en suivant la tradition confirmée par le consensus majoritaire des sages. La question de son autorité se pose alors en rivalité avec celle du sanhédrin.

Contrairement à ce que suppose l'auteur, il n'est jamais dit que Jésus remette les péchés. Il dit les péchés remis par Dieu. « *Tes péchés sont remis* » signifie en bon hébreu : « Dieu t' a remis tes péchés. » La femme qui montre beaucoup d'amour en essuyant les pieds de Jésus montre par là que Dieu lui a pardonné beaucoup. En revanche, que Jésus n'envoie jamais les pécheurs au temple, laisse entendre que cette rémission par Dieu des péchés se joue maintenant dans l'annonce du Royaume dont il est le héraut, quoi qu'il en soit du Temple.

Les relectures attribuant cette rémission des péchés à Jésus et s'en offusquant comme d'un blasphème sont largement post-pascales. Jésus n'a été accusé de blasphème que tardivement. Si Jésus avait été condamné comme blasphémateur, jamais sa communauté chrétienne n'aurait pu continuer à fréquenter le Temple après Pâques, comme on voit dans les *Actes* qu'elle le fit. C'est après 85 que les juifs, s'apercevant que les chrétiens adorent Jésus comme Dieu, leur interdisent l'entrée du Temple en ajoutant aux dix-huit bénédictions récitées plusieurs fois par jour, une dix-neuvième malédiction contre tous ceux qui adorent plusieurs dieux.

De même, les phrases où Jésus se définit comme ne faisant qu'un avec Dieu ont toutes les chances d'être post-pascales, pour les mêmes raisons. La découverte de Jésus s'est faite progressivement et par les seules voies juives qui étaient alors accessibles à ses auditeurs. Les concepts grecs de « nature » et de « personnes » sont arrivés ensuite. Les disciples ont perçu Jésus progressivement comme plus grand qu'Élie dont le retour était attendu, comme plus grand que Moïse, plus grand que la Torah, plus grand que le Temple. Cela suffisait déjà pour penser qu'il était préexistant en son origine. Les autorités juives auraient pu l'admettre, à la condition qu'il fût reconnu comme tel par le consensus majoritaire des sages.

Mais pour aller plus loin, Jésus devait aussi se situer au-dessus de ce consensus sanhédrin. Le peu de cas qu'il fait de cette instance de discernement, sous l'arbitrage de laquelle il ne se place jamais, laisse entendre qu'il comptait bien se situer au-dessus d'elle également. C'est la seule voie qu'il avait pour faire pressentir le caractère unique de son autorité et sa proximité éternelle avec Dieu ! Mais c'est aussi ce qui amène sa perte.

Seule la Résurrection, venant déjuger la condamnation prononcée par le sanhédrin, permet d'authentifier la pré-éminence de Jésus sur Moïse, sur la Torah, et sur le sanhédrin lui-même. On pourra alors penser qu'il est Dieu. Les juifs s'en rendront compte cinquante ans après la mort de Jésus, et les évangélistes anticiperont dans la bouche des opposants à Jésus des accusations de « blasphème » s'insurgeant sur le fait qu'il remet lui-même les péchés, rémission qui est maintenant, pour eux, attachée à la mort de Jésus. On anticipera aussi du même coup des définitions de divinité qui cadrent avec la nouvelle foi de l'Église qui écrit.

L'auteur, après avoir malencontreusement vu la condamnation de Jésus dans ce que nous pensons être des ajouts de la primitive Église, en arrive aux pages 198 à 203 à une description des motifs de sa mort bien plus vraisemblable et respectueuse des réflexes et du milieu juif qu'il connaît bien. Ils reprennent en gros ce que nous avons dit plus haut.

Les relectures post-pascales ont masqué la véritable fin de Jésus. On peut cependant supposer que le sanhédrin a balancé longtemps et que Jésus a peut-être frôlé la majorité sanhédrin (*Jean* 11, 48) . Ce jeu de cinquante contre cinquante était le plus dangereux à l'approche de la fête et on a craint les représailles romaines en cas de dissension populaire. Il valait mieux qu'un seul homme meure plutôt que de risquer un massacre (*Jean* 11, 50). Néanmoins, après les fêtes et la mort de Jésus, on continua à accueillir, avec nostalgie peut-être, les chrétiens dans le temple. Et si Jésus était le Messie ? Ne le disait-on pas ressuscité ?

La(es) montée(s) à Jérusalem

Jérusalem autour du Temple est bien décrite ; de même la fête de Sukkot, même si l'auteur ne perçoit pas toute la force des propos de Jésus à cette fête. La fête de Sukkot était la fête de l'eau (c'est-à-dire la Torah) que l'on remontait de la piscine de Siloé au Temple, parmi les acclamations de la foule. C'était aussi la fête de la lumière (autre symbole de la Torah) qui illuminait la cour du Temple pendant les sept jours. Zacharie avait annoncé que lors d'une dernière fête de Sukkot, tous les peuples viendraient à Jérusalem pour l'instauration du règne de Dieu (*Zacharie* 14, 16). Or, c'est précisément la fête que choisit Jésus pour se présenter lui-même comme « l'eau à laquelle il faut boire si on a soif » (*Jean* 7, 37) et comme « la lumière qui conduit à la vie » (*Jean* 8, 12). Jésus s'appropriait ainsi les principaux symboles de la fête à leur niveau eschatologique le plus élevé.

Comme plus haut, il serait plus juste de considérer les accusations de blasphème comme post-pascales. Mais l'auteur montre bien la stratégie des prêtres et de Caïphe qui craignent une agitation. Ce passage est bien vu et bien décrit.

Le rappel de la traversée de la Samarie est, lui aussi, bien évoqué, même si Jésus rencontrant la Samaritaine voit sans doute en elle plus que son cas personnel. J. Duquesne aurait sans doute été heureux de savoir que toute la Samarie était dite « femme à cinq maris » depuis que les assyriens avaient détruit la capitale en 722 et divisé en six la population pour en expatrier cinq parties à toutes les extrémités de l'empire et les remplacer par cinq populations étrangères venues de partout. C'est comme cela que les assyriens tuaient dans l'œuf toute velléité de révolte en détruisant l'identité nationale et religieuse. La Samarie avait donc cinq *baals* (ou maris) et le dieu qu'elle adorait n'était pas le YHWH de Jérusalem. La Samaritaine comprend l'allusion dans la phrase de Jésus et le reconnaît comme Messie. Elle peut lui poser la question qui divisait juifs et samaritains : « Où faut-il adorer, au Garizim ou à Jérusalem ? »

Puis arrive la fête de Pâques.

L'épisode des rameaux, ramené à une scène de la vie quotidienne dans un moment de fête, est décrit par J. Duquesne dans sa vraisemblance anecdotique. Mais l'auteur voit aussi que l'épisode a une portée messianique. Évidemment, ce n'est pas en quelques pages que l'on peut résoudre tous les problèmes que ce récit soulève dans sa comparaison avec l'Évangile de Jean et surtout dans ses liens avec la fête de Sukkot qui lui donne sa véritable portée dans l'Évangile. Il faudrait être poète et tout pénétré de l'Évangile pour en distiller la splendeur en si peu de lignes.

L'épisode du Temple

La reconstitution de la liturgie du Temple au quotidien est vivante à souhait. On s'y croirait. L'auteur évite même les reconstitutions du récit selon un scénario révolutionnaire emprunté à l'imagerie zélote. Les zélotes n'existaient guère à l'époque de Jésus. Il voit très justement que Jésus ne cherche pas seulement à purifier le Temple, mais qu'il va plus loin, jusqu'à le considérer comme inutile puisque lui-même est venu pour révéler le pardon du Père.

Mais il reste bien des problèmes. Quand situer cet épisode ? Faut-il préférer les synoptiques qui placent le geste de Jésus en fin d'Évangile, ou *Jean* qui le situe au début ? On dit généralement : si Jésus avait fait cet esclandre au début de son ministère, on ne l'aurait pas laissé poursuivre sa prédication pendant trois ans. Et pourtant, au nom de la même vraisemblance historique, on pourrait préférer *Jean*. En effet, si Jésus, durant les trois ans que dure son ministère chez *Jean*, ne peut plus retourner à Jérusalem qu'en se cachant, c'est qu'au début de son ministère, sa prédication, comme d'ailleurs celle du Baptiste avec qui il a parti lié (*Jean* 1, 19), posait un problème aux autorités du Temple.

Mais quand on est ainsi passé d'une hypothèse à l'autre, on n'a pas pour autant compris tout ce que les évangélistes ont voulu transmettre en reprenant cet épisode à leur compte. Chacun à sa façon, dans le cadre catéchétique et liturgique propre à son Évangile, en plaçant l'épisode au commencement ou à la fin, en a fait un événement majeur du conflit avec Jérusalem.

Là encore, il faudrait être poète et chanteur polyphonique pour rendre compte des quatre voix évangéliques sans en appauvrir aucune. Ce peut difficilement être l'œuvre d'un seul livre ou d'un seul homme. C'est une œuvre d'Église. Et comme cet événement n'est signifiant que pour celui qui voit en Jésus le nouveau Temple, il suppose non seulement une polyphonie, mais une polyphonie sacrée. Cela non plus ne peut pas être l'œuvre d'un seul livre ou d'un seul homme. C'est l'œuvre de la liturgie. L'Évangile n'est réellement bien dit que dans la liturgie de l'Église.

Mais cela n'empêche pas d'écrire sur Jésus. Surtout avec la modestie qu'imposent les limites que nous venons de préciser.

Judas

L'auteur élimine sans complaisance tous les poncifs sur la question : prédestination du traître, avarice, espionnage, « Iscariot » confondu avec « sicaire » au prix d'un anachronisme de vingt ans..., pour arriver à la conclusion, maintenant bien admise, que Judas Iscariot, fils de Simon Iscariot, veut dire « *homme de Cario* », village proche de Bethléhem. Les raisons qu'il donne à la trahison de Judas forment un des plus beaux passages de son livre.

Le procès du sanhédrin

Malgré une très bonne présentation du système pénal romain et un portrait rafraîchi de Pilate, parfaitement documenté, le piège exégétique se referme ici sur l'auteur. Il met sur le même pied les récits biographiques et les compositions post-pascales. En particulier, il ne voit pas que le procès du sanhédrin avec son *accusation de blasphème* et son rappel de la *parole de Jésus contre le Temple* est une composition post-pascale.

Du coup, c'est le motif de la mort de Jésus qui est compris de manière anachronique. De la prétention de Jésus à détruire le Temple et à être le « Fils de l'homme » (Israël martyr remonté au ciel avec droit de juger les nations), on déduit un

double *blasphème*. De ce blasphème au plan religieux, on passe à la nécessité de trouver une accusation politique de manière à obtenir la peine capitale de la part des romains puisque depuis l'an 6, conformément à ce que dit Flavius Josèphe, Israël a perdu le *jus gladii*.

Ce scénario du procès s'oppose au kérygme, c'est-à-dire à la confession de foi, de Pierre. Ce dernier dit, en effet, que c'est par ignorance que les juifs ont agi (*Actes* 3, 17). Il n'est pas non plus cohérent avec ce que l'auteur avait dit plus justement à propos de la parole de Caïphe : « Il vaut mieux qu'un seul homme meure pour le peuple et que toute la nation ne périsse pas » (*Jean* 11, 50). Du coup, on ne peut plus comprendre non plus comment les chrétiens au lendemain de la mort de Jésus auraient pu continuer à fréquenter le Temple et à y être respectés.

Ce scénario correspond mal à ce que nous connaissons du fonctionnement du sanhédrin. En effet, l'idée d'un procès de nuit, tout à fait contraire à la législation juive, convient mieux à une époque où le sanhédrin a cessé d'être en activité. Il correspondrait par contre très bien à une reconstitution liturgique pour les chrétiens venus en pèlerinage à Jérusalem, et aimant à passer la nuit en prière en méditant le procès de Jésus.

Un point de détail a échappé à l'auteur. Il dit que « Jean ne connaît pas l'épisode de Barabbas » (p. 274). *Jean* (18, 40) invite à penser le contraire. En revanche, la description de l'ambiance des procès romains et des moqueries des soldats est très bien documentée et écrite avec émotion. C'est encore un beau passage.

La crucifixion

Elle est décrite avec une grande justesse historique, beaucoup de délicatesse et de sobriété. L'interprétation du cri de Jésus, « Eli, Eli lama sabaktani », « mon Dieu, mon Dieu, pourquoi m'as-tu abandonné ? », remet bien le premier verset du psaume cité par Jésus dans l'atmosphère de tout le psaume 22. Mais l'auteur remet en cause sans raison l'au-

thenticité de ce cri, relevé en jeu de mot par le soldat, qui croit entendre une invocation au prophète Elie. Ce n'est pas la primitive Église qui aurait fait ce jeu de mot sur Elie puisqu'elle ne considérerait plus Jésus comme Élie et que le titre était passé à Jean-Baptiste. Il faut dire qu'il n'est pas facile ici de dissocier la strate historique de la relecture post-pascale.

L'auteur note aussi le cri du centurion (p. 285) : « Celui-ci était Fils de Dieu. » Il montre que, chez le centurion, cette expression ne désignait pas la nature divine, mais un héros. Mais il ajoute aussitôt que c'est probablement la foi de l'évangéliste qui s'exprime. Ah, si l'auteur avait toujours gardé cette prudence ! Il aurait même pu ajouter que le cri put être authentique et avoir signifié dans la bouche du centurion autre chose que ce qui était entendu dans le cœur de l'évangéliste. La partition à deux voix de l'Évangile aurait ainsi été partout respectée.

Sur le voile, la terre qui tremble et les tombeaux qui s'ouvrent, l'auteur aurait dû garder la prudence méthodologique classique (p. 285), en respectant toutes les conditions de production du texte. Que les tombeaux se soient réellement ouverts ou qu'il s'agisse d'un symbole théologique, on aurait le même texte. Ce sont les deux voix de la partition. Il y a des moments de la symphonie où on peut séparer les voix plus facilement. Pour cela, il faut des arguments. Si la déchirure du voile désigne la fin du culte au temple pour les chrétiens, ce serait l'indice d'une relecture tardive puisque la primitive Église continue d'aller au Temple. J. Duquesne suppose aussi que, si la terre avait tremblé, la secousse aurait été ressentie par tout le monde et aurait été mentionnée par d'autres sources. C'est possible. Si cela est vrai, on préférera voir dans cette mention un signe de la résurrection finale à laquelle nous introduit celle de Jésus.

Même s'il y a des arguments permettant la séparation des deux voix du chant évangélique, il faut se garder de le faire car les Évangiles ont choisi ce mode de symphonie pour la catéchèse de leurs fidèles. Ils étaient mieux placés que nous pour juger de ce qu'il convenait de transmettre, et la dissection

des œuvres d'art n'a jamais été du meilleur effet, même si elle est nécessaire pour une catégorie de professionnels affrontés à la critique. Autrefois, on prenait tout l'Évangile au pied de la lettre sans même voir le sens symbolique. C'est comme si on avait supprimé l'orchestre. Mais ce n'est pas parce que, de nos jours, on voit le sens symbolique qu'il faut automatiquement ne plus écouter la mélodie ou la noyer dans l'orchestre. En somme, si on veut rendre compte de tout ce qu'a été Jésus, on ne peut pas se situer seulement en historien. Si on le fait, on insiste sur l'anecdote en la gonflant de tout ce qu'on sait sur l'époque ou, à l'inverse, on nie son caractère historique. Ce sont deux manières de déséquilibrer la symphonie en faisant porter tout le poids sur l'anecdote.

La Résurrection

J. Duquesne mentionne que le concept était bien connu des juifs et attendu des pharisiens. Il rappelle les différentes résurrections opérées par Jésus tout en précisant fort justement que, dans ces cas-là, il ne s'agissait que d'un retour à la vie, d'une réanimation (elle-même vouée à la mort), et non d'une résurrection au sens d'un accès à une autre vie, celle-là éternelle.

Les différentes thèses sur le tombeau vide sont passées en revue de manière concise et claire, vulgarisées.

Au sujet des apparitions, il remarque aussi l'imprécision des datations (le même jour chez *Luc* et durant quarante jours dans les *Actes*). Il note avec justesse que le but des évangélistes n'était pas de faire un reportage mais de dire la foi à partir des événements qui la fondent. Il est dommage que ceci n'ait pas été plus présent dans l'ensemble du livre. Il situe bien le témoignage de Paul dans la première épître aux *Corinthiens* (15, 3-8), tout en déplorant une fois de plus, hélas, que Paul commence ce témoignage par la mention du Christ « mort pour nos péchés ».

Il est clair que si la Résurrection était démontrable, vérifiable, constatable, ce ne serait plus l'accès à une autre vie. La Résurrection est donc indissociable de la foi et J. Duquesne

le souligne en montrant la pauvreté des interprétations rationalistes à ce sujet. Mais dans la logique de la foi, il n'est pas interdit de penser que Celui qui, étant au ciel, a voulu en descendre pour se montrer aux hommes, puisse encore se laisser voir, quoique d'une autre manière, une fois qu'il y est remonté. Les apparitions seraient de cet ordre. Elles sont des condescendances divines pour le croyant. Les soldats romains qui gardaient le tombeau étaient les mieux placés pour voir le Ressuscité. Ils n'étaient pas croyants et n'ont rien vu. Les disciples d'Emmaüs, eux, ont marché avec lui. Ils ont pu dire leur peine et l'entendre expliquer les Écritures. Le récit qu'ils en ont fait est devenu une catéchèse liturgique, presque une messe, où après avoir partagé l'Écriture, on reconnaît Jésus à la fraction du pain (*Luc 24, 13-35*).

Les questions théologiques soulevées par le livre

Un rejet des caricatures du catéchisme

L'auteur porte un lourd passif de catéchèse caricaturale dont on ne peut lui faire grief. Il ne peut plus supporter la « culpabilisation » généralisée dont il semble avoir été la victime ou dont il voudrait libérer le croyant chrétien. Qui pourrait lui en tenir rigueur ? À mon avis, il arrive un peu après la bataille, mais est-ce si sûr ? On peut lui faire confiance dans la connaissance des milieux populaires et moins populaires encore contaminés par un jansénisme qui a la vie dure. J. Duquesne aide l'Église dans cette lutte toujours à reprendre. Mais de là à dire que, dans l'Évangile, Jésus n'est pas « mort pour les péchés », il y a une limite qu'il ne fallait pas franchir, car c'est une erreur (p. 188, 259, 272, 295) [*Marc 10, 45 ; Luc 22, 20 ; Matthieu 26, 28* qui n'est pas forcément un « insert moralisateur de *Matthieu* » (p. 250) ; et déjà chez Paul *1 Corinthiens 15, 3* et surtout *Romains 3, 25*].

Nous sommes plus proche de l'auteur quand il rejette l'idée qu'un Dieu vampire ait voulu du sang pour satisfaire sa soif de vengeance, après une faute que seul un sang divin pouvait réparer, puisque c'était une offense faite à Dieu !

J'avoue n'avoir pu imaginer que ces caricatures débiles puissent encore hanter l'intelligence croyante. La mythologie a la vie dure ! Et l'on ne peut que se situer du côté de l'auteur pour balayer définitivement ce genre d'absurdité qui n'a rien à voir avec la théologie de la Rédemption.

Mais il n'est pas besoin pour cela de « jeter l'enfant avec l'eau du bain ». Peut-on refuser comme non-évangélique une théologie qui décrit le recouvrement en Jésus de la grâce originelle et le refus prononcé à son encontre par certains des siens ? Ceux-ci, en condamnant le prophète du Royaume, ont manifesté que le péché était encore à l'œuvre. Dans la ligne du don et du pardon que Jésus avait prêchés, sa mort avait dû être tout à la fois l'offrande qu'il faisait de sa vie et l'amour répondant au refus qui le clouait en croix. Avec lui, la mort était vaincue par l'amour offert, et elle s'achevait dans la communion résurrectrice avec le Père. C'était l'offrande victorieuse du péché. En un mot : la mort offerte contre le péché. Et ce péché s'était révélé capable de se dresser contre la manifestation ultime de l'amour de Dieu. C'est sans doute qu'il héritait d'un semblable refus, contre la première manifestation plénière de cet amour, à l'origine du monde.

Le péché originel

Dès le début du livre, dès le récit du baptême de Jésus par Jean-Baptiste, la lutte est menée par J. Duquesne contre le péché originel.

On n'a pas avancé dans la compréhension de l'Évangile quand on situe la différence entre Jean-Baptiste et Jésus dans le fait que l'un aurait annoncé le « jugement » tandis que l'autre n'aurait annoncé que « l'amour et la miséricorde ». Les relations entre le Baptiste et Jésus sont autrement plus complexes que cette opposition sommaire entre « jugement » et « amour » qui sert si bien le propos de J. Duquesne. En revanche, on recule dans la compréhension de l'Évangile quand la désignation de Jésus comme « agneau de Dieu » devient le prétexte pour faire voler en éclat « un péché originel » dont la définition qu'en donne J. Duquesne ferait sourire

saint Augustin, l'inventeur du vocable, et frémir saint Paul qui a fait de l'universalité de la communion à Dieu rendue par le nouvel Adam, le révélateur du refus qui l'avait fait perdre.

Que l'auteur soit agacé par les fadaïses catéchétiques qu'on lui a servies et qu'on sert parfois encore, cela se comprend. Mais il avait l'occasion d'apporter à cette question autre chose que le stéréotype du « mal dans le monde ». Dans ma critique, je suis plus sévère pour les pourvoyeurs de catéchèses indignes que pour ceux qui en sont les victimes.

Poser la question du péché originel, c'est soulever une question fondamentale pour la distinction entre le judaïsme et le christianisme, aussi fondamentale que celle qui lui est intimement liée, à savoir le caractère rédempteur du Messie. Le judaïsme, qui ne croit pas au péché originel, n'attend pas non plus de Messie personnel rédempteur. Ou, ce qui revient au même, refusant l'idée d'un Messie personnel rédempteur, le judaïsme ne peut pas émettre l'hypothèse d'un péché originel qui en nécessiterait la venue. Pour le judaïsme, la Torah suffit aux hommes pour être sauvés, s'ils la mettent en pratique. Et elle doit suffire à tous jusqu'à la fin des temps.

En révélant une nouvelle dimension de l'amour de Dieu (dépassant la Torah actuelle) et de son pardon (dépassant le Temple actuel), Jésus révélait, par le fait même, l'amour et le pardon qui étaient à l'origine du monde. Il venait ré-accorder l'homme à cette vocation originelle dans laquelle le monde avait été créé. Ce faisant, il révélait aux juifs que leur Torah et leur Temple n'y suffisaient pas, et donc qu'il y avait une cassure qui avait hypothéqué l'héritage originel de l'homme. C'est en prenant conscience de la révélation du don et du pardon en Jésus, rétablissant la communion avec Dieu, que l'on pouvait conclure à la cassure du projet divin. Jésus apparaissait comme l'Adam nouveau redonnant à la création sa vocation originelle. On en inférera que c'est aussi en Adam qu'elle s'était perdue.

Mais ce n'est pas tout. La résurrection après la mort de Jésus était venue déjuger la Torah sanhédrine qui l'avait condamné. La communauté des croyants, d'autre part, mon-

trait que l'Évangile non seulement changeait la vie, mais se répandait à travers le monde. Tout cela faisait prendre conscience que le monde était recréé à neuf, bien au-delà de ce que la Torah et le Temple avaient pu apporter à Israël. Jésus était alors perçu comme le sauveur du monde et pas seulement d'Israël. Sa mort, dès lors, ne pouvait plus être perçue comme un accident de l'histoire juive et sa montée à Jérusalem, comme le chemin de croix et son dénouement pascal, devenaient l'expression parfaite de l'amour et du pardon dont Dieu avait dû gratifier toute l'humanité à l'origine. Dieu, en effet, n'avait pas changé d'idée. S'il donnait en Jésus la communion parfaite, c'est qu'il avait toujours voulu la donner et l'avait donc donnée à l'origine. Il avait créé l'homme différent de lui, avec cette liberté qui le rendait capable de revenir à lui par amour. Puisque, pour retrouver la communion, il avait fallu Jésus et le changement de vie prêché par l'Évangile, c'est que la route du retour avait été, pour un temps, obscurcie. Le fait même que certains aient opposé un refus à l'annonce du Royaume confirmait cette opacité.

Enfin, la restitution du don et du pardon originels, annoncée dans la prédication de Jésus et réalisée parfaitement dans sa mort, était l'œuvre d'un seul pour le salut du monde. Tout naturellement, on reportera ce modèle sur la cassure qui devait avoir hypothéqué l'héritage originel. On attribuera au premier Adam, porteur de la cassure, une dimension aussi collective qu'à l'Adam nouveau, dans la prédication et le sacrifice duquel l'homme était, une fois pour toutes, rendu à la communion originelle.

Rien n'est janséniste, ni culpabilisant, ni morbide dans cette vision extraordinaire de Paul qui ne peut imaginer que l'homme n'ait pas été, à l'origine, fait pour cette grâce qui lui est rendue dans la mort et la résurrection de Jésus. Le retard pris par l'homme à y correspondre doit s'expliquer par un refus originel, tout aussi collectif en Adam qu'en Jésus la rédemption qui y met fin.

Dire que le constat de cette brisure est absent des Évangiles, c'est priver ceux-ci de ce qu'ils apportent de neuf par rapport au judaïsme. Mais J. Duquesne n'a pas tort quand il

pressent un développement post-pascal derrière les expressions laissant entendre que Jésus donne sa vie pour la rémission des péchés. Le pardon et la miséricorde que Jésus avait prêchés de son vivant comme étant l'œuvre du Père dans sa manifestation ultime, sont, après Pâques, intimement liés à l'offrande du Fils sur la croix et à sa résurrection par l'Esprit Saint. On dira que Jésus est « mort pour nos péchés » et qu'il est « ressuscité pour notre sanctification ». L'Église a toujours gardé cet élément fondamental de son Credo¹.

L'eucharistie

L'auteur en reste à l'anecdote. Pourtant, il avait tout pour comprendre. Il mentionne, en effet, que les rabbins se partagent le pain pour signifier qu'ils se transmettent la Torah (p. 251). Comment n'a-t-il pas pensé qu'en prenant le pain et en disant « Ceci, c'est moi », Jésus assumait toute la réalité de la Torah comme don qu'il faisait de lui-même et qu'il ferait jusqu'au bout ? Et qu'en prenant le vin qu'il disait être « son sang versé », il assumait toute la réalité du Temple comme « nouvelle Alliance en son sang » et pardon des péchés ? Jésus consacrait ainsi dans le don total et le pardon total tout ce qu'avait été sa vie pour les siens, bien au-delà de ce qu'avaient fait Moïse et Elie dont il renouvelait les gestes en les accomplissant, et bien au-delà du Temple dont il avait, en permanence, dit la caducité.

La christologie

L'attention exclusive à la « vie de Jésus » sans connaissance suffisante des relectures post-pascales et des soubassements vétéro-testamentaires de la foi juive aboutit à une christologie dont les développements post-pascaux sont ramenés à de l'anecdote, et dont les soubassements vétéro-testamentaires sont complètement passés sous silence.

1. Pour un aperçu général sur la question, cf. l'article de J. BERNARD, « Paul a-t-il inventé le péché originel », revue *Ensemble* de l'Université Catholique de Lille, 1994. Pour une vue plus approfondie, voir les travaux de Pierre GRELOT.

Pour ne prendre qu'un exemple, la transfiguration est complètement absente, alors qu'elle résume toute la vie publique de Jésus. Jésus n'a jamais cessé de se présenter comme Elie et Moïse, et on retrouve ces deux personnages à la transfiguration. Jésus ne se réduit donc ni à l'un ni à l'autre. Élie et Moïse s'entretiennent avec Jésus qui occupe le centre. Et quand ils disparaissent, lui seul demeure. Presque tous les Évangiles aboutissent à ce point culminant de la manifestation du Jésus pré-pascal.

Mais la transfiguration est aussi l'annonce de la Résurrection. De fait, cette Résurrection culminera dans deux fêtes : celle de l'Ascension qui prolonge l'ascension d'Élie, et celle de la Pentecôte qui célèbre chez les juifs le « renouvellement de l'Alliance » par le don de la Torah à Moïse.

La transfiguration est ainsi le sommet des deux versants qui, avant et après Pâques, relie le mystère de Jésus à celui d'Élie et de Moïse. Ces deux versants servent de base à la définition de toute la christologie des Évangiles. C'est parce que Jésus est plus grand qu'Élie, le prophète attendu pour la fin des temps, et qu'il est plus grand que Moïse, à qui fut donnée la Torah préexistante au monde, que Jésus pourra lui aussi être considéré par les croyants comme pré-existant au monde. J. Duquesne est totalement passé à côté de la christologie biblique appuyée sur l'Ancien Testament. Mais pouvait-il le faire avec ce que l'on donne habituellement aux chrétiens ? Et pouvait-on lui demander de faire une synthèse christologique que les exégètes ne sont pas encore parvenus à établir de manière suffisamment solide pour être publiée ?

En attendant, les chrétiens ont la foi de l'Église, à l'écoute de la symphonie évangélique. Il ne faut pas appauvrir les voix de cette symphonie qui a permis à l'Église de vivre jusqu'à nos jours...

L'ecclésiologie

J. Duquesne reprend la thèse célèbre faisant de Jésus le prédicateur du Royaume et non le fondateur d'une Église. La thèse se défend de moins en moins aujourd'hui pour les raisons suivantes : Jésus a choisi, en effet, douze apôtres et le

fait que leurs noms varient focalise bien notre pensée sur le nombre douze. À la mort de Jésus, il faudra d'ailleurs reconstituer le nombre douze par l'élection de Mathias.

Ce nombre douze renvoie évidemment aux douze tribus d'Israël, dont la plus grande partie a été rayée de la carte après la chute de Samarie et de l'Israël du nord. Les prophètes espèrent leur rétablissement et la réunification avec le sud, pour les temps eschatologiques. Le terme « apôtre » (en hébreu *shaliah*) ne désigne pas d'abord la mission mais l'identité entre celui qui envoie et celui qui est envoyé¹. Il est clair, d'ailleurs, que Jésus n'a pas voulu la mission extérieure (*Matthieu* 10, 5 s) mais a travaillé au seul salut d'Israël, espérant qu'ensuite toutes les nations viendraient en Sion pour y rencontrer le Royaume. Ce n'est qu'après Pâques, la découverte de la Seigneurie de Jésus sur le monde et les premières persécutions, que les « apôtres » devinrent « missionnaires » et se sont multipliés en soixante-douze et plus. Il est donc tout à fait clair que Jésus a voulu accomplir le rêve eschatologique des prophètes et reconstituer l'unité d'Israël sur la base d'un nouveau Temple spirituel et d'une Royauté spirituelle, elle aussi, correspondant à son refus de jouer, de son vivant, le rôle de Messie davidique ou Messie politique. La désignation des douze renvoie d'ailleurs aux successeurs de Moïse que sont les chefs des douze tribus et non au roi David dont Jésus ne recevra le titre et le couronnement qu'après son ascension dans le ciel. Jésus est donc, de son vivant, le fondateur prophétique du nouveau « *qahal YHWH* », (peuple de YHWH) qui se traduit en grec par « *Ekklesia tou theou* » (Église de Dieu).

Conclusion : garder l'ouverture

Ces travaux de vulgarisation, avec leurs limites, ont du bon. Ils manifestent que les gens, conduits pendant trente ans

1. Cf. J. BERNARD, « Le Shaliah », in *Mélanges Pierre Grelot : La Vie de la Parole*, Paris, Desclée, 1987, p. 409-420.

d'une foi naïve à un engagement chrétien courageux, ont maintenant le désir de recevoir, à l'âge adulte, une formation solide au plan de la foi pour fonder cet engagement. En fait, l'auteur fait ici le procès des scories qu'a véhiculées une foi à laquelle on n'a pas donné de quoi devenir intelligente, et il aide le lecteur à devenir adulte. De cela, il faut le remercier et se mettre à l'ouvrage dans l'Église.

Il est grand temps que des catéchistes, pasteurs et laïcs, s'appuyant sur une exégèse aussi sérieuse et aussi large que celle sur laquelle s'appuie J. Duquesne, et s'inspirant des progrès faits par les journalistes au plan de la communication, répondent à cette soif et donnent aux chrétiens adultes une véritable catéchèse, conforme à la tradition de l'Église et répondant aux exigences critiques de leur temps.

Communio

**a besoin de votre soutien.
Faites des abonnés.**

Jacques Bernard, prêtre, et exégète, est professeur d'Écriture Sainte à la Faculté catholique de Lille. Il est également directeur de l'IFAC (Institut pour la formation d'animateurs de catéchèse d'adultes).

Georges CHANTRAINE

Monseigneur Eugenio Corecco (1931-1995)

**évêque de Lugano (1986-1995)
fondateur et Grand-Chancelier de la Faculté
de Théologie de Lugano (1992-1995)**

Eugenio Corecco est né le 3 octobre 1931 à Airolo, bourgade située au pied du Saint-Gothard. Bien qu'il ait vécu la plus grande partie de sa vie dans la plaine, c'est un montagnard : il en a le physique et la démarche, il aime la montagne où il se rend volontiers avec des amis et des jeunes, il est passionné de ski et pratique bien le slalom — même en plaine. Sa première photo (il a moins de deux ans) le montre déjà assuré de ce qu'il est et manifeste l'expression dissymétrique du regard si caractéristique, que les peintres ont eu tant de mal à rendre.

Après le lycée qu'il termina au séminaire diocésain, le jeune homme de 21 ans obtint en quatre ans la licence en théologie à la Grégorienne, d'où sont sortis tant d'évêques. Après deux ans de ministère comme curé, son évêque lui laisse le choix entre des études de mathématiques et celles de droit canonique. Il choisit le droit. Presque par hasard, il aboutit à Munich et y devient l'élève du célèbre canoniste Mörsdorff, avec d'autres, Rouco Varera, l'actuel archevêque de Madrid, Oscar Saier, l'actuel archevêque de Freiburg im Breisgau et Winfrid Aymans, le successeur de Mörsdorff. Il en adopte et en développera la thèse centrale : le droit canonique est une discipline théologique, pas seulement juridique. C'est, dira-t-il, la foi qui ordonne le droit de l'Église, non la raison qui gouverne le droit humain. Il prend ainsi ses dis-

tances avec le maître d'une école, jusque-là dominante, qui avait orienté la rédaction du premier code de droit canonique, celui de 1917 : selon celle-ci, les éléments juridiques venus de la révélation ou de la tradition de l'Église sont insérés dans le canevas du droit humain. Lorsque, avant l'approbation du code de 1988, le pape Jean-Paul II l'appellera à faire partie de la commission restreinte chargée de l'ultime révision du code, Eugenio Corecco poursuivra jusqu'à l'ultime virgule ce qui dans le texte proposé restait du présupposé du code précédent. N'ayant pu obtenir que tous ces restes en soient extirpés, il ne se privera pas de critiquer le nouveau code. On peut se demander cependant si raison et foi ne sont pas plus intérieures l'une à l'autre qu'il ne l'imaginait, pris peut-être qu'il était par la vérité de son intuition fondamentale.

Sa thèse de doctorat porte sur la synodalité telle qu'elle s'est exercée aux États-Unis ; Eugenio Corecco est en effet fasciné par les États-Unis et par les expériences nouvelles d'une réalité ancienne : celle de la collégialité. Attaché par sa fibre catholique au pape, puis, depuis la révision du code, par des liens personnels à Jean-Paul II, il perçoit l'importance de la collégialité entre les évêques et aussi celle du presbyterium, où s'exerce une certaine forme de collégialité entre l'évêque et ses prêtres. Il entrevoit le chemin que l'Église catholique doit parcourir pour en épuiser tout le contenu. Peut-être ce contenu est-il plus profond et plus simple encore qu'il ne le pensait. C'est qu'il s'agit d'une réalité divine, qui échappera toujours à nos prises, mais dont Henri de Lubac a sans doute proposé l'approche théologique la moins inadéquate. À la différence de certains, Eugenio Corecco ne prend pas l'Église « orthodoxe » comme un modèle de pratique collégiale ; il montre que l'Église catholique n'a pas moins pratiqué la collégialité que l'orthodoxe, au contraire.

Après trois ans passés à Fribourg en Suisse pour sa licence en droit civil, après deux ans d'enseignement au séminaire diocésain et deux années de recherche, Corecco devint professeur ordinaire de droit canonique à l'université de Fribourg. Il sera doyen de la Faculté de théologie de 1979

à 1981. Il organise alors à Fribourg le quatrième congrès international de droit canonique de la « *Consociatio internationalis studio iuris canonici promovendo* » (association internationale en vue de promouvoir l'étude du droit canonique), dont il devint le vice-président. En 1986, il est élu président, et réélu en 1993. Moins d'un mois avant sa mort, il en aura encore préparé le prochain congrès, qui doit se tenir à Mexico. Autant qu'à ses deux idées maîtresses sur la nature du droit canonique et sur la collégialité, il tenait beaucoup à cette association. Les mérites du canoniste, internationalement connu, furent mis en évidence par un recueil français, puis allemand de ses oeuvres et par le doctorat *honoris causa* qui lui fut conféré le 23 mai de l'an dernier par l'Université catholique de Dublin, où s'était tenu l'année précédente un congrès de l'Association présidée par Mgr Corecco.

Le professeur, le canoniste aimait trop la vie et avait trop de zèle envers Dieu et trop d'inclination envers les jeunes pour se confiner dans son bureau, où il travaillait de préférence la nuit. Nommé aumônier des étudiants de l'Université de Fribourg, Eugenio Corecco sera aussi le fondateur du mouvement « Communion et Libération » dans le Tessin, sa terre natale. Sa rencontre avec don Giussani, le fondateur de ce mouvement, avait eu beaucoup d'importance. Il avait trouvé chez lui une méthode d'évangélisation, étroitement liée à l'amitié, à laquelle il était particulièrement sensible. Il réussira à susciter l'intérêt parmi les meilleurs étudiants et à les former à la vie chrétienne ; aujourd'hui ils comptent dans la vie du Canton. Durant sa maladie, beaucoup ne cesseront de lui témoigner leur amitié et leur reconnaissance à côté de tant d'autres, dont des jeunes de l'Action catholique. C'est aussi durant la période fribourgeoise qu'Eugenio Corecco sera co-fondateur de l'édition italienne de la revue internationale *Communio* avant de devenir membre de l'édition française. Sa collaboration régulière, qui s'arrêtera avec son épiscopat, compta beaucoup pour les deux éditions.

Après une année de vacance du siège, le pape le nomma en 1986 évêque de Lugano. Eugenio Corecco a 55 ans. Il en

paraît dix de moins. Il est dans la vigueur de l'âge. Bâti comme sa mère, qui a aujourd'hui 93 ans, à chaux et à sable, il peut s'attendre avec son énergie, son esprit d'initiative et son tempérament de chef, à avoir un épiscopat riche d'entreprises pendant vingt ans. Dieu ne lui en accorde pas la moitié.

Il voulut relancer l'évangélisation au niveau des paroisses, faire reconnaître le Diocèse par le Canton, renforcer l'assise contemplative de la vie chrétienne du Tessin, assurer l'orientation chrétienne du journal dont l'évêque est l'éditeur, pouvoir s'appuyer sur une jeunesse qui soit formée chrétiennement, proposer à tous une pensée de niveau universitaire. Désireux d'une pastorale des personnes, il s'efforça d'entretenir ou de susciter les contacts avec ses prêtres, qui pouvaient compter sur sa bienveillance. Il se soucia d'imaginer les moyens de relancer l'évangélisation du peuple. Estimant que les paroisses n'y suffisaient pas, il commença à mettre sur pied des zones pastorales qui devaient permettre de concentrer les énergies apostoliques. D'autre part, il s'efforça avec ténacité et patience de transformer le rapport du Diocèse avec le Canton. Au regard de la loi, en effet, le Diocèse n'existe pas ; seule est reconnue la paroisse. Homme pratique, il chercha à faire reconnaître aussi le Diocèse par le biais d'un impôt du culte. L'affaire est en cours. Pour renforcer l'assise contemplative de la vie chrétienne, il favorisa l'installation des Clarisses à Cademario (près de l'aéroport de Lugano), il donna un statut canonique aux Bénédictins d'Orselina (près de Locarno) et aida Mère Marie, la fondatrice des sœurs de Bethléem, qu'il avait conseillée comme canoniste, à trouver un lieu où installer ses sœurs dans le diocèse, sans y réussir.

Il nomma un autre directeur au *Giornale del Popolo*, non sans agitations locales, surtout en Suisse alémanique, prompte à voir un rétrograde dans un évêque attaché au pape et à l'enseignement de l'Église, et il ne cessera de soutenir, de stimuler et de conduire les initiatives de la rédaction en vue de maintenir le journal en équilibre financier.

Il se donna de tout son cœur à l'Action Catholique des jeunes. Il désira un mouvement attirant pour les jeunes, il le voulut en lien avec l'évêque. Il ne ménagea pas ses peines pour les former. Pour être avec eux, il monta en juin dernier sur le Tamaro en hélicoptère, à peine sorti de la clinique, après une opération à la tête. Et en janvier 95, alors qu'il gardait la chambre, il reçut leurs dirigeants pour donner son statut au mouvement.

Enfin, dès 1987, il avait lancé un colloque avec des amis de la Faculté de Théologie de Navarre. Ce fut le début des Colloques internationaux de Théologie de Lugano, qui connaîtront en juin prochain leur neuvième édition. Il voulut bien plus. Déjà à Fribourg, il avait discuté d'un nouveau modèle d'université ou, comme il disait, d'un modèle alternatif, avec le Professeur Christoph Schönborn, aujourd'hui évêque auxiliaire de Vienne, avec son élève Angelo Scola, aujourd'hui évêque de Grosseto, avec le P. Guy Bedouelle, professeur d'histoire de l'Église, aujourd'hui doyen de la Faculté de Théologie de Fribourg, avec Stanilas Grygiel, philosophe connu, professeur à l'Institut Jean-Paul II pour l'étude du mariage et de la famille. Lorsqu'il devint évêque, cette ébauche prit progressivement forme. Il décida de ramener à Lugano, pour être proches de leur évêque, les séminaristes qui faisaient leurs études à Fribourg, et de leur offrir à Lugano une formation universitaire. La chute du mur de Berlin lui fit désirer ouvrir l'institution projetée aux frères de l'Est. Restait à choisir le mode d'enseignement, à élaborer la forme juridique de l'Académie, comme on disait alors, et à trouver l'équipe des professeurs ; on ne s'occupa pas de chercher des étudiants, car dès le début, on pensa qu'un projet neuf les attirerait. Mgr Corecco me demanda de me joindre à ses amis pour constituer cette Académie. Après deux ou trois ans au moins de discussions, traversées d'hésitations, des années durant lesquelles il trouva encouragement également auprès de don Willy Volonté, son parrain d'ordination épiscopale, il créa un Institut de Théologie en février 1992: le Saint Siège le reconnut en mai comme Institut académique et le 20 novembre 1993 comme Faculté de plein droit. Mgr Corecco avait été conquis par la méthode et le

mode d'enseignement éprouvés depuis plus de vingt ans à Bruxelles au sein de la Faculté de Théologie des jésuites belges francophones (Institut d'Études Théologiques) ; je lui en avais proposé le modèle, l'ayant pratiqué depuis 1968. Cette méthode permet, disait-il, de faire une expérience ecclésiale de la Parole de Dieu, étudiée de manière scientifique, et la dichotomie entre l'Église et le monde, souvent acceptée ailleurs ou même surévaluée, y est surmontée.

Le 20 mai 1992, il quittait Bruxelles où les futurs professeurs de l'Institut de Lugano avaient appris à connaître cette méthode. Il ressentit alors vivement les douleurs du mal qui devait l'emporter, une forme rare de cancer, dont les métastases se développèrent dans les os de la colonne vertébrale, puis dans le cerveau. Quand, le 8 décembre 1993, il annonça au cours du *Dies Academicus* l'élévation de l'Institut au rang de Faculté, il n'avait pu se présenter au public que grâce à des soins procurés le matin même, tant il souffrait. Il mourra le 1^{er} mars, mercredi des Cendres, quatre jours après le troisième *Dies Academicus*, honoré de la présence de M. Jacques de Larosière, président de la Berd et successeur du Père de Lubac à l'Institut. Grâce à des conseillers compétents et dévoués, parmi lesquels le Professeur Gian Piero Milano, il avait pu donner à la Faculté toute la stabilité dont elle avait besoin. Lors de ses funérailles, tous s'accordèrent à reconnaître que la Faculté est l'œuvre la plus importante de son épiscopat. Quelques jours auparavant, le pape lui avait offert une somme d'argent significative en même temps qu'il adressait une lettre d'affection à son frère dans l'épiscopat.

À cet homme d'action, l'épiscopat a permis de donner sa mesure. Dieu lui a donné le temps de marquer la pastorale du diocèse d'une orientation qu'un autre portera à son terme et d'offrir à l'Église universelle et à la culture de nos sociétés une Faculté, apte à satisfaire aux requêtes les plus pressantes de l'esprit (rendu incapable d'unir universel et singulier, tant il est prisonnier d'une rationalité qui n'en finit pas de conjuguer le général et l'individuel) et même à les promouvoir ; une Faculté capable, ainsi, de former futurs prêtres ou diacres et laïcs du monde entier à la nouvelle évangélisation. Et, don plus grand encore, Il lui a fait sentir jusque dans sa chair

qu'une telle œuvre n'a d'autre source que Sa volonté et d'autre fécondité que dans sa volonté et dans les souffrances unies à celles du Christ glorieux. Celui qui a collaboré à une telle œuvre ne peut que continuer à répéter : « Que ta volonté soit faite. »

Georges Chantraine, né en 1932. Entré dans la Compagnie de Jésus en 1951, prêtre en 1963. Docteur en philosophie (Louvain). Docteur en théologie (Paris), professeur à la faculté de théologie jésuite de Bruxelles, recteur de la Faculté de théologie de Lugano (1992). Dernières publications : *Les Laïcs, chrétiens dans le monde*, Fayard, Paris, 1987 ; *L'Expérience synodale. L'exemple de 1987*, coll. « Le Sycomore », Paris, Lethielleux, 1988 ; *Guide de lecture dans H.U. von Balthasar. Les grands textes sur le Christ*, Desclée, 1991. Co-fondateur de l'édition francophone de *Communio* et membre du comité de rédaction. Expert au synode de 1987 sur les laïcs, co-fondateur de l'Association des manuels de théologie catholique (Amateca).