

Sous la direction de
Marie-Jo Thiel

**Les rites
autour du mourir**



PRESSES UNIVERSITAIRES DE STRASBOURG

2008

Les Presses universitaires de Strasbourg et les auteurs remercient les laboratoires Bouchara et MSD, l'Association «Herrade de Landsberg», l'Équipe d'accueil du Centre d'études et de recherches interdisciplinaires en théologie (CÉRIT), la Maison interuniversitaire des sciences de l'Homme en Alsace (MISHA), la ville et la communauté urbaine de Strasbourg, le Conseil général du Bas-Rhin, le Conseil régional d'Alsace et la Société des Amis des Universités de l'Académie de Strasbourg pour le soutien accordé au programme de recherches et à la publication de cet ouvrage.

ISBN 978-2-86820-361-8
© 2008 Presses universitaires de Strasbourg
Palais universitaire – 9, place de l'Université – BP 90020
F-67084 STRASBOURG CEDEX

Introduction

MARIE-JO THIEL*

La finitude humaine est comme une écharde plantée au cœur de notre humanité. La Parque toujours finit par couper le fil de la vie. Tous meurent. Tous entrent sans retour dans ce mystère d'anéantissement du corps humain. Nul ne sait quand. Nul ne sait comment. Et c'est toujours la première fois.

Il y a bien eu d'autres premières fois : le premier oiseau mort qu'enfant j'enterrais, les premiers proches qui s'en sont partis, parfois sans dire « au revoir », la première annonce d'une maladie grave, les premiers signes de la vieillesse ; mais voilà, je me savais théoriquement mortel. Concession douloureuse. Et déjà je cherchais des gestes susceptibles de calmer l'angoisse. À présent je meurs. Et c'est la première fois. Et c'est à moi que cela arrive. Et c'est tout mon être, rien excepté, qui est irréversiblement affecté... Comment faire ? Comment bien mourir ?

* Théologienne, médecin, professeur d'éthique et de théologie morale à l'Université Marc Bloch à Strasbourg. Directrice du CEERE, Centre européen d'enseignement et de recherche en éthique des Universités de Strasbourg. Directrice du Groupe de recherche « Bioéthique et religion » de la faculté de théologie catholique de Strasbourg (EA 1343) et du programme de recherche « Bioéthique et société » de la Maison des interuniversitaires des sciences de l'Homme en Alsace (MISHA). Vice-présidente de l'ATEM (Association des théologiens – francophones – pour l'étude de la morale) (marie-jo.thiel@medecine.u-strasbg.fr, www.ethique-alsace.com).

L'être humain est un être pour la mort autant que contre la mort. Celle-ci demeure une des plus grandes énigmes de l'humanité. Elle séduit et fait trembler. Elle fait tomber dans l'oubli et passer les siècles à travers un art funéraire qui pourrait être le premier des arts. L'humanité s'est éveillée à elle-même par le culte rendu à ses morts. L'art rupestre en témoigne. Le temps en offre des traces souvent gravées dans la pierre ou les livres. Avant les cimetières, les dalles des églises chrétiennes s'offraient comme reposoirs¹ pour les défunts en attendant la résurrection. Pour Jésus lui-même, les évangiles rappellent que son ami « Joseph prit le corps, le roula dans un linceul propre, et le mit dans le tombeau neuf qu'il s'était fait tailler dans le roc ; puis il roula une grande pierre à l'entrée du tombeau et s'en alla. » (Mt 27, 59-60) Et le troisième jour, la vue de cette pierre roulée fut le premier signe de la Résurrection.

Toutes les sociétés ont ainsi investi matériellement et symboliquement. Elles ont mis en place des rites autour du mourir, des prescriptions et des précautions diverses, afin de répondre à l'angoisse de la mort, de réagir collectivement à l'irruption perturbante d'altérité, de réinscrire chacun(e) à sa place au cœur des groupes humains. Car si le départ de l'être cher est douloureux, il ne manque pas non plus d'inquiéter, d'angoisser, voire de paniquer ou de terrifier. Si aimé soit celui qui part, il finit par susciter méfiance et menace. Du fait de la mort, il est devenu tellement autre, froid, insensible, distant... avec une apparence de vie qui à la fois rassure et trompe.

Tous les rites autour de la mort doivent ainsi soutenir à la fois celui qui part et ceux qui restent. Ils codifient paroles et gestes afin d'aider l'âme du mourant à quitter le corps de la manière la plus adéquate possible, et sans contaminer les vivants. Ils permettent la reconnaissance de l'inévitable mort, mais subsumée sous l'immense requête d'immortalité, indissociable de l'aspiration existentielle au bonheur.

Par des gestes et des paroles, impliquant des savoirs et des représentations, les religions et les philosophies offrent des médiations qui à la fois séparent et relient vivants et morts ; elles proposent des voies de sagesse qui, par une certaine acceptation de la mort, invitent à vivre avec plus d'intensité ; elles engagent, enfin, dans des dynamiques susceptibles de nouer pour chacun(e) un sens à son existence. Car, comme l'écrit Pierre-Jean Labarrière, mais l'on pourrait aussi citer Paul Ricœur et bien d'autres qui s'inscrivent dans la même ligne, « le

1 L'ancien français *Cimetire* est issu du latin chrétien *cimiterium* (*Cyprien*) pour *coemeterium* (Tertullien), du grec : reposoir, « lieu où l'on dort » et « lieu où reposent les morts ». Au Moyen Âge, par exemple, il était courant d'enterrer les défunts à même le sol, sans cercueil, dans les églises, sous les pierres. Une fois la putréfaction terminée, quand il ne restait que les os, ceux-ci étaient recueillis dans un ossuaire.

destin de l'homme est d'être toujours à la recherche du fil intelligible qui lui permette d'opérer ce 'nouement' du temps en histoire – autrement dit de comprendre ce qui advient. Le 'sens' [...] est la résultante jamais assurée de cet enroulement d'un temps que rien pourtant ne saurait soustraire à sa linéarité essentielle»².

Les rites ne sont pas des garanties de sens ; s'ils ne se regardent qu'eux-mêmes, ils n'insèrent pas dans l'histoire ; ils ne sont vecteurs de sens qu'en lien avec le monde symbolique auquel ils renvoient et au cœur duquel ils articulent³ corps et parole ; individu et communauté ; passé, présent et futur ; visible et invisible ; dicible et indicible ; plainte et louange... En trois étapes principales (décrites par Van Gennep⁴ comme : séparation, marge et agrégation), ils assurent différentes fonctions que Labarrière (ibid.) énonce comme suit : disposer favorablement l'univers ; se mettre soi-même dans certaines dispositions ; constituer du tissu social ; et, enfin, se gagner les forces obscures du monde et de l'arrière-monde.

Ces pratiques ne dissipent pas toute angoisse de la mort, l'être humain reste habité par la crainte de celle-ci et ses vertiges récurrents. Et nul ne peut présumer de ses forces, de sa paix intérieure ou de sa terreur à l'approche de la mort. Dans la belle pièce de Bernanos, *Le dialogue des carmélites*, la plus jeune des religieuses, la novice, monte sur l'échafaud comme si elle allait au repas des noces de son Bien-Aimé ; la plus âgée, la « responsable », est pleine de doutes, comme si elle portait tous les doutes de la communauté à l'heure décisive de rendre des comptes.

Néanmoins, il est sûr aussi, comme l'a écrit Jean Ziegler, que « c'est la mort qui donne la vie. Car la mort m'impose la conscience de la finitude de mon existence. Elle confère à chacun de mes actes une incomparable dignité et à chaque instant qui passe son unicité. Dans la durée floue, elle me singularise. Sans elle, je ne serais, au sens précis, personne »⁵. Il ne s'agit pas seulement ici d'une vérité biologique au sens où le soulignait par exemple Georges Bataille : « La mort de l'un est corrélatif de la naissance de l'autre qu'elle annonce et dont elle est la condition. La vie est toujours un produit de la décomposition de la vie. Elle est tributaire en premier lieu de la mort qui laisse la place ; puis de la corruption qui suit la mort, et remet en circulation les substances nécessaires

2 Labarrière P.J., « Le rite et le temps », in Greisch J. (éd.), *Le Rite*, Paris, Beauchesne, 1981, p. 23.

3 Voir dans cet ouvrage les contributions de B. Kaempf et P. Hintermeyer.

4 Van Gennep A., *Les rites de passage*, Paris, Mouton, 1969 (la première édition date de 1909).

5 Ziegler J., *Les vivants et la mort. Essai de sociologie*, Paris, Seuil, 1975, p. 10.

de l'incessante venue au monde de nouveaux êtres⁶. » Il s'agit véritablement d'une condition de la possibilité de donner sens. Si la vie était immortelle, nul besoin de chercher à donner une signification à l'existence, le mot existence n'aurait plus lieu d'être. En imposant une limite à la vie, la mort instaure une rupture, elle institue le temps, elle pose chacun dans sa liberté, elle invite à s'autodéterminer, elle enjoint à la responsabilité. Obstacle, limite, la mort dans la radicalité de sa rupture s'avère donc aussi ce qui permet d'exister en vérité, ce qui donne du poids à une existence, ce qui donne à la vie une saveur d'unicité ; et pour le croyant, ce qui ouvre la voie au face à face avec son Dieu⁷. Mais cela signifie aussi que la mort doit être parlée et mise en scène, qu'elle ne doit pas être taboue, déniée, réduite à un processus biologique...

Pourtant notre société occidentale fascinée par les prouesses de la science et de la technique, ne vit-elle pas souvent comme si la mort n'existait pas ou plus ? Quand on a réussi à faire reculer la mort, à doubler l'espérance de vie au cours du XX^e siècle, etc., la tentation est grande de mettre la mort au coin, ou encore de la réduire à un processus purement biologique à l'instar du corps réifié voire marchandisé... « Tout le monde sait, écrit Michel Foucault, surtout depuis un certain nombre d'études récentes, que la grande ritualisation publique de la mort a disparu, ou en tout cas s'est effacée, progressivement, depuis la fin du XVIII^e siècle, et jusqu'à maintenant. Au point que maintenant la mort – cessant d'être une de ces cérémonies éclatantes à laquelle les individus, la famille, le groupe, presque la société tout entière, participaient – est devenue, au contraire, ce qu'on cache ; elle est devenue la chose la plus privée et la plus honteuse (et, à la limite, c'est moins le sexe que la mort qui est aujourd'hui l'objet du tabou)⁸. » Jean Ziegler avoue qu'il a dû passer par l'Afrique pour prendre la mesure de cette « stratégie sociale » de sa « société d'origine » (Genève) « frappant d'interdit, de tabou et de silence toute discussion sur l'événement thanatique » et ne fournissant « aucun moyen pour comprendre ma mort certaine et pour combattre et gérer l'angoisse qu'elle génère. » (ibid. p. 11)

L'objet de cet ouvrage qui reprend les contributions de séminaires et surtout des Premières Journées internationales d'éthique organisées par le Centre Européen d'Enseignement et de Recherche des Universités de Strasbourg

6 Bataille G., *L'Érotisme*, coll. « 10/18 », 1974, p. 62.

7 Voir Thiel M.J., « L'annonce de Dieu à l'humanité blessée » in Thiel, M.J. (dir.), *Entre malheur et espoir. Annoncer la maladie, le handicap, la mort*, Presses universitaires de Strasbourg, 2006, 302 p.

8 Foucault M., « Cours du 17 mars 1976 », in *Il faut défendre la société. Cours du Collège de France, 1976*, Paris, Seuil / Gallimard, 1997, p. 213-235. Voir aussi du même auteur *La volonté de savoir* et la contribution dans cet ouvrage de David Jousset.

(CEERE⁹) en lien avec le programme MISHA¹⁰ « Bioéthique et société » fédérant plusieurs de nos équipes de recherche, s'inscrit là, dans cette interrogation sur la place, le rôle et le devenir des rites autour du mourir dans une société marquée par une médicalisation comme fait culturel global. Nos groupes de recherche avaient déjà travaillé sur le sens de l'agir médical¹¹ et sur l'annonce d'un diagnostic grave, d'un handicap, voire de la mort elle-même¹². Mais après avoir approfondi l'importance du bien-agir, le défi éthique autour des problèmes de la maladie et de la mort, il restait à creuser la question des rites, de leur présence/absence en particulier dans le monde hospitalier, de leur transformation, leurs mutations progressives, voire de leur bricolage, ici et ailleurs...

Car finalement bien agir ce n'est pas seulement poser des actes bons, médicalement justifiés, c'est aussi poser des attitudes et des conduites recevables par les différents acteurs, contribuant au sens de l'existence. L'éthique ne peut se contenter d'inciter à poser des gestes conformes à l'Evidence Based Medicine – cette « médecine fondée sur des faits prouvés »¹³. Elle doit viser l'humanisation des personnes, leur accomplissement. Non seulement d'ailleurs de celui qui part et qui reste appelé jusqu'au bout à s'humaniser – voire à guérir, au sens de *healing*, comme l'écrit Eckhart Frick¹⁴ –, mais également de ces autres acteurs que sont la famille, les proches, les soignants ; et d'une certaine façon, la société elle-même doit s'y retrouver¹⁵. Or les tendances lourdes de notre société à l'individualisation, à la responsabilisation, à la médicalisation en même temps qu'à la fragmentation, dans un contexte fort de pluralisme et de sécularisation, interrogent aujourd'hui de façon très sérieuse les rites autour du mourir autant que le sens de la vie, sans que l'on sache lequel occasionne l'autre...

9 L'adresse postale du CEERE (physiquement localisé au cœur des hospices civils) est la suivante : Faculté de médecine – 4 Rue Kirschleger – F-67085 Strasbourg (ceere@u-strasbg.fr ; <http://www.ethique-alsace.com/>).

10 Maison Interuniversitaire des Sciences de l'Homme – Alsace.

11 Thiel M.J. (dir.), *Où va la médecine ? Sens des représentations et pratiques médicales*, Presses universitaires de Strasbourg, 2003, 325 p. (Prix d'éthique médicale Maurice Rabin).

12 Thiel M.J. (dir.), *Entre malheur et espoir. Annoncer la maladie, le handicap, la mort*, op. cit.

13 En cela, l'éthique ne ferait qu'inciter la médecine à son agir propre si l'on peut dire (par ex. prescrire des antibiotiques devant une situation d'infection) mais un acte scientifiquement validé n'est pas pour autant humanisant, il peut même être ressenti comme insensé pour telle personne singulière... Et c'est bien à ce titre que l'éthique est une dimension essentielle et indissociable de la pratique médicale.

14 Frick E., « L'accompagnement des malades cancéreux, un défi pour la psychanalyse », *Études*, novembre 2006, p. 485-495 ; *Sich heilen lassen. Eine spirituelle und psychoanalytische Reflexion*, Echter, Würzburg, 2005.

15 Nous retrouvons là la triangulation classique de l'éthique en Je/Tu/il-elle.

Les Encyclopédistes des Lumières avaient pensé que l'on pouvait « guérir la mort »¹⁶, au sens non de *healing*, mais de perte de « sa puissance tragique » par déconnection du divin. Pourtant, note Robert Higgins, « La peur de la mort, réapparaît, au centre même des arguments rationalistes, par le biais de l'incertitude des signes, sous la forme de la peur d'être enterré vivant, révélant un fond obscur de cette mort laïcisée »¹⁷. Le nouveau dieu de la technique non seulement ne fait pas disparaître l'angoisse, mais peut-être même la démultiplie car, malgré des promesses de « solution à tout problème », il n'apporte pas ces ressources symboliques qui permettraient de l'assumer et donc de la limiter. Or, l'enjeu reste le travail du sens, nous l'avons souligné. Celui-ci est essentiel pour continuer à vivre. La médecine, « axiologiquement neutre », comme le rappelle Eckhart Frick, hésite « à se risquer sur ce terrain. Toutefois, ce sont bien les médecins et les équipes soignantes qui ont à l'accompagner, qui seront en quelque sorte les sages-femmes du sens. » Et « ce qui confère du sens, ce qui ouvre au signifiant, au symbolique, ne se limite pas à l'explication et au contrôle des symptômes. L'absurdité habite la souffrance symptomatique (peur des douleurs, vomissements, gênes respiratoires, etc.) Leur contrôle est la condition de possibilité du travail de sens qui, quant à lui, va plus loin que le contrôle des symptômes »¹⁸.

La médecine technique ne dispose pas elle-même de ressources symboliques susceptibles d'alimenter le sens de la vie. Et les déceptions qu'elle peut occasionner sont souvent assimilées à tort ou à raison à de l'acharnement thérapeutique, c'est-à-dire à un refus de la reconnaissance des limites. Mais son pouvoir de séduction reste immense. Et peut-être « fallait-il » l'épidémie de sida pour mieux entendre les mises en garde des anthropologues, philosophes, théologiens... En plaçant la mort au cœur de la vie sociale et à propos de sujets jeunes n'ayant « pas l'âge » de mourir, le sida donna, en effet, un relief singulier à cette résurgence de la mort.

La médicalisation¹⁹ est néanmoins devenue un fait global, total, de société, signe et aboutissement de ce que Michel Foucault a appelé le biopouvoir. Tant et si bien qu'il ne s'agit plus d'une pratique médicale ponctuelle, plus ou moins acceptable sur le plan éthique : nous sommes face à un phénomène global impliquant une certaine conception de l'homme, du corps humain, de la « normali-

16 Chambaud M. de, Article « Mort », *Encyclopédie de Diderot et d'Alembert*. Cité par Higgins R.W., « Le sujet mourant. La mort en état d'exception », in Lenoir F. et Tonnac J.Ph. de, *La mort et l'immortalité. Encyclopédie des savoirs et des croyances*, Paris, Bayard, p. 1091.

17 Higgins R.W., *ibid.*, p. 1092.

18 *Ibid.* p. 493 ; p. 494.

19 Voir Thiel M.J., « Le mouvement de médicalisation de l'existence humaine », *Revue d'éthique et de théologie morale*, n° 241, Hors-Série n° 3, septembre 2006, p. 87-117.

sation » du corps sociétal, non sans conséquences sur la gestion des « orifices » de ce corps par les rites (cf. Mary Douglas). Mais le déplacement, l'appauvrissement ou la disparition de certains rites, va rejaillir à nouveau en sens inverse sur les pratiques, sur les représentations de l'être humain et du cosmos.

« Ma société, écrit Jean Ziegler, par les moyens de cette culture, ne se contente pas de priver l'homme de son agonie, de son deuil et de la claire conscience de sa finitude, elle ne se limite pas à frapper la mort d'un tabou, à refuser un statut social aux agonisants, à pathologiser la vieillesse et à nihiliser les ancêtres. Elle nie l'existence même de la mort. La mort est le néant. L'être est l'homme-producteur de marchandises ou plus précisément la marchandise elle-même. [...] Le discours dominant 'naturalise' la mort, fait croire à une catastrophe biologique devant laquelle les hommes seraient égaux. [...] L'homme réifié n'est plus le remède de l'homme²⁰. »

Mais pourquoi en est-on là aujourd'hui ? Tous les auteurs ne vont sans doute pas adopter le registre de Jean Ziegler ; néanmoins bien d'autres études rejoignent cette perspective qu'un Michel Foucault lit comme une manifestation progressive du biopouvoir qui se met en place depuis près de trois siècles. « Au XVII^e et au XVIII^e siècle, écrit-il, on a vu apparaître des techniques de pouvoir qui étaient essentiellement centrées sur le corps, le corps individuel. » (ibid.). À partir de la seconde moitié du XVIII^e siècle, l'on voit apparaître quelque chose de nouveau qui ne s'adresse plus à l'homme-corps, en tant qu'être vivant, mais à l'homme-espèce, à la population en tant que masse dont on peut mesurer le taux de naissance, de décès, de reproduction, etc., et que l'on peut donc aussi « normaliser » par des actions collectives, l'hygiène publique, des campagnes d'apprentissage, etc. La médicalisation est en marche. Alors que précédemment la souveraineté consistait à « faire mourir et laisser vivre » ; à présent, il s'agit du droit politique de « faire vivre et de laisser mourir ». Voilà donc la mort progressivement disqualifiée, « non pas dans une sorte de déplacement de l'angoisse ou de modification des mécanismes répressifs », mais dans cette « transformation des technologies de pouvoir » : « Ce qui donnait autrefois (et ceci jusqu'à la fin du XVIII^e siècle) son éclat à la mort, ce qui lui imposait sa si haute ritualisation, c'était d'être la manifestation d'un passage d'un pouvoir à un autre. La mort, c'était le moment où l'on passait d'un pouvoir, qui était celui du souverain d'ici-bas, à cet autre pouvoir qui était celui du souverain de l'au-delà. On passait d'une instance de jugement à une autre, on passait d'un droit civil ou public, de vie et de mort, à un droit qui était celui de la vie éternelle ou de la damnation éternelle. » (ibid.). Et ce qui était ritualisé, c'étaient tous ces phé-

20 Ibid. p. 13 ; p. 299 ; p. 300.

nomènes de pouvoir, ce pouvoir du mourant transmis aux survivants à travers ses dernières paroles, ses dernières recommandations...

Ce pouvoir n'a pas disparu complètement mais il a été progressivement subverti depuis la fin du XVIII^e siècle par celui de « majorer la vie », de « faire vivre » en intervenant sur la manière de vivre, sur le « comment » vivre, afin d'en maîtriser les aléas, les accidents, les déficiences et finalement la mort comme terme de la vie, comme limite du pouvoir. Ce qui conséquemment, cependant, évacue la mort « du côté extérieur, par rapport au pouvoir », du côté de ce qui ne relève plus de son « faire » et de son « faire vivre » ; le biopouvoir n'a prise que sur la mortalité ; l'objectif de la médicalisation est de réduire cette mortalité en agissant positivement sur le vivre. La mort devient donc ce qui tombe hors-maîtrise, elle est reléguée « du côté du privé et de ce qu'il y a de plus privé », elle devient « le moment où l'individu échappe à tout pouvoir, retombe sur lui-même et se replie en quelque sorte, sur sa part la plus privée. Le pouvoir ne connaît plus la mort. Au sens strict, le pouvoir laisse tomber la mort. » (ibid.)

L'on en arrive ainsi à des « faire », éventuellement décalés par rapport à l'existence biologique, qui rendent difficiles aussi bien l'identification du mourir que les rites autour du mourir. La place du « faire », du « faire vivre » a pris une importance telle que la mort qu'hier on voyait à l'œuvre dans des corps de plus en plus décharnés, cette mort est devenue improbable, survenant pour ainsi dire à l'improviste... La médecine actuelle sait souvent maintenir très longtemps, avec une assez bonne qualité de vie, des personnes très gravement malades. Du coup, celles-ci ne se préparent pas à une mort qui paraît lointaine, jusqu'à ce que finalement tout s'écroule et qu'elles meurent presque subitement en quelques jours... Plus encore, même dans cet intervalle de quelques jours, les rites sont souvent difficiles car l'emprise psychologique, mentale, du faire est telle que, dès que ce faire s'arrête, on est déjà mort²¹... « Je ne veux pas aller à l'hôpital, de toute façon je vais mourir », dit cette mère ; « Mais non, maman, je t'interdis de penser comme ça, ressaisis-toi, il y a toujours quelque chose à faire, l'hôpital va t'aider. » La médecine peut beaucoup. Elle ne dispose cependant pas en elle-même, nous l'avons souligné, de ces ressources de sens si utiles quand s'approche la Parque. Ses procédures sont souvent précieuses, mais des procédures ne sont pas encore des rites... Les procédures codifient des pratiques mais ne donnent pas sens à l'existence confrontée à la rupture radicale et unique de sa finitude.

Mais le biopouvoir peut aussi procéder en sens inverse : faire vivre l'individu au-delà de sa mort quand cela lui est nécessaire. L'exemple de Franco est tout

21 Voir notre contribution d'introduction in Thiel M.J. (éd.), *Le pouvoir de maîtriser le vivant*, Strasbourg, Ami Hebdo médias, 2003, 245 pages.

à fait intéressant. Victime d'une hémorragie interne que l'on tentera d'opérer, il est maintenu en vie artificiellement afin de donner le temps, selon certains auteurs, au prince Juan Carlos d'assumer les fonctions de chef de l'État...

Ce biopouvoir en tant que technologie centrée non plus sur le corps, mais sur la vie, sur les effets de masse propres à une population afin d'en contrôler les aléas, ne signifie cependant pas que le pouvoir sur les corps, avec ses effets individualisants, aurait disparu. Les deux se superposent dans un contexte culturel, philosophique, et de sécularisation, aussi bien antécédent que conséquent, pour appeler le sujet moderne à la responsabilité, à l'autodétermination responsable – autre nom du concept chéri et si ambigu d'autonomie. Et cela jusqu'au paradoxe. L'invitation à être responsable du mourir, du sien propre, de celui de ses proches, la mise en œuvre des rites visant à donner sens à ce passage du mourir, voilà qui ne manque pas de noblesse. Mais cela suppose que la prise en charge puisse être assumée à l'intérieur d'un travail du sens à la fois individuel et collectif.

Or même si l'on ne peut vivre sans donner sens à sa vie, ce travail d'humanisation n'est-il pas de plus en plus difficile quand ce qui rassemble est un faire technologique plutôt qu'une communauté d'appartenance et de valeur ? Quand les grandes sources de médiations symboliques que sont les religions et les cultures, ont tendance à être démantelés pour devenir des supermarchés où l'on se sert sous la pression de l'émotion ? Nombre d'études²² interrogent : quand les valeurs se privatisent et que se morcelle le lien social, quand le sens de l'existence n'est plus donné collectivement, où trouver des systèmes assumant l'identité, le rôle, l'origine et la destinée de l'humain ? Dans le contexte de pluralisme du village planétaire, comment discerner ce qui vaut, ce qui a de la valeur, ce qui dure ? Les moyens de communication impliquent le « tout en même temps », le « tout, tout de suite », le « tout en tous lieux » ; mais cela n'escamote-t-il pas la notion de temps, de « laps » de temps (c'est-à-dire d'un temps fini), et partant le contact au réel, à la vie valorisée par la limite radicale qu'est la mort ? Tant que tout va bien, ces questions restent à l'arrière-plan. Vienne l'épreuve, vienne le malheur, et la détresse s'en voit amplifiée. La situation est d'ailleurs paradoxale : l'on a conscience des déplacements sans pourtant connaître ou pouvoir trouver les moyens d'y remédier ; dans son autonomie responsable, chacun(e) doit se déterminer personnellement mais ses convictions relèvent d'abord de l'ordre du privé. Paradoxe à l'instar du « pouvoir atomique »,

22 Il s'agit là de grandes tendances qu'il faudrait affiner, mais nous renvoyons plutôt aux études très nombreuses depuis quelques décennies déjà.

selon l'expression de M. Foucault, lié au pouvoir de « faire vivre » qui peut aller jusqu'au « pouvoir de tuer la vie elle-même » (ibid.), de se supprimer...

Les transformations des rites autour du mourir procèdent de toutes ces mutations, de ces quêtes et de ces angoisses nouvelles. La mort doit être préparée par chacun quand il est encore en bonne santé, avec tout le décalage que cela peut signifier. Et surgissent des contrats obsèques, des testaments de vie ou directives anticipées²³. On prépare les textes et les chants de son enterrement parfois longtemps avant celui-ci... L'on reste ainsi du côté d'un certain faire-vivre. Tout comme les survivants au jour de l'enterrement : l'on célèbre non pas tant la mort – sur laquelle on ne peut rien – que la vie ; on écoute une voix enregistrée du défunt, on lit un texte préparé à l'avance par lui, on le contemple en photos, voire en vidéo, et on se donne l'illusion de sa vie. Le rite peut alors effacer la séparation de la mort, cacher la mort au lieu de contribuer à laisser la mort rejoindre les morts. La crémation peut d'ailleurs aller dans le même sens : faire disparaître le mort. Mais quand le rite n'est qu'une manifestation extérieure proliférante de vie, le deuil, ensuite, s'avère très difficile. Souvent, d'ailleurs, c'est au lendemain des obsèques, quand l'habitation a retrouvé le « silence », que les proches réalisent la séparation de la mort. Mais là, quels rites restent-ils ? Car ceux telle la couleur des vêtements, telles les célébrations de type « trentièmes » ou « anniversaires »²⁴... sont souvent abolis. Philippe Ariès observe ce changement dès le milieu du XX^e siècle. Désormais, écrit-il, « on est convaincu que la manifestation publique de deuil, et aussi son expression privée trop insistante et longue, sont de nature morbide. La crise de larmes devient crise de nerfs. Le deuil est une maladie »²⁵. Les psychologues ont beau rappeler que c'est la répression du deuil qui est morbide et cause de morbidité, notre modernité a bien du mal à assumer la temporalité qu'exige la cicatrisation de la déchirure de la séparation et que pourraient assumer des rites adaptés... La mort étant privée, le rite se privatise et se surmultiplie en éléments rituels fai-

23 En soi, cela n'est pas négatif, au contraire, à condition d'être déjà engagé – et d'en être conscient – dans le processus final qui conduira à la mort. Écrire des directives anticipées à 50 ans en pleine santé n'a pas beaucoup de sens... Les écrire alors qu'on est affecté par la myopathie de Duchenne et que l'on mesure quelque peu le processus évolutif de la maladie, est une manière responsable d'envisager sa mort ; tout comme il serait responsable de revenir sur un écrit si l'on en ressent le besoin au fur et à mesure que l'on avance dans la maladie.

24 Messes célébrées en rite catholique respectivement environ 30 et 365 jours après la mort du défunt. En fait, toutes les religions connaissent ainsi des rites qui rythment le temps de deuil et permettent ainsi une cicatrisation progressive de la blessure causée par la mort de l'être aimé.

25 Ariès Ph., *L'homme devant la mort*, Paris, Seuil, coll. « L'univers historique », 1977.

sant retour sur l'archaïque : l'eau, la terre, le feu ; on lave d'eau et de larmes, on met des fleurs, on allume des bougies...

Pour construire du sens, pour pouvoir continuer à vivre, l'on fait avec les « moyens du bord ». Et dans un contexte pluraliste, on pourrait dire que trois options sont possibles : compter délibérément sur l'autorité de la tradition, malgré les défis de la société moderne ; séculariser et adapter sa tradition au monde moderne (marchandage) ; ou, enfin, réinventer à partir des éléments à disposition dans diverses traditions (melting pot). Mais cela peut parfois aller très loin, jusqu'à choquer : au prétexte que dans une société pluraliste toutes les pratiques se vaudraient, l'on met en œuvre une excentricité décalée, irrecevable pour ceux qui n'en sont pas les acteurs immédiats.

Il ne s'agit pas de donner prise à ce que d'aucuns appellent la déclinologie : on ne peut pas avancer les yeux rivés sur le rétroviseur de la peur. Il faut être réaliste c'est-à-dire reconnaître tout à la fois les points noirs à retravailler et les points éminemment positifs de l'évolution moderne. S'humaniser, c'est reconnaître les écarts pour avancer malgré tout, vaille que vaille.

« Comment mourir ? » demande François Mitterrand préfaçant un livre de Marie de Hennezel²⁶. Comment ne pas « mal » mourir, voire « bien » mourir ? La réponse ne va pas de soi. L'on ne saura jamais ce qui se passe au juste dans l'esprit de celui qui part. Et la question demeurera toujours angoissante. Malgré la panacée pharmaceutique moderne, mourir n'est pas indolore pour celui qui songe à son départ ; mourir n'est pas facile ; et la « mort douce », la « belle mort » n'est sans doute qu'un leurre pour contrer l'insensé et la violence de cette séparation qu'il faut bien accepter, pour soi, pour les autres... Accepter : peut-être est-ce le mot clé. Accepter autant que faire se peut car cela permet de gérer et de conduire sa fin de vie, d'accueillir le surgissement de la mort pour en faire un acte de liberté. À l'instar du laboureur de la fable saisissant ce dernier moment pour se donner dans son message ultime et décisif. À l'instar de Jésus posant son inévitable assassinat comme un acte à travers lequel il allait encore manifester sa liberté (« Ma vie, nul ne la prend, c'est moi qui la donne. » – Jn 10, 18).

Bien mourir... C'est déjà ne pas mourir comme un chien. C'est souvent ne pas mourir seul, en tout cas pas dans le désarroi du sentiment d'abandon. Car pour certains, mourir seul peut être un acte de liberté, volonté de ne pas importuner, d'assumer sa mort comme sa vie. Telle personne veillée jour et nuit

26 Hennezel M. de, *La mort intime*, Pocket, coll. « Bests », 1999.

décède justement durant les instants où ses proches ont dû s'absenter... La mort à l'hôpital plutôt qu'à la maison n'est pas nécessairement ressentie négativement comme l'a montré une enquête en 2006. L'aspect décisif est plutôt, en général, la juste place de l'entourage et des rites qu'ils peuvent proposer. Et si certains proches sont totalement démunis, se demandant, effrayés par la mort qu'ils n'ont jamais côtoyée, ce qu'ils doivent faire, d'autres peuvent au contraire vouloir imposer des rites dont le mourant ne veut pas, ou pas à ce moment-là... Le juste milieu n'est pas toujours facile. Et selon les familles, les milieux culturels, les religions..., les attentes et les demandes ne sont pas les mêmes. Parfois également, et la dispersion géographique a pu favoriser cela, les familles s'avèrent très hétérogènes : et un rite religieux comme l'onction des malades vécue avec beaucoup de dignité par le mourant peut pourtant être interprété comme un geste « magique » ou « superstitieux » pour un proche. Pour ce dernier, le monde de référence est avant tout celui de la technique. Et s'il n'y a pas d'autre dimension transcendante, le geste du mourant est interprété comme infantilisant et ridicule ; à l'inverse du faire technique, le sacrement n'est ni efficace ni rentable. Si un « Dieu » est concevable, celui-ci *doit* donner à l'instar de la technique et la requête relève d'une relation magique avec efficacité garantie et immédiate. Pour le mourant chrétien, pourtant, l'Onction n'a rien à voir avec la magie. Le sacrement consiste à demander une « guérison » gratuite qui, en dernière instance, est celle de la participation à la Résurrection du Christ. Il engage dans une rencontre avec le Christ dans l'Esprit. Ainsi, non seulement la mort n'est pas fuie parce que son dard est déjà détruit, mais la mort devient mort-en-Christ, mort glorifiante²⁷, vie ressuscitante.

Le construit social autour de la mort a finalement beaucoup changé mais s'avère aussi très variable, d'une personne, d'une culture, d'une religion, à l'autre. Comme l'ont souligné Philippe Ariès ou Vladimir Jankélévitch, la modernité nous aura fait passer de la « mort événement collectif » à la « mort de soi » puis à la romantique « mort de toi » pour, finalement, nous conduire à la « mort inversée », la mort qui se cache, qui exclut, « la mort ensauvagée »²⁸. Et la technicisation de la médecine nous aura fait passer de la mort à domicile à la mort à l'hôpital, de la mort au milieu des vivants à la mort aseptisée et souvent seule (même à domicile²⁹), à moins que ce ne soit la mort « protégée » et nécessairement « conscientisée » et entourée en service de soins palliatifs. Ainsi

27 Durrwell F., *La mort du Fils, Le mystère de Jésus et de l'homme*, Paris, Cerf, 2006.

28 Ariès Ph., *L'homme devant la mort*, Paris, Seuil, coll. « L'univers historique », 1977. L'auteur affirme avoir ainsi repris certains titres de Vladimir Jankélévitch.

29 En raison de la dispersion et de l'éclatement des familles...

les démarcations et les équilibres traditionnels sont modifiés. L'on s'éloigne à grands pas de la fable du laboureur³⁰ réunissant ses enfants, au moment de mourir, pour leur confier le secret de sa vie. Cette manière de mourir, auquel pouvait s'adjoindre, selon des traditions chrétiennes encore ancrées jusqu'au Concile Vatican II, ce que l'on appelait alors le « sacrement d'extrême-onction », a marqué des générations d'hommes et de femmes jusqu'à une période somme toute récente, au moins dans notre Région d'Alsace-Lorraine. Mais à partir des années 70-80 où s'est opéré le tournant du mourir à l'hôpital, il est devenu presque subitement étrange...

Dans la logique de la fable, et c'est ce que décrit un peu plus loin Freddy Sarg³¹ pour l'Alsace, c'est ce que j'ai moi-même connu en Lorraine jusque dans les années 70, le catafalque est dressé à domicile. Le défunt lavé et sans maquillage porte ses plus beaux vêtements. Ses proches le veillent car il doit « rester parmi nous » ; ce serait un déshonneur de le mettre ailleurs ; il est un *mort-vivant* et non une chose ; c'est lui qui accueille famille et entourage à travers ses proches, au cœur de la vie quotidienne.

Aujourd'hui, le catafalque est dressé à la morgue, comme si une plus grande distance devait être respectée, comme s'il n'y avait plus de lien entre le corps mort et le vivant qu'il a été, et/ou simplement parce qu'il n'y a plus de place dans les maisons. Le « parmi nous » de la phase de marge de Van Gennep, demeure mais de façon très différente ; il n'est plus présence au milieu des vivants à domicile mais ce qui, grâce à la thanatopraxie, permet aux survivants de constater : « il a l'air vivant », en d'autres termes, il est toujours parmi nous... mais comme « mort-vivant ». Distance et proximité, le rite se cherche : il importe en effet qu'il puisse assurer cette transition entre le monde des vivants et celui des morts...

Au niveau religieux, le sacrement d'extrême-onction aussi s'est transformé profondément pour devenir le sacrement des malades. Pour l'Islam et le Judaïsme, il n'y a pas eu de telle évolution. Néanmoins, on ne pourra qu'être surpris aussi de la résistance des rites religieux au regard de la sécularisation ambiante. Nombre de mal-croyants et même de non-croyants continuent à demander les services des monothéismes, comme si devant la mort se reposait à nouveau de façon urgente la question de ménager l'au-delà...

Pendant ce temps, d'autres rites naissent : l'on voit de plus en plus ces fleurs, images, bougies déposées par des camarades d'âge ou des amis sur le lieu de l'accident mortel. Mais l'on pourrait nommer aussi les trois minutes de silence

30 La Fontaine J., *Fables*, Livre V, Fable IX, Paris, Hachette, 1921.

31 Voir aussi Sarg F., *En Alsace, Traditions et Soins et grandes étapes de la vie. Essai d'anthropologie culturelle*, Oberlin, 1999.

qui peuvent figer instantanément des villes, à l'instar de celles blessées par des attentats terroristes ces dernières années ; la nomination un par un de toutes les victimes du 11 septembre 2002 ; la réception organisée par la Mairie de Paris le 11 juin 2002 pour honorer avec une célébration « laïque » les SDF à l'initiative du collectif « Les morts de la rue ».

On peut penser aussi à tous ces gestes spontanés qui parlent si bien dans certaines familles qu'ils en deviennent des rites : tel petit garçon de 5 ans, vient dire au revoir à son grand-père, il sait qu'il est mort, alors il lui offre sa petite voiture et lui signifie, par son dessin, que ce véhicule doit l'aider « à rouler au ciel ». Les proches comprennent et mettent la voiturette avec le billet dans la poche du grand père. Depuis, à chaque mort dans cette famille, les petits sont invités à un geste singulier du même ordre.

L'enjeu des rites autour du mourir n'est pas la mort mais la vie. Il faut pouvoir regarder la mort en face, comme une étape non aliénante, mais de croissance ultime de l'existence. Regarder la mort en face comme une limite non asservissante mais de provocation libérante pour accomplir une vie unique. Regarder la mort en face comme on regarde un danger en face, comme les hébreux ont regardé en face les serpents brûlants (Livre des Nombres, XXI, 6-8), pour choisir, inventer, gérer ces rites qui donnent vie, qui aident à faire des choix de vie, pour soi, pour autrui. L'on hésitera encore entre ce que Pascal Hintermeyer dénomme la mort impromptue et la mort annoncée³². Mais le défi n'est pas d'abord là, il est dans l'humanisation des personnes et des sociétés. Il est dans le fait de pouvoir penser la vie jusqu'à la mort, sans cacher celle-ci. Autant dire que cela implique un travail conjoint, politique, sociétal, sur les pratiques rituelles, en lien avec les pratiques médicales et soignantes en vue d'un travail du sens. Chacun(e) doit, en effet, pouvoir s'approprier ce qui lui est nécessaire pour donner sens à sa vie marquée par l'épreuve de la mort, grâce à la parole, aux gestes d'amitiés, mais aussi à ces rites dont ensemble on partage la valeur, à ce rite dont parfois l'on ne dispose pas de façon explicite, mais que l'on peut recevoir de l'autre au moment où on le met en œuvre, parce que l'autre l'attend... Mystère d'altérité et de communion.

L'ouvrage étaye cette réflexion à partir de cinq points d'entrée. Il s'interroge d'abord sur ce qu'est un rite, sur son utilité, son rôle... Et pour bien cerner les mutations en cours, il commence par s'interroger avec Bernard Kaempff et Pascal Hintermeyer sur ce qu'est un rite. Le premier évoque la naissance et la mort des rites, mais aussi leur ambivalence, la différence entre rites rationnels et névro-

32 Hintermeyer P., « Mort impromptue ou mort annoncée? », in Thiel M.J., *Entre malheur et espoir*, ibid.

tiques, les différentes catégories de rites, leurs fonctions... Les trois étapes décrites par Van Gennep (séparation, marge et agrégation) gardent toute leur actualité comme le rappellent nombre d'auteurs. Plus encore, souligne Pascal Hintermeyer, l'être humain est lui-même un être rituel. Et toutes les relations sociales sont largement placées sous le site des rites. La mort comme événement majeur de l'existence singulière n'y échappe pas et l'on peut être surpris par la prolifération actuelle de rites, souvent dissociés des mythes et croyances traditionnels. Mais un rite est-il assimilable à un protocole en médecine? Jean-Christophe Weber aborde la question pour un service de médecine interne en décrivant les procédures et les standardisations qui y ont cours, tandis que Suzanne Essayag s'interroge sur les gestes qui entourent une mort au travail. Quant à David Jousset, il relit finalement la situation actuelle à partir d'une perspective plus politique. Et il se demande si la déritualisation actuelle ne serait pas, non la conséquence d'un délitement du corps social, mais son accomplissement.

La seconde partie se penche sur les rites d'accompagnement du mourir. À côté de la présence traditionnelle des grands monothéismes qui gardent une place très prégnante, y compris souvent pour les « mal-croyants » qui demandent ou acquiescent à la proposition de visite, d'accompagnement, l'on note aussi la présence de groupes nouveaux tels JALMALV, acronyme de « Jusqu'à la mort accompagner la vie ». Pour le judaïsme, Claudine Grauzam mentionne des rites très précis : ils sont l'émanation de la Torah et visent avant tout la vie et la « densité » de l'humain en lien avec Dieu. En catholicisme, le sacrement de l'Onction des malades est, note Jean Biehler, le témoin d'une mutation assez profonde de l'extrême-onction à la suite du Concile Vatican II. Quant au protestantisme, Michel Cordier remarque que les pratiques sont fortement ancrées dans l'histoire de la Réformation, sa lecture de la Bible, ses textes, mais aussi dans des événements tels la Grande Peste, les guerres... Pour l'Islam, Youyou Abdelhamid exprime la foi du musulman dans l'au-delà sous forme d'aphorisme : « Nul croyant n'est censé ignorer le jugement dernier ». Quant au travail de l'association JALMALV, Richard Rauscher rappelle qu'il associe l'accompagnement du mourant, l'écoute des soignants, le soutien des familles jusqu'à l'accompagnement des personnes en deuil.

Pour les funérailles aussi – c'est l'objet de la troisième partie – les monothéismes gardent une place décisive quand bien même aujourd'hui les Pompes Funèbres proposent des cérémonies totalement sur mesure. Selon Claude Heymann, la manière juive de conduire le deuil apparaît comme un cheminement progressif et rythmé, visant à aider les personnes éplorées à mesurer l'impact de la disparition et à entrer dans une vie différente mais non insensée. La crémation, comme le souligne Gabriel Attias, est une pratique considérée comme indigne et humiliante. Même si certains rabbins ont pu hésiter, elle est

globalement proscrite par le judaïsme. Pour l'Église catholique, Geneviève Stirnemann observe que les funérailles sont guidées par un rituel comportant différentes étapes allant de la maison au cimetière, visant tout à la fois à relier l'être humain à Dieu en Église, les vivants et les morts dans la communion des saints en attendant la résurrection définitive. Pour l'Islam, Jason Dean nous introduit dans une étude de la *Risâla*, un manuel de l'école juridique d'Afrique du Nord très influent pour les musulmans de France, majoritairement du Maghreb. L'on y souligne l'importance du jugement dernier et le rôle décisif de la prière et de la motivation. Quant à Edmond Schnell, il témoigne du rôle nouveau joué par les pompes funèbres, non seulement pour l'organisation de cérémonies funéraires mais aussi comme interlocuteur privilégié jusque dans le travail de deuil.

Pourtant s'il est un rite qui prend une importance nouvelle, à la fois décisive et interrogatrice dans le paysage actuel, c'est celui de la crémation (4^e partie). Michel Hanus constate que sur le plan anthropologique et éthique, celle-ci soulève de nombreuses questions : sur la dignité du corps transformé en cendres, sur l'accompagnement rituel de cette pratique récente et sur le statut des cendres. Des questions que partage Philippe Alloncle, représentant du Ministre délégué aux collectivités territoriales Brice Hortefeux. Certaines situations, rapportées dans son travail d'enquête, relèvent de dérives et les pouvoirs publics ne peuvent pas ne pas intervenir pour faire évoluer le droit. Et d'évoquer les pistes d'évolution possibles. Le droit ne se contente cependant pas d'encadrer la crémation : Sébastien Hauger note qu'il fixe aussi les normes en vue du constat d'un décès, ou dans la transmission d'un patrimoine, ou le respect des volontés du mort et de ses proches, des funérailles... Attention, cependant, rétorque Claude Javeau : « on ne se débarrasse pas de *la* mort en se débarrassant *du* mort » ! La crémation peut tout particulièrement donner cette illusion, mais les morts continuent de gouverner les vivants !

Dans une cinquième et dernière partie, nous nous pencherons sur les rites du mourir en d'autres lieux, d'autres cultures... Deux contributions abordent la situation particulière des jeunes générations. David Lebreton évoque ainsi les jeux symboliques avec la mort de ces dernières, un jeu qui peut être une forme paradoxale de résilience, ultime moyen de maintenir le contact avec la société ou l'univers intime qui se dérober. Julier Martin décrit les ritualités funéraires des 18-25 ans quand un de leurs amis meurt. À côté des cérémonies officielles, sont organisées des cérémonies parallèles pour chanter, boire, crier, pleurer, s'effondrer... Jason T. Eberl, revient au contexte des soins et questionne le rôle de la proportionnalité des soins, la possible signification ou utilité de la souffrance : celle-ci a-t-elle une valeur rédemptrice ? Est-elle source de développement moral ? Favorise-t-elle un lien entre patient et soignant ? Jean-Gustave

Hentz décrit la situation allemande, entre anonymat et individualisation, avec des pratiques relativement nouvelles comme les jardins du souvenir, le diamant de vie, l'inhumation en mer, ou encore les lieux de deuil virtuel sur le web... Magdalena Gajewska nous initie aux rituels autour de la mort en ville et à la campagne dans la Pologne contemporaine, en se penchant sur les rites chez les Cachoubes pour qui la religion joue un rôle primordial et propose des gestes très précis et plein de sens. Roger Somé, enfin, nous introduit aux funérailles dagara au Burkina Faso. Il montre la continuité entre les rites mortuaires et la répartition des rôles dans la société. Ce qui fait de ces funérailles une initiation à la vie. Freddy Sarg, enfin, clôt cette perspective culturelle en évoquant des déplacements rituels en Alsace. Ainsi, en tout temps et en tout lieu, des hommes et des femmes cherchent à donner sens à la vie en assumant la mort. Et les rites, des rites, les y aident.

Un tel ouvrage n'aurait pas été possible sans la contribution de toute l'équipe des chercheurs du CEERE, de son secrétariat, de Magalie Nord-Wagner, Nadège Hekpazo et Sabine Bronn, mais également de tous nos invités de marque qui ont ouvert ou fermé des séquences de ces premières journées internationales d'éthique : François-Xavier Cuche, Président de l'Université ; Martine Chassignet, Vice-Présidente aux relations internationales de cette même université ; Mohammed Alaoui Belrhiti, Consul général du Maroc à Strasbourg ; Jean-Louis Lorrain, Ancien Sénateur, Conseiller général, Maire de Landser ; René Gutman, Grand Rabbin du Bas-Rhin et de Strasbourg ; Joseph Doré, Archevêque de Strasbourg ; Jean-François Collange, président du Conseil de l'union des Églises Protestantes d'Alsace. Et les différentes manifestations attenantes à cette publication (séminaires et colloque) n'auraient pas été réalisables sans le soutien logistique et financier des universités de Strasbourg et d'Indiana, l'Équipe d'accueil du CERIT auquel appartient « Bioéthique et religion », du programme MISHA « Bioéthique et société », de la ville et de la Communauté Urbaine de Strasbourg, du Département du Bas-Rhin et de la Région Alsace, de l'« Association Herrade de Landsberg, Pour la réflexion éthique en Alsace », des laboratoires Bouchara et MSD. Enfin comment ne pas nommer les Presses universitaires de Strasbourg qui ont accepté de publier cet ouvrage. À chacun(e), nos chaleureux remerciements.