



Louis-Vincent Thomas, Jean-Marie Sevrin, Jacques Scheuer, André Godin,
Fernand Brunner, Jean-Louis Chrétien et Pierre Gisel

Réincarnation, immortalité, résurrection

Presses de l'Université Saint-Louis

Chapitre IV. Espérer en faisant mémoire

Réflexions psychologiques sur la crise des « fins dernières » dans les croyances chrétiennes

André Godin

DOI : 10.4000/books.pusl.5900

Éditeur : Presses de l'Université Saint-Louis

Lieu d'édition : Presses de l'Université Saint-Louis

Année d'édition : 1988

Date de mise en ligne : 28 mai 2019

Collection : Collection générale

ISBN électronique : 9782802803089



<http://books.openedition.org>

Référence électronique

GODIN, André. *Chapitre IV. Espérer en faisant mémoire : Réflexions psychologiques sur la crise des « fins dernières » dans les croyances chrétiennes* In : *Réincarnation, immortalité, résurrection* [en ligne].

Bruxelles : Presses de l'Université Saint-Louis, 1988 (généré le 26 mars 2020). Disponible sur Internet :

<<http://books.openedition.org/pusl/5900>>. ISBN : 9782802803089. DOI : <https://doi.org/10.4000/books.pusl.5900>.

Ce document a été généré automatiquement le 26 mars 2020. Il est issu d'une numérisation par reconnaissance optique de caractères.

Chapitre IV. Espérer en faisant mémoire

Réflexions psychologiques sur la crise des « fins dernières » dans les croyances chrétiennes

André Godin

- 1 Mon propos est de me situer d'abord en psychologue devant une expression parfois contestée : l'expérience de la mort. Je maintiendrai qu'il y a (au moins) une expérience psychologique de la mort. Expérience telle qu'on puisse en proposer même une définition.
- 2 Puis, répondant à une demande précise de mes invités, un temps sera accordé au rappel de quelques résultats de sondages sociologiques (peut-être vaudrait-il mieux dire sociographiques, statistiques) situant la crise d'une certaine eschatologie durant les cinquante dernières années. Chemin faisant, quelques observations psychologiques pouvant hypothétiquement servir à comprendre certains aspects de cette crise permettront finalement de réexaminer l'énoncé de base, incontournable : « J'attends la résurrection des morts », dans la perspective chrétienne d'un « faire mémoire » selon les implications d'un discours théologique récent. Réexamen psychologiquement limité au plan cognitif, sans supposer une adhésion de foi dont il découlerait.
- 3 Prenant place dans un ensemble d'exposés, marqué par la multi-disciplinarité dans l'approche d'un thème, ma tâche n'est pas de rechercher directement des modifications du langage ecclésial où la résurrection des morts se trouve proclamée. Bien qu'elle puisse être utile aux *émetteurs* de ce genre de discours, la perspective des sciences humaines contribue à découvrir la manière dont ce langage s'est trouvé *effectivement* reçu ou non reçu, naguère et maintenant, en adoptant autant que possible le point de vue des *récepteurs* culturellement et psychologiquement situés.

I. Une expérience psychologique de la mort

- 4 Fait certain à une date incertaine, la mort se présente à la réflexion, en provenance des sciences humaines, comme l'anticipation culturellement conditionnée d'un terme imposé.

1. Conditionnements culturels

- 5 Le conditionnement culturel, souvent lié à la religion, exerce une influence considérable et psychologiquement d'autant plus puissante que le niveau d'individuation demeure plus faible dans les sociétés.
- 6 Au degré zéro, pourrait-on dire, de la mort comme événement individuel dans la collectivité, on a étudié quelques groupes africains (de culture animiste avec conception cyclique de la temporalité) où un « encore vivant » selon notre langage peut achever sa vie en acquérant le statut socialement reconnu d'un « déjà mort ». Il vit alors à l'écart, aux limites du village. Personne ne lui parle plus et, dans certains clans, il y a même interdiction de lui porter de la nourriture. On le laisse dépérir. La mort physiologique survient rapidement, parfois en quelques jours. Cas extrême, à coup sûr, d'une mainmise sociale sur le concept de mort par l'accord obtenu des chefs sur un événement que nous dirions imposé par la nature. Elle nous choque à bien des égards. Des complications sont d'ailleurs intervenues lorsque des anthropologues et des journalistes ont montré et filmé les images d'une situation pourtant traditionnelle. Ils furent accusés dans nos pays pour non-assistance à personne en danger, concept juridique devenu important pour nous mais jouant là-bas à contresens. Pour faire passer son reportage, un journaliste affirma et montra qu'il avait placé de la nourriture auprès de la personne socialement morte, ce qui sur place pouvait constituer une transgression.
- 7 Dans son foisonnant relevé des discours eschatologiques dans les sociétés traditionnelles, L.V. Thomas distingue des périodes et nous apprend qu'au cours de l'évolution historique le monde des vivants et celui des morts se distancient topographiquement (il y a localisation des défunts) et dans le temps (les morts se manifestent dans des rituels festifs où le port de masques permet de faire danser des ancêtres, notamment aux temps d'initiation). Ainsi c'est déjà une certaine mémoire des défunts que le clan conserve pour les faire revivre à des moments privilégiés. Dans d'autres cultures, les phénomènes de possession sont tantôt recherchés comme extases (ainsi interprétés) ou redoutés comme expressions de troubles appelant exorcismes. De toute façon, les discours interprétatifs sont tenus par des vivants sous contrôle habituel du pouvoir dominant dans ces sociétés. Il en va de même des systèmes eschatologiques fortement orientés vers le maintien de traditions et de valeurs morales.
- 8 Si l'on passe des institutions et de leur anthropologie implicite à une perspective psychologique, la recherche s'ouvre sur l'étonnante variété de *l'imaginaire thanatique et post-thanatique*. Dans notre culture, le premier a déjà été scientifiquement abordé et bien banalisé¹. Le second est pratiquement laissé aux historiens qui l'ont souvent approché par le biais des imageries les plus en vogue². Nous aurons l'occasion de nous appuyer sur quelques-unes de leurs observations dans la deuxième section de cet exposé.

- 9 Dans notre culture à haut degré d'individuation, non seulement la frontière entre morts et vivants devient nettement tracée (à l'exception d'apparitions, notamment mariales, en voie de multiplication), mais les procédures de réintégration de la mort, comme un terme inévitable, mettent graduellement fin à ce tabou de la mort (cancéreuse ou autre) par bannissement du langage courant. Outre celles commentées par L.V. Thomas dans ce volume, j'attire votre attention sur un aspect des informations bibliographiques qui vous ont été fournies, à mon sujet, et rappelées au début de notre réunion. Mon plaisir s'est accompagné d'une certaine surprise à entendre évoquer que je sois revenu si fréquemment, dans les dernières années, au thème de la mort, aux recherches scientifiques sur ce thème, à la préparation psychologique utile à l'assistance aux mourants ou aux personnes en deuil, quel que soit le langage, religieux ou non, par lequel on aborde l'avenir, chrétien ou non, d'un au-delà : survie ou nouvelle vie. *Libre à vous d'interpréter la relative accélération de mes publications sur ce thème comme un moyen indirect de faire face, moi-même, à une échéance qui se rapproche dangereusement.* La longévité moyenne des hommes en Belgique étant de 70 ans ne me laisse plus *qu'un créneau* assez réduit à l'intérieur duquel mes chances de mort vont augmenter rapidement. En pareille conjoncture, un ami statisticien m'a fait savoir que je puis escompter un sursis. Le groupe des hommes, atteignant l'âge de 70 ans sans maladie grave inguérissable, peuvent placer leur *moyenne probable* de vie vers 80 ans. Me voilà donc avec un sursis plus confortable pour comparer, comme y invite le thanatologue américain Robert Kastenbaum³, les informations dont chacun peut disposer facilement, d'une part, avec son attente psychologique, ses projets, bref son désir de vivre, compte tenu du possible.
- 10 Si je viens de m'attarder quelques instants à ce propos, c'est pour vous poser une question : ne pensez-vous pas que ce genre d'informations, relatives au créneau probable à l'intérieur duquel se situe la mort de chacun (homme ou femme, malade ou non), est de nature à influencer sur notre manière de vivre et d'envisager par anticipation ce qui fut depuis longtemps désigné comme « le fait certain à date incertaine » ? Réalité de la mort, non accidentelle mais essentielle, qu'une statistique impossible au siècle dernier cerne ainsi (compte non tenu des hasards malchanceux) en nous permettant d'en parler, du dehors, sur un mode familier.

2. Le deuil : expérience de la mort

- 11 La mort est une expérience psychologiquement bien réelle comme rupture de toute communication bilatérale, dialogale, avec un être humain significatif. Elle est vécue dans la situation de deuil et dans le travail du deuil. Les observations psychologiques approchent ainsi la mort dans une perspective relationnelle, en fonction du choc que le silence du mort ou des morts produit dans le désir et dans la mémoire.
- 12 Le deuil, psychologiquement défini comme rupture des communications bilatérales, suppose qu'il y ait eu relation significative avec ceux qui sont morts. Le travail du deuil est pratiquement nul quand une personne qui nous était inconnue nous est signalée « morte », dans notre rue ou notre grand immeuble. Même l'information que 13.000 personnes sont mortes, dans un tremblement de terre ou en une année à Beyrouth, n'entraîne pas un deuil au sens psychologique. Par ailleurs, la notion de personne « psychologiquement significative » n'est pas limitée à la relation amoureuse, amicale, familiale, groupale même, dans laquelle domine l'affectivité aimante. Une relation

fortement marquée d'agressivité, brutalement interrompue par la mort, déclenche un processus, souvent imprégné de culpabilité, qui est un deuil. Ou encore une relation où prédomine un narcissisme (dit « secondaire »), lorsqu'autrui fut surtout là au service des besoins ou désirs de celui qui survit, déclenche aussi un deuil de séparation, comportant de la frustration révoltée, des sentiments d'abandon pouvant aller jusqu'à l'accusation presque naïve (« Il m'a joué un drôle de tour... avec sa mort ! »).

- 13 Ces trois manières de se relier à un autrui significatif, sommairement distinguées, se combinent dans la plupart des cas et peuvent chacune prendre des formes pathologiques. Je ne les évoquerai pas maintenant⁴, préférant m'attarder un peu au deuil traversé après la rupture d'une affectivité aimante dans la réciprocité. Quand les liens d'attachement amoureux, dont toute agressivité n'est pas nécessairement exclue, se sont ouverts jusqu'à l'intériorisation de désirs « autres » et la reconnaissance d'un destin et d'une liberté « autre », la séparation s'accompagne plus facilement d'une mémoire joyeuse pour le cheminement vécu ensemble et s'achève sur *un mode nouveau*, intériorisé, *de présence du disparu*. Dans ce cas, le travail du deuil produit une ultime rencontre avec l'autre, dont la destinée s'est accomplie. Les identifications partielles avec les désirs de l'autre se poursuivent et permettent au moi-en-deuil de survivre à la perte, de s'assumer comme survivant, peut-être même d'accomplir quelque chose de plus, comme le suggèrent ces lignes par lesquelles Jean Florence concluait sa grande œuvre devenue classique : « Une identification partielle achève alors le travail du deuil ; le moi en sort enrichi et l'objet, en quelque sorte, sauvé. Ne pourrait-on pas considérer ce travail du deuil comme le type le plus général d'élaboration psychique d'un conflit ?... Le conflit du deuil réside dans l'antagonisme de l'amour, douloureusement fixé aux traces du disparu par la défaillance de l'objet qui brutalement fait défaut »⁵.
- 14 Comme vous venez de l'entendre, le philosophe et historien de l'identification selon Freud introduit « dans le gigantesque travail d'un deuil réussi » la double perspective d'un moment privilégié d'achèvement de la maturité humaine pour celui qui survit et, pour celui dont il s'agissait d'écouter les dernières paroles avant de cueillir son dernier souffle, d'une confiance apaisante d'être « en quelque sorte sauvé », ne serait-ce que pour un temps, dans la mémoire même fragile d'un survivant.
- 15 Cette réflexion du philosophe, quelques modestes contributions psychologiques permettent déjà de la confirmer.

3. Les nouveaux accompagnateurs

- 16 L'histoire retiendra sans doute, pour la mettre à l'actif de notre dernier quart de siècle, la multiplication rapide d'accompagnateurs bénévoles de mieux en mieux formés à l'écoute de malades parvenus au stade irréversible ou en phase terminale. La solitude de ceux-ci s'est fréquemment accrue par l'ambiance urbaine, par une certaine dislocation des liens familiaux (chevauchant dorénavant trois ou quatre générations), par l'appauvrissement pastoral de consolations religieuses (se limitant souvent à dispenser les derniers sacrements), par une médicalisation accentuée des milieux hospitaliers. Grâce aux soins d'une médecine palliative, dont les progrès s'accélérent plus vite dans les découvertes que dans leurs applications, les accompagnateurs privilégiés de jadis (famille proche, conjoints, amants, amis, membres d'une communauté fraternelle ou autres personnes significatives) se trouvent aujourd'hui

partiellement relayés par des accompagnateurs bénévoles, rétribués parfois en fonction de leur formation psychologique. Elle est pourtant indispensable pour faire face aux entretiens, parfois inattendus et tumultueux, éprouvants et gratifiants à la fois, que leur acceptation inconditionnelle va libérer chez des personnes dont le créneau de vie probable est devenu, parfois accidentellement, réduit à l'extrême⁶.

- 17 Dans une recherche en cours, on a proposé à des personnes ayant déjà la pratique de l'accompagnement de réserver une partie de leur temps, ordinairement pris par des entretiens avec les personnes les plus anxieuses, à des conversations offertes à des malades qui réclament moins d'attention. Il leur était suggéré de noter ensuite avec soin (outre les données relatives à la gravité de la maladie) : 1) l'existence d'un deuil antérieur et le déroulement du travail de deuil ainsi traversé — 2) la qualité des relations entretenues durant la vie, spécialement s'il y a eu, sous le nom d'amour, d'amitié, d'engagement collectif (etc.), l'établissement de liens affectifs dans lesquels des desirs « autres » ont été intériorisés avec une fidélité suffisamment stable pour être désignés comme liens amoureux — 3) l'absence (éventuellement la présence à l'état de traces légères) d'identification narcissique soit dans le passé avec la personne défunte, soit dans les symboles moraux (stoïcisme) ou religieux utilisés, soit dans le lien « transférentiel » en train de s'établir avec l'accompagnateur lui-même. Il s'agira presque toujours de femmes (longévité de 7 ans en plus).
- 18 Au stade où en est cette recherche, aucune confirmation statistique n'est encore possible. Les descriptions cliniques sont cependant encourageantes et vont dans le sens de l'hypothèse décrite plus haut. Trois accompagnatrices ont jusqu'ici participé à ce travail. Sur 15 personnes *proches de la mort*, dans une relative solitude mais sans grande anxiété ou dépression, 12 avaient traversé un deuil bien réussi. Cette proportion tend à s'inverser chez 20 personnes sollicitant constamment l'aide de l'accompagnatrice : 14 n'avaient pas connu d'engagement affectif (amical-amoureux) mis à l'épreuve de la mort. Chez ces dernières, l'accrochage quasi désespéré à l'accompagnatrice acceptant d'écouter longuement leur histoire était spécialement intense.
- 19 Ces observations éclairent en tout cas l'hypothèse selon laquelle un deuil bien traversé, comportant une mémoire du défunt intériorisé, est un facteur de maturité pour le survivant. Elles soulignent aussi la vigoureuse santé psychique nécessaire aux accompagnements bénévoles (abandon des positions libidinales, lucidité sur les fantasmes archaïques) puisqu'ils multiplient les occasions de se confronter à la négativité de la mort comme rupture de toute communication dialogale⁷.

4. Négativité et positivité de la mort

- 20 Echéance à la fois certaine pour chacun et imprévisible dans son moment et ses modalités : *est-ce la date incertaine* qui marque de négativité la mort devant le désir, parfois d'angoisse quand le créneau de vie se resserre ?
- 21 Le deuil le plus éprouvant de Sigmund Freud, après celui de son père (1886), fut celui de sa fille Sophie en 1920. Mère de deux garçons et âgée de 26 ans, elle fut atteinte d'une grippe perniciose et s'éteignit le 25 janvier. A son collègue Ferenczi il écrivit dix jours plus tard : « Pendant des années, je me suis préparé à la perte de mes fils (*Note* : ils étaient soldats à la guerre) et maintenant c'est ma fille qui est morte. Comme je suis profondément incroyant, je n'ai personne à accuser et je sais qu'il n'existe aucun lieu où je puisse porter ma plainte... Tout au fond de mon être, je décèle le sentiment d'un

offense narcissique irréparable. »⁸ On peut s'interroger sur le mot *narcissique* que Freud n'a sans doute pas employé par hasard. Sa révolte et sa plainte ne sont-elles pas la manifestation d'un grand amour paternel ? Pourtant le mot est là : « narcissique », en liaison avec le fait que la mort n'a pas frappé *selon ses prévisions*. Ou bien s'agit-il d'un principe plus général, brutalement contredit ? On le trouve, cinq semaines plus tard, dans une lettre à Binswanger : « Ma femme et moi, nous n'avons pas supporté cette monstruosité : que des enfants puissent mourir avant des parents. »⁹ Ceci est confirmé par sa manière personnelle de prévoir son créneau d'existence à partir d'un espoir sur lequel sa correspondance est revenue fréquemment aux diverses étapes de sa vie ultérieure : *ne pas mourir avant sa mère*, Amalia, « ne pas l'abandonner » (a-t-il écrit). Car l'abandon est la pire des choses, pour lui, pire que la mort. Son espoir se réalisa mais de justesse : Amalia mourut à 95 ans, durant l'été 1930. Du côté de sa mère, Sigmund Freud avait ainsi échappé « au pire »¹⁰. Il ne l'avait pas abandonnée.

- 22 Même si le deuil de sa fille (« offense narcissique irréparable ») et l'anxiété constante de ne pas mourir avant sa mère ont eu un rapport avec l'incertitude chronologique de ces événements, par la connotation avec l'idée d'abandon que Freud y mettait, ce n'est pas cette incertitude qui, à la réflexion, rend la mort éprouvante voire haïssable. Si, par impossible, chacun pouvait prévoir l'échéance avec certitude, la négativité du terme imposé demeurerait une question posée. En fait, l'incertitude du moment fait que chacun y pense moins. Psychologiquement, *l'inconscient* fonctionne comme s'il était *a-mortel* tout en opérant comme mémoire récapitulative. Cette mémoire est tantôt inerte tantôt hyper-active notamment dans les rêves. L'inconscient alimente des scénarios de rêves où le dormeur joue littéralement avec la mort, celle d'autrui ou la sienne propre, selon les conflits affectifs de sa vie éveillée. On peut penser que c'est l'inconscient encore, soutenu par l'euphorie éthylique, qui fait prendre des risques, les soirs de week-end, aux buveurs conduisant une voiture, négligeant les risques qu'ils font courir aux autres en même temps qu'à eux-mêmes. L'inconscient *a-mortel* y est sans doute aussi pour une part dans ce qui fait courir les gens (vous comme moi, bien entendu) voir un incendie, visiter des régions sinistrées par un tremblement de terre, revoir inlassablement des films de guerre ou autres shows. Bien sûr, il y a les pompiers, le courage des sauveteurs, le spectacle des maisons éventrées et l'héroïque grandeur de ceux qui montent à la mort au son du clairon ou au chant des psaumes. Mais l'opinion populaire ne s'y trompe pas quand elle se surprend à dire : ouf ! Cela fait du bien, au-delà de ces spectacles ou de ces informations (de milliers de noyés, anonymes, au Bangladesh), de se sentir encore en vie. Comme si la mortalité évidente des autres donnait raison à notre inconscient qui nous protège, en somme, de penser trop à la nôtre.
- 23 Si la date incertaine n'est pas l'attribut responsable de *la négativité* de la mort devant le désir, la psychologie retient l'expérience d'une cessation de toute communication dialogale avec des personnes significatives, le retour au silence de ces personnes connues et, dans les meilleurs cas, aimées. Cette tragédie-là l'emporte de beaucoup sur l'horreur transitoire d'un cadavre en décomposition. D'autres sciences humaines nous en donnent confirmation dans l'ancienneté des eschatologies aboutissant à faire parler les morts. Il a fallu longtemps pour que des glissements culturels aboutissent à ce qu'ils ne parlent plus. Et cette évolution, il n'est pas sûr qu'elle puisse jamais être totalement achevée, comme on le verra plus loin.

- 24 Mais si la fin des contacts parlés constitue la négativité de la mort et, psychologiquement, le désir constant de l'éviter, elle rend aussi présent *une certaine positivité* de la mort dont Eugène Minkowski, le grand psychologue du temps vécu, a écrit : « La vie en moi va vers l'avenir. Mais moi je vais vers la mort qui me permet de parler *d'une vie, ma vie*, et qui le permet parce qu'elle y met fin. »¹¹ La clôture des séquences significatives d'une vie humaine est inhérente à son développement temporel et à son essence relationnelle. Le sens de son projet de vie, ouvert et modifiable au temps où le mort vivait, c'est-à-dire parlait, s'accomplit dans les dernières attentes d'un vivant et jusqu'à son dernier souffle se confirme en le livrant à la mémoire d'un autre ou des quelques autres qui prennent ainsi son relais pour le futur. « Du temps que je vivais » disait un vieillard qui ne parlait presque plus. Il avait peut-être eu la chance rare d'en avoir parlé avec quelqu'un qui l'avait écouté et compris sans plus discuter davantage. Après son dernier souffle, le meilleur de sa vie et de ses attentes va devenir la proie de n'importe qui (éventuellement du rédacteur de sa nécrologie ou de son biographe en cas de célébrité), de tout le monde qui, dès les funérailles, reparle de sa vie, commente ses comportements, réinterprète ses engagements ou désengagements en toute fantaisie et, rarement, à partir de ce que le défunt avait lui-même pu en dire (même dans un testament). Retourné au silence, il dépend maintenant de quelques amis pour le protéger des jugements sévères ou des interprétations futiles. Tous d'ailleurs, comme le défunt de son vivant, dépendent des discours qui, culturellement et socialement, alimentent les conversations et accompagnent la quasi-totalité des rites funéraires. « Au cours des funérailles », a écrit Jean-Thierry Maertens, « le mort fait le jeu mais ne bat pas les cartes. »¹² Un cadavre est nécessaire pour que les rites fonctionnent ou que les discours s'élèvent. Les cérémonies aménagent avec quelque dignité la liquidation d'un cadavre (ce corps que le défunt eut et qu'il fut pour devenir lui-même). Mais l'évocation sommaire ou conventionnelle de sa vie en des discours, religieux ou non, aboutit la plupart du temps à le situer, voire à l'encastrier, dans une conception globale du monde conventionnelle ou formalisée. S'il s'agit de discours religieux, ils s'articulent autour de « croyances », regroupées en eschatologie, dont la crise ou la dislocation fait aujourd'hui problème dans le christianisme en culture occidentale.
- 25 Concluons cette première partie en rappelant que les psychologues comme les accompagnateurs connaissent bien la force énorme du désir *d'éviter la mort*, de la retarder (sauf dans l'extrême vieillesse quand elle est affligée de divers handicaps humiliants) ; ils s'accordent en général pour douter fortement d'un *désir psychologique d'immortalité*, de vivre « sans fin » (éternité à la manière humaine) hors de toute temporalité. L'apport de la psychologie est d'inviter à la réflexion sur les désirs d'un *moi* qui récapitule dans une *mémoire* les incidences et les espoirs d'une vie *relationnelle*. Elle n'ignore évidemment pas que des images du passé s'appuient aux figures symboliques d'une union ou récapitulation finales, accompagnant l'anticipation de la mort chez celui qui continue de vivre. D'où vient que cette symbolisation soit devenue difficilement crédible au point d'entraîner l'incroyance religieuse ?

II. La crise d'une certaine eschatologie dans les croyances

26 Depuis le concile de Trente (1545-1563), le catholicisme en culture occidentale avait fait accepter un discours sur l'au-delà de la mort largement diffusé dans les petits et grands catéchismes : résurrection pour tous (l'âme étant de soi immortelle, les corps reprenant vie à la fin des temps), cinq « lieux théologiques » (ciel et enfer réputés éternels, purgatoire s'étirant dans la durée, limbes des justes morts avant le Sauveur, limbes des enfants morts sans baptême). Les deux derniers ont virtuellement disparu de la catéchèse. Proclamé au nom de la foi en Jésus-Christ « mort et ressuscité », renforcé parfois d'une affirmation paulinienne selon laquelle « Si les morts ne ressuscitent pas, le Christ non plus n'est pas ressuscité, votre foi est vaine, vous êtes encore dans vos péchés » (I Co 16, 17), le discours comportant les « lieux théologiques » connaît une crise dans la croyance de beaucoup de catholiques demeurés par ailleurs pratiquants et même croyants. Un ensemble stable depuis quatre siècles, désigné ici comme celui des « fins dernières », vient de se disloquer en quarante ans dans le groupe culturel où nous vivons.

1. Un glissement d'ensemble (statistique)

- 27 Statistiquement, un fléchissement amorcé avant 1950 montre que, dans la population générale de six pays d'Europe (interrogée de façon floue et non homogène : tantôt « croire en l'immortalité », tantôt « croire en une vie après la mort »), la croyance en une vie dans l'au-delà est partout en déclin. *Entre 1947 et 1968*, elle passe en France de 58 % à 35 %, aux Pays-Bas de 68 % à 50 %, en Norvège de 71 % à 54 %. Durant cette période et dans ces pays, la croyance en Dieu est restée relativement stable (aux environs de 75 %).
- 28 *En 1981*, la grande enquête « européenne » (neuf pays) avec des questions homogènes relève dans la population générale 75 % de croyants en Dieu (32 % en « un Dieu personnel ») et 43 % de croyants « à la vie après la mort ». Parmi ceux qui se déclarent catholiques, en ces neuf pays, 52 % croient « à la vie après la mort » (35 % en France, 37 % en Belgique), seulement 30 % à l'enfer. On trouve 23 % de ces catholiques déclarant croire « à la réincarnation » (18 % en Belgique). Parmi ceux se déclarant « sans religion », on en trouve 12 % croyant « à la réincarnation ». La préférence pour la « réincarnation » n'est pas sans ambiguïté. Dans un public de jeunes canadiens, croyant en la réincarnation, on en a trouvé faisant usage de ce mot en référence à deux religions orientales (brahmanisme et bouddhisme) notamment au *Livre des Morts Thibétains*. Mais d'autres l'utilisaient pour désigner une résurrection des corps (« On se réincarne quoi..., pas seulement son âme ! »)¹³.
- 29 La dislocation des croyances traditionnelles (résurrection, ciel, purgatoire, enfer) se fait sentir même si la population sociologiquement retenue se compose de catholiques pratiquants. Le classement des fréquences de croyance est le même.
- 30 Ainsi en Belgique, peu avant la visite du Pape (1984), un échantillon représentatif a comporté 3.009 catholiques (sur 6.500 initialement interrogés) « allant à l'église chaque dimanche ou presque ». Voici comment s'échelonnent leurs croyances : 69 % à la vie éternelle, 58 % au jugement dernier, 54 % « après la mort il y a quelque chose mais je ne

sais pas exactement quoi », 19 % le paradis, le purgatoire et l'enfer (4 % en plus si l'on supprime l'enfer, 4 % encore si on supprime le purgatoire, et 7 % en plus avec « le paradis seulement »), enfin 11 % de ces catholiques pratiquant régulièrement estiment que « il n'y a rien du tout »¹⁴.

- 31 Lorsque Hervé Carrier publia pour la première fois en 1964 les statistiques comparées pour douze pays avec leur écart grandissant entre croyance en Dieu et l'immortalité de l'âme, il crut bon d'attirer l'attention sur un fait nouveau qu'il désigna comme « *rupture entre des croyances* », le bloc des croyances en une vie dans l'au-delà étant déjà dans son ensemble le plus ébranlé¹⁵.
- 32 1947, point de départ de cet ébranlement constaté et chiffré, c'était bien longtemps avant le concile Vatican II. On doit le rappeler (comme pour la diminution rapide de la pratique des confessions ou pour la baisse des vocations sacerdotales ou religieuses) afin de couper court à une désinformation envahissante à ce propos. Mais c'est aussi le temps où les retombées d'une certaine pensée de type moderniste se font sentir jusque dans le grand public. Des chrétiens, de plus en plus nombreux, se posent (à propos des dogmes, des rites, des textes bibliques) la question du *sens*, de la signification ou des interprétations de leurs croyances et des commentaires qu'ils entendent à l'église ou qui les atteignent, nombreux et variés, par les media dans un tout autre contexte. Dès le milieu du siècle, se crée ainsi *une situation* décrite par Michel de Certeau comme « un christianisme éclaté », où chacun s'empare de certains fragments encore porteurs de significations et en abandonnent d'autres qui, au plan du sens, semblent devenus inertes ou même suspects. On comprend que des responsables de la vie des Eglises dénoncent la tendance à se servir du christianisme comme d'un menu à la carte, s'efforcent de retourner à des interprétations littérales ou fondamentalistes et s'effraient d'apercevoir des traces de syncrétisme (ainsi dans l'emploi du mot « réincarnation » préféré à « résurrection »).
- 33 Sociologiquement et culturellement, le discours traditionnel à propos de la résurrection devient objet de scepticisme dans une société marquée par une forte individuation des consciences et par une forme de vouloir-vivre qu'Antoine Vergote appelle « bio-psychologique ». Il arrive ainsi, écrit-il, que « les redondances rhétoriques d'un certain langage chrétien donnent à son message le son d'une fausse monnaie »¹⁶. S'agit-il principalement de prédications emphatiques et ne faut-il pas aussi faire une part assez large à la conceptualisation formalisée dans une sèche rationalité ? Il est plus facile de dénoncer que de comprendre. Il est donc nécessaire d'écouter quelques personnes parler de cette « rupture de croyances » dont elles s'accrochent dans leur vie chrétienne.

2. Une fracture dans la « résurrection »

- 34 Une rupture, apparemment étrange dans un système théologique de pensée, se révèle dans l'emploi du mot « résurrection ». Peu avant les années 1970, des catholiques sont nombreux à croire que « Jésus est ressuscité » mais à ne pas croire en leur propre résurrection (surtout si la question est posée sous la forme « Croyez-vous que vous ressuscitez ? »). Le décalage atteint souvent 20 % et, dans certains groupes de croyants, dépasse fréquemment 30 %. En 1969, dans un échantillon représentatif de la population résidant à Rome (92 % croyant que « Dieu existe »), on en trouve 81 % affirmant que « Jésus est ressuscité », 60 % qu'« il y a quelque chose après la mort » et

41 % qu'il y a une « résurrection des corps ». Sur ce dernier point, il est frappant de constater que ce *décalage* (40 %) se retrouve dans toutes les couches d'âge, de 15-20 ans à plus de 60 ans, même si le taux absolu de ceux qui affirment que « Jésus est ressuscité » a fortement baissé (32 % dans le groupe des 15-20-25 ans contre 51 % dans le groupe des plus de 60 ans)¹⁷.

- 35 Profitant d'une session de perfectionnement en catéchèse, deux psychologues, présentés par les organisateurs, ont demandé à tous (environ 400 participants) de remplir un questionnaire (25 questions relatives à la vie, à la mort, à l'au-delà) et de le rendre anonymement en y inscrivant un signe reconnaissable par eux seuls. Sept réponses révélaient effectivement la « rupture » dans l'usage du mot « résurrection ». Le lendemain, on sollicita leur contribution supplémentaire à la recherche par un entretien avec un des psychologues (au choix). Cinq acceptèrent volontiers que l'entretien soit enregistré pourvu qu'aucun usage n'en soit fait sans leur accord. Voici quelques extraits d'un entretien par lesquels un professeur d'Ecole Supérieure s'explique sur « un certain contraste entre deux de vos réponses ».

« Oui, ma femme et moi trouvons dans le christianisme un enrichissement pour notre vie et, bien sûr, nous élevons nos enfants chrétiennement. Mais il m'a semblé que la question que vous posiez sur « une vie personnelle après la mort » appelait une réponse négative. Je n'imagine pas que, plus tard, nous allons nous retrouver (par exemple ma femme et moi). Et cette idée a cessé d'avoir un attrait pour moi. Elle me paraît fausse. »

— (Vous dites qu'elle a cessé d'avoir un attrait...)

« Oui, il y a eu un temps où, comme tout le monde, j'imaginai la mort comme une transition brève, une sorte de tunnel à traverser pour arriver, tel que je suis, dans une lumière nouvelle où ce que j'ai fait de mal ou de bien allait trouver une récompense ou une sanction. Cela, dans l'idée de mes parents et, je le crois, dans l'idée de beaucoup de prêtres, pouvait être un stimulant pour nous inviter à faire le bien et, en tout cas, pour mourir sans peine, disons sans danger (pour autant, évidemment, qu'on était bon ou qu'on s'était confessé au bon moment). Cette idée-là a perdu toute valeur pour moi : c'est une sorte de mythe, si vous voulez. Et je comprends que des gens y croient encore, ou s'y raccrochent. Mais moi, non ».

— (Et la mort, vous considérez qu'elle soit acceptable sans cela ?)

« Bien, vous savez : la mort, de toute façon, il faut l'accepter. Et un chrétien, qu'est-ce qu'il a de plus à ce moment-là ? Je dirais deux choses : il a une satisfaction d'avoir collaboré à l'œuvre du Christ, de la charité dans le monde, et ce qu'il a fait, dans ce sens-là, je dirais que cela reste acquis pour toujours. Il y a immortalité, si on veut, mais parce que le Christ est immortel puisqu'il est Dieu ».

— (Diriez-vous que le Christ est ressuscité ?)

« Evidemment, tous les chrétiens le disent ».

— (Mais est-ce que cela a un sens pour vous ?)

« Le sens que je vous ai dit : le Christ est immortel puisqu'il est Dieu, et son œuvre dans le monde, par son Esprit, l'est aussi. Son œuvre a ressuscité après sa mort individuelle. Elle ressuscite toujours. J'en dirais autant de l'œuvre de chaque homme quand elle participe de l'esprit du Christ ».

— (Et la deuxième chose que vous alliez dire à propos d'accepter la mort.)

« Oui. L'autre chose qui me touche, quand j'y pense, et qui m'aidera peut-être... c'est que j'ai rencontré de l'affection autour de moi. Oui, j'ai été aimé ; j'ai aimé aussi : ma femme, mes enfants, quelques amis... Là encore j'ajouterais que ma foi chrétienne m'aide puisque la meilleure assurance dans ces affections, c'est parfois qu'on s'est rencontré au plan chrétien, disons dans la charité du Christ. Alors, cela également est une aide et un espoir pour toujours »¹⁸.

- 36 Laissant au théologien le commentaire sur certaines incohérences et promesses au regard de la foi, relevons quatre aspects psychologiques qui ont entraîné une réponse

négative à la question sur la résurrection comme « vie personnelle après la mort ». 1) Ce sont des éléments *attribués à l'imagination* qui ont été abandonnés ; les retrouvailles, d'une part, et les rétributions (récompense-sanction) d'autre part, ces dernières étant perçues comme des stimulations *morales* du langage ecclésiastique. Dans le discours de ce chrétien, la porte de l'imaginaire est ainsi fermée tant du côté du désir (se retrouver ensemble, recevoir sa récompense) que du côté de la peur (châtiment) rapprochée d'une intimidation (la dernière bonne confession). 2) Une idée de la mort comme *transition brève* après laquelle on se retrouve *identique à soi-même* (« tel que je suis ») est aussi abandonnée. L'abandon de cette assurance facile serait compatible avec la *mutation* à laquelle font allusion plusieurs textes du Nouveau Testament (résurrection où il n'y aura plus « ni homme ni femme », où « réveillés incorruptibles, nous serons transformés ». 3) *La notion d'immortalité* est abandonnée pour l'homme (de l'âme, il n'est pas question). Elle est réservée au Christ (ressuscité) « parce qu'il est Dieu ». Le concept d'éternité est absent du vocabulaire de ce chrétien qui trouve partout dans l'œuvre du Christ, sans cesse ressuscité par l'Esprit, des raisons d'espérer et de jouir déjà, en cette vie, des rencontres amoureuses, amicales... surtout de celles assurées « dans la charité ». 4) De *l'humanité* (ressuscitée) du Christ il n'est pas fait mention, sinon par cette *extension*, constamment prolongée *dans la temporalité*, de son œuvre (d'autres diront de « ce Corps dont Il est la Tête »).

- 37 Si la citation et l'analyse de ce discours d'un seul chrétien ont pu sembler un peu longues, leur intérêt est de faire comprendre le sens d'autres observations en provenance de sondages sociologiques lorsqu'on les soumet à une analyse dite « hiérarchique », comme l'ont fait J. Maître et A. Martins pour des réponses fournies par 1.524 Français (18 à 34 ans). Cette méthode fait découvrir l'alignement en « modèles parfaits » (hiérarchie de six croyances) pour 1.106 répondants sur 1.524 (soit 73 % du total)¹⁹.
- 38 316 répondants (28 %) tiennent les six affirmations : *résurrection des corps, paradis-purgatoire-enfer, se retrouver après la mort, influence de cette vie-ci, importance de se préparer, quelque chose survit*.
- 84 répondants (7 %) laissent tomber *résurrection des corps* mais tiennent tout le reste solidement accroché à la trilogie traditionnelle.
 - 39 répondants (4 %) abandonnent la trilogie mais tiennent tout le reste.
 - 28 répondants (3 %) ne croient plus aux retrouvailles mais bien à la suite.
 - 23 répondants (2 %) conservent l'importance de se préparer à ce qui survit.
 - 54 répondants (5 %) affirment seulement que quelque chose survit, sans aucune autre spécification religieuse.
- 39 562 répondants (51 %) répondent NON à toute la série.
- 40 Ainsi se précisaient dès 1960 les points de rupture entre les croyants intégraux et les incroyant formels (ceux-ci pouvant souvent souscrire à la proposition « quelque chose survit »... en ce monde-ci : la famille, l'influence, les œuvres...).
- 41 D'autre part, 418 répondants sur 1.524 (soit 27 % du total) ont fourni des « modèles imparfaits ». Or 11 % d'entre eux (46 répondants) abandonnent l'idée des retrouvailles tout en maintenant tout le reste, attestant ainsi que l'idée de « se retrouver » (mais entre qui au juste ?) était un thème déjà fragile dans l'acceptation du discours pastoral à cette époque. Les autres variétés de « modèles imparfaits » sont peu significatives, comportant rarement plus de 20 réponses de type religieux.

- 42 Ainsi se dévoile, grâce à une méthode de psychologie sociale, la portée de certaines déclarations qui peuvent nous laisser incertains sur leur représentativité quand on les rencontre dans le contexte d'entretiens individuels. Le thème des « retrouvailles », comme une composante du « ciel », apparaît souvent comme « trop beau pour être vrai », comme répondant trop bien au désir psychologique (notamment comme retrouvailles familiales). Mais nombre de ceux qui y tiennent protestent avec vivacité contre cet abandon en le reliant à la « communion des saints ». Des éclaircissements théologiques sembleraient ici nécessaires.

La question du désir

- 43 Le mot *résurrection*, assurément central mais distinct de la « résurrection des corps » et psychologiquement isolable des retrouvailles entre personnes aimées, s'entend facilement mais erronément comme comblant le désir d'éviter la mort ou du moins d'en atténuer inconsciemment la dure réalité.
- 44 Dans un questionnaire en cours d'expérimentation, des sociologues avaient introduit la proposition suivante : *Jésus de Nazareth est réellement mort*. Leur surprise ne fut pas tant d'enregistrer que trois personnes sur dix (catholiques) avaient répondu NON, mais de découvrir, au cours d'une conversation acceptée d'avance par tous les répondants, que cette réponse ne faisait aucun doute pour ces trois personnes (se qualifiant comme croyantes et pratiquantes régulièrement) puisque, disaient-elles, « je crois qu'il est vraiment ressuscité ! » Remarquez que l'effet théologiquement malencontreux va plus loin que le soupçon critique à la manière de Freud pour lequel la fonction de certaines croyances est principalement d'atténuer la rencontre avec certains événements inéluctables dans l'existence humaine : l'accident fortuit, effet du *hasard*, devient intention de la *providence*, ou encore la *mort* du croyant est réputée « tout autre » puisqu'elle est suivie de la *résurrection*. Sémantiquement, des recherches ont montré qu'un mot comme *providence* est suremployé par des croyants au point de couvrir et de voiler le mot *hasard* là où il s'impose cependant (par exemple dans le cas d'un gain à un jeu pourtant dit « jeu de hasard »). Dans l'exemple donné, le mot *résurrection* est consciemment employé pour nier la réalité de la *mort* dans le cas de Jésus de Nazareth, bref pour gommer cette *césure* nécessaire qui scande toute relation entre les paroles des vivants et le silence des morts, en l'occurrence entre les paroles de Jésus de Nazareth et le silence du Seigneur dorénavant retourné vers le Père qui l'a glorifié. Or cette césure, ponctuée par le deuil des Apôtres, est essentielle pour que s'ouvre pour eux le temps de l'Esprit (le Second Souffle) marqué par la Pentecôte.
- 45 Les réponses de ces trois personnes, niant que Jésus soit réellement mort, font donc voir un effet théologiquement dommageable dans l'emploi du mot *résurrection*²⁰. Certes, si le désir d'adoucir la mort se trouve comblé par la promesse « consolante » d'une résurrection, il ne s'ensuit pas que cette promesse soit fausse. L'illusion commence si la promesse n'est pas confrontée avec la réalité inévitable de la mort, même dans le cas du Verbe incarné.
- 46 En se maintenant au plan cognitif de la croyance, on souhaiterait un peu plus de rigueur dans l'emploi du mot *résurrection*. Si l'on entend lui faire désigner la résurrection du Christ, ne convient-il pas de lever l'ambiguïté de ses emplois ? Par exemple à propos de la vision (d'ordre imaginaire) d'Ezechiel où des ossements reprennent chair et vie (Ez. 37, 1-14), vision grandiose mais qui veut « dépeindre la

restauration nationale d'Israël comme une résurrection du tombeau de l'exil, miracle exceptionnel de Jahvé en faveur des Israélites exilés »²¹. N'y a-t-il pas ambiguïté à parler de résurrection dans le récit relatif à Lazare, dès lors que celui-ci mourra bel et bien plus tard... une seconde fois ? Puisque exégètes et théologiens s'accordent maintenant à faire de ce récit un signe ou une figure de la mort et de la vie selon la Parole de Jésus, mieux vaudrait sans doute parler, sinon de réanimation (mot actuellement fort médicalisé), de remise debout, resurgissement ou simplement du réveil de Lazare²². Un signe fonctionne mal dans l'équivocité.

- 47 Vision imaginaire, réveil réel ou récit figuratif : l'aspect cognitif de la croyance en la résurrection du Christ et des croyants ne peut que perdre de sa crédibilité par de tels voisinages si leur visée signifiante n'est pas distinguée et précisée. Une catéchèse contemporaine ne peut miser sur tous les tableaux à la fois en employant un mot qui est devenu ambigu pour 54 % des catholiques pratiquant régulièrement en notre pays.

3. Ruptures dans la trilogie

a) Ciel/Enfer

- 48 Dans la trilogie traditionnelle des croyances acceptées, *ciel-enfer-purgatoire*, deux maillons sont devenus fragiles : l'enfer et surtout le purgatoire. Dès 1968, l'enquête Gallup en dix pays d'Europe a fait voir que partout, sauf en Grèce, à Athènes, où les deux pourcentages sont presque égaux (ciel 65 %, enfer 62 %), croire en « une vie après la mort » revient à croire au « ciel » mais que la croyance à « l'enfer » s'isole avec des écarts de 15 à 20 %. Ainsi, aux Pays-Bas, 54 % croient au ciel mais 28 % à l'enfer. En Belgique (1984), vous vous rappelez que seulement 19 % des catholiques pratiquant régulièrement maintenaient encore la trilogie intacte (54 % disant croire qu'après la mort « il y a encore quelque chose mais je ne sais pas quoi »). Le « paradis seulement » était affirmé par 26 % et l'enfer par 15 %.
- 49 C'est, comme nous le savons déjà, la menace d'une *rétribution-sanction* centrée sur des comportements *moraux-immoraux* qui entraîne actuellement le doute ou le rejet. Tant que se maintient la croyance bi-polaire ciel-enfer, est conservée aussi la croyance en un *jugement* : question qui ne figure pas dans la plupart des sondages sociologiques. Mais s'ensuit-il que les 10 à 20 % qui ne croient pas à l'enfer abandonnent aussi le jugement ?
- 50 Les raisons de ne plus croire à l'enfer peuvent être variées : est-ce sa pérennité ? est-ce son caractère douloureux métaphorisé par le feu ? est-ce une séparation d'avec Dieu, un rejet de Dieu mieux concevable comme retour au néant ? Aucun psychologue n'ayant tenté de comprendre, par des entretiens méthodiquement recueillis, la position de chrétiens espérant le ciel mais sans croire à l'enfer, il m'est impossible de vous éclairer.
- 51 Pour suppléer à cette carence d'information, voici qu'un livre récent d'un professeur d'histoire, catholique bien connu pour sa foi et ses engagements, nous offre quelques paragraphes précieux. Bien entendu, il n'engage que lui tout en citant deux Pères de l'Eglise parmi les plus prestigieux. Après avoir évoqué le jugement et l'immense joie de la fin des temps selon notre Apocalypse quand « l'Agneau essuiera toute larme de leurs yeux » (7, 17) et que dans cet « univers nouveau, de malédiction il n'y en aura plus, de pleurs, de cris et de peine il n'y en aura plus » (21, 4 ; 22, 3 et 5), après avoir précisé que « nous nous sommes longtemps trompés au sujet du paradis terrestre en le rejetant en

deçà de notre histoire, alors qu'il est devant nous comme une prophétie écrite au passé », Jean Delumeau continue ainsi :

« Si doit naître un jour un univers nouveau sans pleur ni douleur, comment maintenir la croyance à cet « Auschwitz éternel » que serait l'enfer ? Je suis profondément convaincu de la nécessité pour les Eglises chrétiennes de réviser leur discours traditionnel sur l'enfer, désormais rejeté par l'immense majorité de nos contemporains. Le déblocage à cet égard pourrait se justifier et se produire par un retour soit à la position prêtée à Origène, soit à celle de saint Irénée. La première est bien connue : les peines des damnés ne seront pas éternelles ; tout péché finira par être pardonné après des épreuves purificatrices. La seconde est plus largement ignorée... Pour saint Irénée maintenir le mal éternellement face au bien de la vie constitue un véritable blasphème. Le royaume de Dieu ne pourra pas coexister avec un royaume du mal. La victoire divine ne peut être que totale. Dieu sera éternellement vie et amour pour tous ceux qui n'auront pas rejeté ses appels. La punition des pécheurs endurcis, ce sera la mort. « La communion de Dieu » écrit Irénée, « c'est la vie, la lumière et la jouissance des biens venant de lui. Au contraire, à tous ceux qui se séparent volontairement de lui, il inflige la séparation qu'eux-mêmes ont choisie. Or la séparation de Dieu, c'est la mort » (*Adversus haereses*, V, 27, 2). L'évangile de Jean annonce en ce sens « Qui croit au Fils a la vie éternelle ; qui refuse de croire ne verra pas la vie » (3, 36). Comment un damné serait-il capable de se maintenir seul en vie, indépendamment d'une relation au Dieu créateur...

« Dieu ne fait pas souffrir. Le feu purificateur du jugement qu'Irénée refuse d'identifier avec un feu éternel, produira la disparition définitive de ceux, hommes et esprits, qui auront avec acharnement lutté contre le plan divin... « Tout sarment qui ne porte pas de fruit, mon Père le vigneron l'enlève. Si quelqu'un ne demeure pas en moi, il est comme un sarment jeté dehors et qui se dessèche. Les sarments secs, on les jette au feu et ils brûlent » (Jean, *Ev.*, 15, 2-7)... Ce rejet dans la mort aura, certes, des conséquences éternelles. Mais il ne produira pas une souffrance sans fin. « A juste titre », continue Irénée, « ceux qui se seront montrés ingrats, au cours de cette modique vie temporelle vis-à-vis de celui qui la leur aura donnée, ne recevront pas de lui la durée des jours dans les siècles des siècles » (*Adv. haereses*, II, 34, 3). Ainsi la folie du damné aura été de choisir la mort quand la vie lui était offerte. « Le mal, c'est la mort de l'homme » (IV, 39, 1) »²³.

- 52 Ainsi, pour Jean Delumeau, le refus d'imaginer que Dieu maintienne dans l'existence un feu éternel destiné à faire souffrir pour toujours est compatible avec l'affirmation d'un *jugement* qui, perdant toute connotation cruelle, n'en est que plus radical.

b) Purgatoire

- 53 Que penser maintenant de ce feu temporaire, introduit dans certaines traditions attestées par une iconographie encore présente au début de ce siècle²⁴, pour compléter ou activer la purification dans le purgatoire ? De ce panneau, le plus faible du tryptique en crise de croyance (23 % seulement des catholiques belges (1984) pratiquants y croient), la catéchèse s'efforce déjà, mais un peu tard sans doute, d'en donner une présentation nouvelle : « C'est un état où l'amour de Dieu consume totalement ce qui nous empêche d'être pleinement heureux en sa présence... Le purgatoire n'est *ni un temps ni un lieu* »²⁵. Devenu intensif et instantané, en correspondance avec un désir de purification, de guérison, d'achèvement que la plupart des hommes et des femmes sont conscients d'éprouver à l'approche de la mort, le purgatoire redeviendra-t-il crédible ?...

54 La psychologie n'a ici aucun moyen de prévoir l'avenir ! Mais qu'est-ce au juste qui a rendu le discours sur le purgatoire moins crédible ? Faute de recherches méthodiquement poursuivies, nous disposons cette fois d'un historien dont les travaux invitent à certaines réflexions psychologiques. La naissance et le développement du purgatoire portent manifestement la marque du désir. Mais, si l'histoire du purgatoire pourrait se délester d'une localisation (lieu topographique) ou du feu métaphorique, on le priverait difficilement de tout rapport psychologique au temps de l'histoire et ainsi de toute durée interne. Car il est né et continue probablement de vivre du désir, naturel dans le deuil, de faire encore quelque chose pour les défunts. Esquissons les grandes lignes de cette histoire.

Comme nous le montre Jacques Le Goff²⁶, la naissance du purgatoire (substantif et lieu théologique) fut une laborieuse et longue gestation de la religion populaire assez souvent contrée par l'opposition hiérarchique et spirituelle craignant pour la radicalité d'un jugement séparant les élus des réprouvés. Sans point d'attache néo-testamentaire, sans point d'ancrage dans les pratiques liturgiques des deux premiers siècles (faites d'*action de grâce* pour le défunt et de prière *en union* avec ceux que le Seigneur ressuscité a sauvés), l'idée que des prières puissent être d'un secours pour des morts en difficulté constitua d'abord un courant parallèle dont l'existence s'atteste par de nombreux *graffiti* sur les sépultures (même si le mot « pour » reste ambigu comme on vient de le voir). Au début du III^e siècle, il vint s'enrichir d'une vision de la jeune martyre africaine Perpétue ayant aperçu, comme en rêve, son jeune frère en difficulté puis le revoyant tiré d'affaire. Le vrai « père du purgatoire » fut Augustin, suppliant pour sa mère Monique, faible comme toute âme qui naquit en Adam, mais ajoutant aussitôt : « Mais je crois que Tu auras fait ce que je Te demande... Elle-même nous a seulement recommandé de faire mémoire d'elle à ton autel ». Confronté avec des visions ou apparitions de revenants (réclamant une sépulture) Augustin évoluera (après 413) vers des positions beaucoup plus sévères.

Un très grand nombre de chrétiens devront « bénéficier de ce feu purgatoire » qui les sauvera, dans cet intervalle de temps qui prend place entre la mort de chacun et la résurrection (finale) des corps. Commentant des textes de Paul, il mettra comme critère d'accès au feu purificateur non pas la gravité moindre des actes peccamineux mais bien « la nature du *fondement* sur lequel chacun a bâti sa vie. Le seul fondement salutaire c'est le Christ ». Les œuvres humaines s'éprouveront à travers le feu.

A la faveur d'un glissement culturel important, au XII^e siècle, ces divers éléments augustiniens se regrouperont dans un tout autre esprit : « Triomphe du jugement individuel au sein de nouvelles relations entre les vivants et les morts... faisant intervenir la notion de lieu intermédiaire, de jugement individuel et de péché véniel ». Tout cela, contesté par de nombreux théologiens, prend place dans la pastorale et s'institue au second Concile de Lyon (1274). Une moralisation s'est introduite dans le purgatoire qui renforce le pouvoir des autorités ecclésiastiques : elles « savent » ce qui est faute vénielle ou péché mortel et ne manqueront pas de le proclamer avec les minuties qui sont de mise en pareil cas. D'autre part, elles disent officiellement ce qui comble le désir des personnes en deuil : oui, leurs suffrages sont utiles aux âmes du purgatoire toujours en attente de leur salut plénier. Seuls les saints (canonisés) font exception. On peut même les prier en sollicitant leurs suffrages. Un siècle après son institution, le purgatoire bénéficie en outre d'une chance extraordinaire. Le génie poétique de Dante lui apporte, dans une langue admirable, la mise en images qui faisait défaut aux discours formellement institué : en 1319, l'Enfer et le Purgatoire sont terminés, le Paradis le sera un an plus tard. Relu aujourd'hui, le Purgatoire de Dante n'échappe pas à une certaine monotonie. Notamment par les demandes et supplications des âmes en peine, adressées à Dante dès que son corps de vivant projette une ombre inconnue en ces lieux : surtout qu'il

n'oublie pas, à son retour sur la terre, d'aller trouver les personnes qui devraient prier pour abréger la fatigante montée vers la lumière ! La liste en est longue.

Conséquence inattendue d'une approbation, dorénavant visualisée et bientôt imprimée : le purgatoire fait se multiplier les apparitions où des défunts mendient d'abord les suffrages (prières, messes), plus tard les indulgences et finalement les dons financiers nécessaires à leur libération. Ils le firent tantôt avec menaces (les revenants des maisons hantées) tantôt avec promesses d'intervenir à leur tour dès leur libération en faveur des vivants, tantôt avec des directives précises pour mener une vie sainte et pure... On franchissait ainsi allègrement la barrière du silence mise par *Luc* dans l'histoire du mauvais riche (XVI, 19-26) : « Entre vous et nous a été fixé un grand abîme qu'on ne traverse pas... Et même si quelqu'un ressuscitait d'entre les morts, du moment qu'ils n'écoutent pas Moïse et les Prophètes, ils ne seraient pas convaincus ».

Une fois dogmatiquement établie par le Concile de Trente et malgré une mise en garde sévère (*Décret XXV*, 4 décembre 1563), l'existence du purgatoire et de l'aide qu'y peuvent recevoir les défunts traversa, du XVII^e au XIX^e siècle, une apogée sociale et pastorale, poétique et iconographique. Elle laissa des traces au point que le Père Yves Congar écrivit, en 1966, sur la nécessité d'un retour aux sources²⁷.

Psychologiquement, on relèvera que jamais sans doute, dans l'histoire du christianisme, des morts n'auront si souvent contacté des vivants (voix sans visage ou visions parlantes, suppliantes ou menaçantes) qu'en provenance de cette antichambre du ciel²⁸.

La question du désir

- 55 En retenant, grâce à l'historien Le Goff, les grandes lignes de l'histoire du purgatoire, une évidence se dégage sur le rôle dynamique d'un certain désir de plus en plus affirmé, celui de pouvoir faire quelque chose encore pour abréger la période purificatrice (« feu » selon Augustin) à laquelle seront astreintes la plupart des personnes dont les survivants portent le deuil. Ce désir, incluant un imaginaire post-thanatique, se trouva comblé par un discours institué et officiellement proclamé.
- 56 Mais sur base d'un désir, légitime et manifeste comme manifestation de religion populaire, l'avenir n'est jamais sûr. Des lectures et des conversations occasionnelles, non systématisées, me suggèrent l'hypothèse que nous sommes les héritiers d'un glissement culturel, amorcé au XIX^e siècle sinon plus tôt, dans lequel l'idée que le destin d'un homme, d'une femme, au plan humain comme au plan religieux, ne peut pas être suspendu au bon ou au mauvais vouloir de quelques autres hommes ou femmes, même s'il ne s'agit que d'abréger une étape douloureuse vers l'accomplissement d'une destinée céleste. Une composante de l'imaginaire post-thanatique, culturellement situé, devient ainsi un obstacle à la croyance au purgatoire dans une culture où la religion elle-même devient le lieu, sinon le refuge, de la liberté des personnes aussi bien dans leur ouverture aux valeurs que dans leurs espérances étendues au-delà de la mort. Cette hésitation, voire cette répugnance, à croire encore à l'efficacité de quelques trentains indirectement purificateurs est culturellement déterminée. Pas plus que dans le cas déjà examiné des « retrouvailles familiales » dans le ciel, l'ardente présence du désir n'est en aucun cas une preuve de la fausseté de son espoir d'efficacité (surtout appuyée sur les « mérites infinis » des messes célébrées). Le désir sera toujours là chez ceux qui feront l'expérience de la mort dans le deuil déchirant. C'est l'imaginaire, socialement porté dans nos sociétés, qui change et continuera de changer dans des directions du reste imprévisibles.

57 Si notre culture marquée par un haut degré d'individuation défavorise le purgatoire étiré dans le temps selon l'hypothèse suggérée, elle pourrait peut-être se retrouver sensibilisée, chrétiennement, à la toute-puissance salvatrice de la filiation adoptive dans le Christ (ce « fondement » signalé par Augustin). Si un cœur de pierre, celui du pécheur avant son repentir, est transformable en cœur de chair, dès le pardon reçu, comment penser que des poussières sur cette pierre puissent dans la résurrection entraver la rencontre trinitaire et exiger un éprouvant passage « comme à travers le feu » ? Au psychologue il suffit peut-être d'avoir indiqué que renoncer à la temporalité du purgatoire ce serait aussi, confiant en l'amour divin, accepter dans l'espérance le deuil tel qu'il est avec l'impuissance de faire encore quoi que ce soit pour le défunt. Tous et chacun demeurant libres de conserver leur imaginaire post-thanatique mais sans prétendre désigner formellement une réalité dans un discours chrétiennement symbolisable²⁹.

4. Un monde juste : comment y parvenir ?

- 58 L'accentuation du thème de la *rétribution*, dans le jugement où se sépareront ceux qui ont œuvré et espéré selon le Christ sauveur et ceux qui s'en sont sciemment et volontairement détournés, a renforcé l'impact moralisateur de l'eschatologie chrétienne. Cette accentuation n'a-t-elle pas aussi mobilisé l'attention des chrétiens vers un au-delà rétablissant la justice (laquelle ?) en compensation pour les injustices de cette vie ?
- 59 On pourrait le craindre en prenant connaissance des recherches du psychologue canadien Melvin J. Lerner qui étudie, depuis plus de dix ans, les réactions expérimentalement observables et mesurables devant des situations objectivement injustes, tantôt artificiellement créées en laboratoire, tantôt produites socialement dans des occurrences de la vie ordinaire³⁰.

Ces travaux ont cerné l'existence et les effets d'une prédisposition latente (finalement désignée comme « croyance », au sens d'une préconception inconsciente) à percevoir et à juger les composantes de situations où des personnes sont injustement traitées, par exemple à propos de travaux rétribués de façon inégale ou complètement arbitraire. Plus l'attitude psycho-éthique de croire en la justice du monde est forte (contrôlable éventuellement par un questionnaire incluant vingt opinions relatives au déroulement de la vie dans la société), et plus fortes apparaissent des *distorsions* dans la *perception* soit de la situation de départ (pourtant bien précisée par les observateurs et par les participants observés) soit des qualités de la personne en cause, pourtant appréciée avant son travail ou en cours de travail. Une fois connu le sort injuste qui l'attend, la situation injuste et connue comme telle est niée après coup comme injuste ou, le plus souvent, la « victime » est dépréciée après coup et d'autant plus qu'elle accepte volontiers son sort. Cette « victimisation de la victime » par dépréciation ultérieure ou cette négation de l'injustice contractuelle de départ ont de quoi nous choquer, voire nous faire rougir de honte (en pensant que nous aurions pu être nous-mêmes à la place de ces observateurs). Ils se révèlent pourtant être des effets fréquemment observés dans un grand nombre de situations artificielles ou naturelles. Lerner les comprend comme les résultats d'opérations mentales destinées à atténuer la discordance cognitive et affective qui s'est créée chez les observateurs d'injustice. La pré-croyance en la justice du monde est ainsi la gardienne vigilante d'une sorte d'équilibre (homéostasie psychique) dont le narcissisme de chacun (au moins pour une bonne moitié des observateurs) a besoin pour continuer de vivre... en paix. Elle est, en outre, démobilisatrice en ce sens que ceux-ci, à la différence des autres, ont

moins tendance à intervenir pour réduire *réellement* les injustices (observées en site naturel) ou à protester fortement *contre* celles produites artificiellement en laboratoire.

- 60 Les travaux de Lerner et de ses étudiants ont croisé, en un point, une population d'étudiants chrétiens, répartis en deux groupes selon « le degré d'importance accordée à la religion dans la vie quotidienne ». On découvre ainsi que les étudiants chrétiens, s'estimant *plus religieux* dans la vie quotidienne, sont *moins affectés* par le destin des « victimes », moins portés ainsi à les déprécier (par exemple), tout en ayant des cotations assez élevées au questionnaire évaluant la pré-croyance en la justice du monde.
- 61 Selon Lerner, deux facteurs entrent en jeu pour comprendre ces observations. D'abord, une espérance religieuse (chrétienne) inscrit le destin individuel dans *une conception élargie du monde*, dans un plan divin comportant des compensations dans l'après-mort. Il s'y ajoute parfois, sans qu'on puisse en apprécier l'importance relative, l'idée que « la justice est en partie rétablie *dans la souffrance* elle-même ».
- 62 Elargissement du champ de conscience, voire prédominance de l'autre monde à venir comme compensatoire des injustices de ce monde-ci ; mais les temps messianiques ne s'annoncent-ils pas aux chrétiens avec une *justice* bien différente de celle des hommes (utopiquement égalitaire) ?...
- 63 Ou infiltration doloriste accrochée à l'image du Juste crucifié ; mais le Christ est-il exalté *parce qu'il a souffert* ?...
- 64 L'impact psychologique de chacune de ces deux composantes n'a pas été objet d'évaluation jusqu'à présent. On sait pourtant, depuis les travaux de Lerner, qu'elles rendent plus supportable *la discordance* entre le désir de vivre dans un monde juste et la connaissance sans cesse renouvelée qu'il ne l'est pas. On sait aussi qu'elles sont partiellement démobilisantes. Dans le dynamisme psychique de la disposition à croire en la justice du monde, une fixation de l'imaginaire et de la volonté morale d'y parvenir individuellement, dans l'au-delà, affaiblit le désir passionné de la construire dès aujourd'hui. Une certaine formalisation du purgatoire a pu y contribuer.
- 65 Les historiens du christianisme, ainsi que tous les chrétiens instruits avant les années trente de ce siècle, gardent le souvenir de discours (sur cette « vallée de larmes ») et d'images de première communion (le train des enfants sages conduit par un ange directement vers le ciel) où la signification de l'existence humaine ne se lisait qu'en fonction d'une fin dernière.
- 66 Les souvenirs mortuaires, si bien analysés par Jean Pirotte, attestent que cette tendance, très présente en 1860, fléchit rapidement dès 1925. D'une préférence iconographique évoquant l'utilité de prier pour des défunts (éventuellement montrés dans un purgatoire sur fond de flammes), avec suggestion de prières indulgenciées, on est passé en dernière période (1951-1965) à l'image panégyrique comportant la photo du défunt et quelques textes faisant mémoire de ses paroles, de ses écrits ou de passages scripturaires desquels il semble avoir spécialement témoigné de son vivant³¹.
- 67 Ainsi s'ouvre la troisième partie de cet exposé ; espérer en faisant mémoire.

III. Espérer en faisant mémoire

68 Après nous être attardés, trop longuement peut-être, à comprendre quelle disgrâce psychologique a pu désarticuler, en quelques décades et dans notre culture, certaines composantes de l'eschatologie chrétienne en perspective individuelle, on aimerait découvrir, à l'écoute de certains croyants d'aujourd'hui traversant dans le deuil l'expérience de la mort et rejoignant la pensée de théologiens récents, quelques articulations renouvelées de cette proclamation incontournable : « J'attends la résurrection des morts et la vie du monde à venir ». Langage dont le sens, au plan cognitif, s'offre à l'adhésion de foi et à la certitude de l'espérance comme conséquence de l'*agapê* trinitaire.

1. Une expérience du deuil dans l'espérance

69 Il y a plus de vingt ans, une lettre m'est parvenue³².

« Depuis la mort de ma mère, il y a dix mois, il nous semble que Bonne-Maman nous est devenue plus présente qu'auparavant. Pour ma femme aussi et pour nos trois enfants, la bonté que nous lisions jusqu'au bout dans ses yeux et l'espérance qu'ont toujours exprimée ses paroles se trouvent maintenant diffusées dans l'atmosphère familiale que chacun de nous respire. Nous ne pensons plus à elle comme à une personne disparue, mais nous continuons de vivre, sur sa lancée, du lien même qu'elle maintenait entre nous. Ce lien tout naturellement, sans rien forcer, rejoint celui de l'amour du Seigneur dont nous vivons déjà. Et quand nous célébrerons le premier anniversaire de cette nouvelle présence de Bonne-Maman, il nous semble que nous aurons commencé à comprendre comment elle est ressuscitée dans le Christ ».

70 Cette lettre d'un représentant de commerce m'a toujours paru exemplaire dans sa simplicité et par la dynamique d'un deuil où le mystère de la résurrection du Christ se trouve comme éclairé. Ceci est déjà digne d'être souligné et retenu : l'expérience de ce deuil humainement bien poursuivi à partir d'un amour antécédent (dans ce cas, familialement vécu) ne met pas la foi en la résurrection à son service (comme une idée ou une image consolante) mais, à l'inverse, quelques aspects de l'expérience humaine servent d'appui pour saisir mieux et progressivement la signification d'une résurrection dans le Christ.

71 Faire mémoire de Bonne-Maman, c'est d'abord intérioriser son souvenir et vivre d'une présence, non pas meilleure, mais « autre ». Ce mode différent de présence retient des traits fondamentaux (sa bonté, des paroles où s'exprimait son espérance), le lien interhumain qu'elle avait contribué à établir et à développer du temps qu'elle vivait. Non seulement ce lien, maintenant intériorisé dans le souvenir, se prolonge dans une « durée » familiale (par ses enfants et petits-enfants continuant d'aimer « sur sa lancée ») mais il rejoint « l'amour du Seigneur dont nous vivons déjà » et, ô merveille ! il permet aux survivants de « commencer à comprendre » ce que signifie la résurrection au sens chrétien du mot.

72 Loin de déprécier une « pâle et fragile survie » par les œuvres des défunts, dont quelques amis garderont un souvenir affirmé « éternel » selon l'emphase des couronnes funéraires ou des inscriptions tombales, vite rongées par la rouille et la mousse, cette lettre dégage l'indispensable expérience humaine du deuil dans l'amour. A son défaut, les mots *agapê* et *anastasis* ne sont que des mots dans un langage, d'autant plus flottant

au gré des imaginations qu'il perd l'ancrage indispensable à une symbolisation (ou analogie) significative du mystère chrétien. L'élément central est ici une transformation durable dans le « faire mémoire » qui ne résulte pas de la simple accumulation de souvenirs, joyeux, pénibles, disparates, que chacun peut évoquer à propos de Bonne-Maman.

- 73 N'est-ce pas cette même base humaine *du deuil* des apôtres que décrit le premier chapitre des *Actes*³³, insistant plusieurs fois sur le souvenir de Jésus « qui nous fut enlevé » ? N'est-ce pas ce deuil, marqué par le désarroi et la peur, qui prend fin (au chapitre 2) avec la venue de l'Esprit ? Ce Souffle second, qui survient à ses apôtres après que lui-même eut remis son dernier souffle au Père, n'est-il pas destiné à leur faire *comprendre* ce qu'il leur avait fait connaître encore incomplètement (*Jean*, 16, 12-14) ? Alors leur tristesse se change en joie. Et le cheminement de deux disciples, réfléchissant aux Ecritures avec un inconnu expert en interprétation (*Luc*, 24, 13-22), ne s'achève-t-il pas à l'auberge d'Emmaüs dans ce partage du pain dont, pour toujours, *il sera fait mémoire* dans la convivialité eucharistique ?...³⁴
- 74 Ainsi apparaît *la structure* d'un dynamisme qui, psychologiquement et théologiquement, relie l'expérience du deuil au « faire mémoire » constitutif de la venue de l'Esprit, second Souffle de ce même Seigneur Jésus-Christ désormais mort et ressuscité, exalté à la droite du Père. *L'étalement temporel de cette structure*, où achève de se révéler l'initiative trinitaire, ne peut pas être négligé. Quel que soit le statut exégétiquement reconnu aux récits d'apparitions du Seigneur, la confrontation avec le mystère de la résurrection n'est plénière qu'après l'ascension. C'est la pentecôte ouverte au second Souffle qui met fin au deuil des apôtres par le « faire mémoire ». Encore faut-il rappeler que, pour les apôtres au moins, cette résurrection du Seigneur en tant qu'elle les concerne eux-mêmes, comme mortels, se présente en prolongement d'une renaissance (« régénération d'en-haut ») acceptée de ceux qui ont suivi le Seigneur (nouvelle naissance « dans l'eau et selon l'Esprit »). Elle fait la surprise de Nicodème prompt à associer toute idée de naissance avec un retour au ventre maternel (*Jean*, 3, 2-6) là où son interlocuteur lui annonce une enfance nouvelle à partir d'un futur qui ne cesse de venir d'en-haut.
- 75 Plus d'un Nicodème, aujourd'hui, nostalgiquement fasciné par je ne sais quelles formes (archétypales peut-être) d'un retour à la Mère, pourrait découvrir, par les quelques textes fondamentaux rapidement évoquées ci-dessus, que l'idée chrétienne de résurrection ne constitue pas un concept discutable en lui-même (comme celui d'immortalité) isolément. Elle se lie sémantiquement à celui de *re-naissance* dont elle est, en somme, une conséquence. Ceux qui sont, aujourd'hui comme alors, appelés à ressusciter dans le Christ sont ceux-là qui ont d'abord commencé, au moins pour une part d'eux-mêmes, à renaître à partir d'une parole entendue : l'invitation à la filiation adoptive selon l'initiative, le désir et le projet de l'*agapè* divine.
- 76 Il a fallu connaître Bonne-Maman et l'aimer comme vivante *avant* de l'éprouver comme encore active dans la mémoire familiale qui continue d'en vivre et de la faire revivre, ne serait-ce qu'un temps. Pareillement, mais avec une puissance incomparable, que ne pourrait-elle pas *cette mémoire trinitaire* quand elle récapitule constamment tous ceux qui contribuent à l'édification, selon l'Esprit, du Corps inachevé du Christ ?
- 77 Si la structure temporelle du deuil, du souvenir et de la durée d'un « faire mémoire » est scripturairement et théologiquement fondée, sa présentation comme telle

renouvellerait probablement plusieurs aspects de l'espérance chrétienne par un langage faisant écho à la modernité dans notre culture. Essayons d'en préciser trois.

2. Résurrection : prolongement d'une re-naissance

- 78 Révélé comme trinitaire, le mystère divin introduit dans l'histoire une vie « autre ». Elle se prolonge en une résurrection qui n'est pas celle d'un partage d'éternité au sens philosophique où Dieu, créateur, maintient tout l'univers dans l'existence sans se faire connaître lui-même. Résurrection qui n'est pas non plus une immortalité au sens philosophique d'un attribut de l'âme subsistant indépendamment de sa corporéité et du réseau relationnel (d'abord imposé, ensuite choisi) qui accompagna sa destinée humaine.
- 79 Dans l'histoire religieuse de l'humanité, se sont introduites des désignations où Jésus le Fils, parlant et agissant selon les désirs du Père par l'Esprit qui l'habite, invite progressivement ceux qui l'écoutent et le suivent à découvrir puis à participer activement à un amour (*agapê*) différent des désirs même religieux de leur milieu d'origine (Juifs ou Gentils). Plusieurs demandes de ses Apôtres demeureront ainsi inexaucées. « Montre-nous le Père » se heurte au fait que le Père comme tel est hors du temps et inconnaissable sinon par ses désirs dont le Fils est la proclamation (Verbe incarné) et la réalisation historiquement située. « Reste avec nous car le soir tombe » : autre demande irréalisable dans la corporéité d'un défunt, le Fils, dont l'histoire humaine individuelle vient de se clore en s'accomplissant dans une mort acceptée selon la Loi, dont pas un iota n'a été supprimé, avec une offre de pardon à ceux qui n'ont pas vraiment su ce qu'ils ont fait. Ces deux demandes dont l'exaucement littéral est impossible sont situées par Jean et par Luc dont le contexte de la mort du Seigneur et, pour la seconde, dans une apparition post-pascale. Les réponses du Seigneur, relatives à son Père ou à son nouveau mode de présence par l'Esprit et dans le « faire mémoire » symbolique du rite eucharistique, expriment un état des croyances et des pratiques depuis longtemps vécues, au moment de la rédaction du texte, dans les communautés chrétiennes ayant déjà mûri leur nouvel engendrement, leur re-naissance « de l'eau et de l'Esprit ». Est-ce l'apparition comme telle qui sert de preuve de la résurrection ? Les récits servent-ils surtout à ré-exprimer diverses paroles du Seigneur dont le sens plénier, avant comme durant le deuil, n'avait pas été saisi ?

Apparitions-preuves ?

- 80 Cette question, depuis longtemps débattue exégétiquement et théologiquement, devient centrale en catéchèse comme en pastorale dès qu'on découvre la perte de crédibilité des récits évangéliques d'apparitions présentés afin de prouver la résurrection comme fait historique. La plupart des enseignants (au niveau du Secondaire) en sont bien conscients aujourd'hui. Mais, dès 1971, une bonne recherche de Sœur Marguerite Dache, guidée par le professeur Vergote, en faisait comprendre l'ampleur³⁵.

Avec un bon échantillon de jeunes filles catéchisées (13-17 ans, plus de 700 réponses analysées) des deux réseaux de l'enseignement francophone, l'image du Christ entraîne une forte sympathie dans tous les épisodes évangéliques où s'atteste sa condition humaine (bonté, courage, justice,...). Sympathie cependant en baisse selon le niveau scolaire, devenant indifférence dans l'enseignement libre (18 %) ou même antipathie dans l'enseignement officiel (13 %). Un épisode surtout, celui des

apparitions aux apôtres, entraîne quantitativement une réaction d'antipathie nettement plus prononcée (21 % dans le libre et 33 % dans l'officiel). Qualitativement examinées, les réponses expriment à l'égard de ces apparitions :

– *la non-signifiance* : « Cela ne me préoccupe pas..., ne sert pas à grand'chose..., a pu quand même reconforter les apôtres » ;

– *l'incroyance simple* : « C'est impossible », « Un mort ne ressuscite pas », « Non, je ne crois ni aux fantômes ni aux revenants » ;

– *non-conformité à la condition humaine* : « Cela me choque », « Il se fait à notre image, puis il ressuscite de cette façon-là, ce que nous ne pouvons pas faire », « Dans la vie qu'il nous donne, apparaître ainsi n'existe pas » ;

– *reproche de contrainte imposée à la foi des apôtres* : « Une telle preuve ne les laissait plus libres de croire ».

Si l'on ne retient que les répondantes de la classe terminale, l'indifférence ou l'antipathie pour le récit « où Jésus, après sa mort, s'est laissé percevoir comme vivant » atteignent 24 % dans le libre et 43 % dans l'officiel.

- 81 Certes, la baisse d'intérêt pour ces récits d'apparitions chez de nombreux jeunes ou adultes, même croyants, aujourd'hui, n'invite pas à les passer au bilan des profits-et-pertes. Aucun catéchète ou pasteur ne renoncera à les faire lire et entendre par les chrétiens qui cherchent à développer une meilleure connaissance des écrits néo-testamentaires. Mais n'y a-t-il pas d'autres approches de ces récits que de les présenter comme des preuves ?
- 82 On le penserait volontiers en lisant quelques théologiens et exégètes de bonne réputation. Ainsi Béda Rigaux, à propos de l'apparition (en Mt. 28, 16-20) : « L'ayant vu, certains doutèrent... Alors, pourquoi se prosternèrent-ils tous ? Le thème du doute fait partie d'une interprétation générale dans les apparitions... En rappelant que même certains des Onze ont douté, Matthieu montre à ceux auxquels il destine son message que la foi en la résurrection peut renoncer à toute expérience physique »³⁶. Et même à propos de Thomas, un des témoins à qui il fut donné de le toucher, Jean Radermakers écrit : « C'est davantage pour le reconnaître que pour vérifier sa réalité corporelle... Il est bien le Crucifié du Vendredi-Saint... Il s'agit d'un nouveau mode de présence du même Christ, et non de sa réanimation... Son corps est devenu glorieux, spirituel... Les disciples sont envoyés en mission : ils ont à constituer l'humanité en "corps du Christ", qui est l'Eglise »³⁷.
- 83 Quant à la résurrection des autres mortels, participation et prolongement de celle du Christ, il y a certainement d'autres approches catéchétiques actuellement accessibles. Les modes de présence du Christ en son corps mystique se multiplient, avec l'avantage d'être des « signes non contraignants », sur la base de grands chrétiens qui « dès cette vie ont vécu en ressuscités »³⁸.
- 84 Bien comprise, cette perspective réduit un peu l'usage intimidateur d'un texte Paulinien : « Si le Christ n'est pas ressuscité, vaine est notre foi. Si nous mettons notre espérance en Christ pour cette vie seulement, nous sommes les plus à plaindre de tous les hommes » (1 Cor. 15, 17-19). Intimidateur pour ceux qui douteraient de leur résurrection personnelle, comme c'est actuellement le cas selon les statistiques sociologiques. A qui brandirait ce texte pour exiger le cheminement par le récit des apparitions-preuves, même si telle est la pensée de Paul qui n'a pas connu la renaissance en prenant la suite de Jésus de son vivant, on pourra toujours citer cette parole d'un saint : « Si, après ma mort, il n'y avait rien, je serais sans doute bien attrapé mais je ne regretterais rien » (Saint Jean-Marie Vianney) et plusieurs auteurs spirituels comme le Père Auguste Valensin³⁹.

85 On exaucerait ainsi le vœu d'un théologien déplorant qu'aient trop « fortement pesé sur la vision chrétienne le poids de la mort et sur le message du Christ un centrage excessif sur ce problème et sa solution ». Il souhaite que les chrétiens « négocient autrement le type de peur de la mort qui envahit leurs croyances afin de retrouver le goût qu'ont ici et maintenant les réalités de leur foi »⁴⁰. Car enfin, nous demande le Père Pohier, qu'est-ce qui est le centre de la cohérence chrétienne, proposée à notre foi : est-ce la façon dont elle nous aide à résoudre la question de la mort ou ce que Dieu nous révèle de ce qu'il est par lui-même et de ce qu'il désire être avec nous ? Ce Dieu qui veut bien être avec nous, sur quelles voies souhaite-t-il que nous cheminions avec lui ?

3. Jugement : effet de cette re-naissance

- 86 Révélé et vécu par le Fils, le mystère divin n'est pas celui d'un absolu au sens philosophique. D'abord parce qu'il ne s'impose pas, mais se propose. Surtout parce qu'il se propose comme un objet partiel dans l'*agapè*.
- 87 En acceptant la greffe d'une seconde naissance (vocabulaire Johannique) ou l'offre d'une filiation adoptive (vocabulaire Paulinien), les apôtres découvrirent peu à peu le projet trinitaire et la manière de le présenter au monde. Être parfait comme le Père céleste est parfait : ce ne peut être qu'une invitation asymptotique. La manière de se conduire relève plutôt de recommandations que de commandements proprement dits : vous ne serez plus mes serviteurs mais mes amis et ceux qui exerceront le pouvoir essaieront de ne plus le faire comme le dirigeants des Nations mais en étant les serviteurs de tous.
- 88 L'ordre nouveau (les béatitudes) et les paraboles attestent que le Royaume selon l'*agapè* trinitaire modifie profondément les réseaux relationnels qui fondent la justice du monde, particulièrement en matière d'argent, ou qui justifient qu'il y ait des exclusions même sacralisées (publicains, lépreux, samaritains, pécheurs publics). Se présenter les mains vides avec l'aveu de ses fautes, jusqu'à septante-sept fois et plus, c'est le signe même de l'appartenance chrétienne : un baptême pour la rémission des péchés.
- 89 Mais surtout la pratique du Fils, dont la descente vers l'homme (*kénose*) est l'incarnation, se prolonge dans la convivialité et par une identification librement choisie avec les plus pauvres et les plus exclus d'entre les hommes (*kénose* horizontale, peut-on dire), sans précédent dans la religion juive. Matthieu en fera le *critère* du jugement final, dont il sera fait mémoire : J'ai eu faim et vous m'avez donné à manger, j'étais nu, j'étais malade et vous m'avez visité. Ces conduites du Fils de l'Homme, les apôtres les reprendront activement après en avoir été les premiers bénéficiaires, bientôt suspects du plus grand désordre introduit dans l'histoire des relations humaines et religieuses. Que le Sabbat soit fait pour l'homme et non l'inverse, quel blasphème ! Et, dans beaucoup de cas, ils ne seront pas mieux traités que leur Maître. C'était cela leur nouvel engendrement. Dénouer tout lien de servitude, en discernant par priorité les plus douloureux, c'est agir et parler selon le second Souffle de Jésus-Christ, c'est *faire* mémoire, c'est commencer de ressusciter et d'être libre pour un avenir ouvert.
- 90 Dans sa vie comme dans sa mort (« Tu seras avec moi aujourd'hui dans le paradis »), Jésus-Christ s'atteste comme voulant être avec l'homme et ne voulant pas être le tout de l'amour de l'homme.

- 91 Pascal, évoquant le souvenir du Seigneur, écrivit cette pensée devenue fameuse : « Christ est en agonie jusqu'à la fin du monde. Il ne faut pas dormir durant ce temps-là ». Il serait complètement conforme à l'évangile de la prolonger : « Christ a faim et soif, est banni, exclu, condamné, torturé tout le long de notre temps. Il ne faut pas détourner notre regard, fermer nos mains ou rester silencieux durant ce temps-là ». Une contemplation immobile, iconique, du Christ en croix isolerait un moment qu'on peut considérer comme un sommet par le sens qu'il lui a donné. Versant humain de sa vie et de sa mort d'homme. Versant aussitôt dépassé en glorification par le Père et en prolongement selon l'Esprit.
- 92 Evoquer le souvenir d'un moment, fût-il un sommet, ce n'est pas « faire mémoire ». Pas plus que ne le serait une autre image, iconique, d'un Christ ressuscité à contempler et à vénérer pour compléter la première. Le « faire mémoire » commence lorsque d'autres femmes, d'autres hommes, se mettent à renaître sous l'inspiration du second Souffle et à se transformer dans leurs relations à d'autres hommes, à d'autres femmes, selon les attitudes et les pratiques du Seigneur à réinventer pour les sociétés et les cultures d'aujourd'hui. C'est aussi célébrer festivement le partage du pain de la pauvreté et celui du vin de la joie en vue du banquet à venir. Ces chrétiens ne cessent pas pour autant d'être contingents, faillibles et mortels. Individuellement et communautairement, ce qui est appelé à ressusciter et, en fait, ressuscite dès à présent c'est la semence accueillie en bonne terre ou les nouveaux fruits de cette greffe qui les transforme dans la joie de leur re-naissance. Cette confiance est-elle fondée ? Laissons encore quelques théologiens nous dire comment.

4. Espérer en la mémoire divine

- 93 « Il souffle où il veut, le Souffle, et tu entends sa voix... Tout homme adhérant au Fils de l'Homme a la vie en pérennité... Si vous demeurez dans ma parole, cette vérité vous fera libres... Si le Fils vous affranchit (de vos désirs d'esclave), vous serez réellement libres » (Jn 3, 8 et 15, et 8, 32-37).
- 94 Le réengendrement, c'est maintenant qu'il se fait en tous ceux qui écoutent la Parole et qui la suivent. Déjà elle libère les hommes en les délivrant du cercle clos de leurs désirs propres (prompts à mettre à leur service l'image qu'ils se font de Dieu) parce qu'ils entendent les désirs-paroles du Fils premier-né.
- 95 Si la mémoire humaine est si forte qu'elle triomphe, au coup par coup, de deuils successifs par l'intériorisation aimante de défunts significatifs, si la mémoire collective de l'humanité se constitue en patrimoine humain qui survit dans les chefs d'œuvre constamment réinterprétés (œuvres écrites ou musicales, par exemple), combien plus puissante serait la mémoire d'un Dieu trinitaire dans sa récapitulation constante de tous ceux qui contribuent à l'édification du corps du Christ. Dès la première alliance, la tradition juive reconnaissait à la divinité une mémoire puisqu'elle était fidèle au pacte conclu avec un peuple qu'elle s'était choisi, fidèle à elle-même et patiente devant les obstacles ou les défis d'un peuple qui ne l'était pas toujours. C'est dans un sens profondément renouvelé que des théologiens chrétiens nous invitent, au-delà de nos imaginations post-thanatiques ou de leurs formalisations moralisantes et culpabilisantes, à repenser (à partir de textes néo-testamentaires relus par d'autres collaborateurs de ce volume) le fondement d'une attente de résurrection confiée à la mémoire divine elle-même⁴¹.

- 96 Du mystère trinitaire et de sa vie propre (*agapè*), tout chrétien comme tout bon connaisseur des Ecritures peut aussi penser qu'il s'est doté d'une mémoire en retour de l'incarnation du Fils et de la co-présence de l'Esprit dans les engagements des individus, des communautés et des Eglises sans cesse re-naissantes dans l'histoire humaine. Depuis que, par deux de ses parties intégrantes, la Trinité est devenue porteuse du double temps *et* de l'histoire humaine du Fils *et* de la durée continuée du Souffle au long de l'histoire de l'humanité, la filiation adoptive, acceptée par des hommes et des femmes sur une même base d'affiliation libre dans les Eglises, s'accompagne d'un réengendrement dans une temporalité renouvelée et modificatrice des rapports inter-humains. Réengendrement et croissance, puisque la « suite du Christ » repart d'une certaine enfance, où tout un système relationnel est à découvrir, vers une maturité spirituelle qui n'est pas un privilège réservé aux vieillards. Cette mémoire récapitulative constitue ce Royaume déjà présent et toujours à venir. La citoyenneté du Royaume revêt les membres du Corps du Christ d'un habit approprié à ce que chacun en a déjà vécu dans l'habit de son corps mortel⁴².
- 97 Que peut être cette corporéité expressive des relations « autres » qui se développent selon l'Esprit du Royaume en devenir ? Certes elle sera différente (« Ni homme ni femme », « ni frères ni sœurs ni mère, sinon entre ceux qui entendent la Parole et qui la suivent ») mais puisqu'elle est déjà commencée rien n'empêche de la penser comme « dialogale, globale et solidaire »⁴³. Dès lors, la corporéité transfigurée, *reçue comme un don* récapitulatif de la mémoire divine, ne serait-elle pas la rénovation du lien inter-humain lui-même ? Après tout, ce lien inter-humain demeure, en tout état de cause et dans toutes ses dimensions culturelles, le fruit le plus précieux de la corporéité humaine, passagère et mortelle.
- 98 Ce réseau relationnel, communion des saints, il est déjà vivant. Son actualisation pourrait inspirer des renouvellements créateurs de beauté et de liberté dans les évocations thanatiques et post-thanatiques. Ainsi en va-t-il, dans certaines églises ou assemblées en Amérique Latine, quand on fait mémoire des martyrs anciens et actuels (mémoire libre, échappant aux limites des canonisations officielles). Après chaque évocation, le peuple (ou quelqu'un dans l'assemblée) prend en charge le défunt et répond « présent ». « Oscar Romero » ? Présent ! — « Ita Ford » ? Présent ! — « Rutilio Grande » ? Présent ! — « Martin Luther King » ? Présent ! — « Pedro Claver » ? Présent !
- 99 Symbole puissant d'une identification retrouvée avec des morts. Et, comme l'écrit la théologienne Dorothee Sölle : « Affirmation de la résurrection, sans structure platonique »⁴⁴.

Epilogue : deux rêveries post-thanatiques

- 100 La fidélité à une eschatologie, déposée dans les Ecritures fondatrices du christianisme, semble aujourd'hui comme hier devoir psychologiquement se frayer un passage entre deux écueils. Flotter au gré des courants d'un imaginaire thanatique et post-thanatique dont l'anthropologie et l'histoire des religions ont de mieux en mieux balisé les dérives culturelles : ce serait errer, tourner sans ancrage les voiles du désir à tout vent de paroles religieuses bonnes à réduire voire à gommer l'inéluctable de la mort, marque de la finitude humaine. L'autre écueil revient à solidifier des discours, bientôt imposés à l'identité chrétienne. L'inspiration spirituelle devrait rester flexible, susceptible de renouvellements et d'enrichissements, attentive à respecter l'ouverture aux mystères

(Trinité, Incarnation, Pentecôte) que ces discours trop formalisés encombrant de surcharges rationnelles.

101 Permettez-moi donc, en guise d'épilogue, de vous proposer deux récits à coup sûr imaginés et auxquels personne n'est tenu de croire !

102 1) La première histoire post-thanatique, je la tiens d'un rabbin qui m'affirma qu'elle était bien connue des juifs américains.

Parvenu à un âge très avancé, Rabbi Jakob vit un jour quelques disciples et amis venir vers lui et demander : « Dis-nous, Rabbi Jakob, quelles paroles entendras-tu d'Adonaï quand tu te présenteras à lui ? » « C'est une question grave et importante » dit-il aussitôt. « Laissez-moi donc y réfléchir quelques moments ». Un silence se fit. Rabbi Jakob semblait absorbé. Puis, passant la main dans sa barbe qu'il avait assez longue et touffue pour dissimuler un sourire, il releva la tête. « Il me semble qu'Adonaï pourra me dire : Ta vie a été bien remplie, Rabbi Jakob, et ceci et cela. Pourtant, je te pose la question : pourquoi as-tu si souvent désiré et fait effort pour devenir un peu comme Moïse, ou comme Jakob, ou comme Samuel et même David ? Alors que c'était encore le temps de devenir de plus en plus Rabbi Jakob... »

103 2) La seconde histoire, je vous l'ai inventée pour revoir autrement quelques suggestions de cet exposé. Comme psychologue, ayant lu Bergson et les surprenantes réviviscences du passé obtenues en état d'hypnose, j'accepte facilement qu'au moment de l'agonie une sorte de mémoire vive me fasse revoir en un clin d'œil une récapitulation saisissante et compacte des événements significatifs jalonnant ma durée d'existence. Ce serait ainsi que s'effectuerait l'achèvement ou le versant humain du passage. Mais ici tout se bloque et un rêve commence.

Tous ceux-là, celles-là, hommes, femmes, enfants, gens et bêtes, objets et voyages, livres, tableaux et ballets, fautes pardonnées (ou non), décisions et choix conformes (ou non) à la suite du Christ, tout cela (le scénario de la mémoire vive) pâlit, s'éteint ou recule comme balayé par un souffle énorme. Rien ne disparaît mais tout cède au profit d'un intervalle de silence, d'une sorte de creux comme des bras ouverts, d'une vibration chaude qui, plutôt que mes oreilles, traversa mon corps, mon champ de perception d'une affection reconnaissante, d'un intense MERCI.

Mais moi, désireux de rétablir la communication dialogale, désireux d'en savoir davantage et devinant que mon compte était bon, je demandai : « De quoi donc, ou avec qui, me remercies-tu ? » Une vibration de sourire passa : « Ne te souviens-tu donc pas ? » — « Non, Seigneur, sinon un de ces petits, malades ou humiliés, ou ceci et cela, que le grand souffle a fait pâlir et reculer comme s'ils ne pouvaient tout de même plus plaider ma cause ». Nouvelle vibration d'un sourire insistant : « Souviens-toi : l'océan ». Moi : « C'est vrai que j'ai aimé la mer et plus encore ces océans qui ne m'ont soulevé de leur houle que rarement, faute d'argent ». Le sourire encore : « Océan mais aussi prison : tu ne te souviens pas ? » Je souris cette fois, en pensant à la méthode Jungienne des associations non libres, et me risquai à dire : « La Grèce alors et cette île des prisonniers. Argostoli ou peut-être Skiros... Mais mon trop beau bateau n'y a pas fait escale ». « Pas en Grèce », fit la vibration, « ailleurs : un océan et une prison. Tu ne te souviens donc pas ? ». Signe que non. Et lui alors souriant davantage : « C'est bien de *cela* que nous te remercions. Cela avait compté si peu pour toi que tu l'avais fait sans le remarquer... ». Aussitôt le souvenir m'en revint.

104 Ce souvenir, vous voudriez naturellement le connaître. Mais là, en plus des quelques déceptions que cet exposé a pu vous causer, il me faut vous décevoir tout à fait. Pour deux raisons majeures : d'abord, je ne suis pas encore mort, et puis, en vieillissant, je perds de plus en plus la mémoire... Grâce à Dieu, comme on dit.

NOTES

1. Une bonne exploration du terrain est à trouver chez M. FROMAGET, « Hypothèses sur le moi et l'imaginaire de la mort », *Bulletin de la Société de Thanalogie*, 45, 1980, 43-57 et « L'imaginaire thanatique : sa structure et ses rapports avec quelques traits fondamentaux de personnalité », *Bulletin de psychologie*, 34, 1981, 621-642. Autres contributions sur les rites funéraires occidentaux, les jouets génétiques et thanatiques en occident, à trouver dans le *Bulletin de la Société de Thanalogie* ou les *Recherches de Sciences religieuses* entre 1981 et 1987.
2. En Belgique, le versant post-thanatique a été abordé par l'imagerie de dévotion dans une œuvre dont l'ampleur et la rigueur méthodologique sont d'une qualité exceptionnelle : J. PIROTTE, *Images des vivants et des morts dans le Namurois (1840-1965)*, Louvain-la-Neuve et Bruxelles, Nauwelaerts, 1987.
3. R.J. KASTENBAUM, *Death, Society and Human Experience*, Saint-Louis, Mosby, 1977. Pour les femmes en Belgique, la longévité moyenne se situe à 77 ans et 13 ans plus tard pour celles qui, à cet âge, n'ont pas de maladie inguérissable (réponse de l'Institut National des Statistiques, Ministère des Affaires Economiques).
4. On pourra se reporter à M. HANUS, *La pathologie du deuil*, Paris, Masson, 1976.
5. J. FLORENCE, *L'identification dans la théorie freudienne*, Bruxelles, Publications des Facultés universitaires Saint-Louis, 1978, 288-289.
6. A propos de ces difficultés et de la manière de les accueillir, on lira la troisième partie du livre de M. de M'UZAN, *De l'art à la mort* (« Le travail du trépas »), Paris, Gallimard, 1977. Et pour entendre des enfants malades parler de la mort celui du Dr G. RAIMBAULT, *L'enfant et la mort*, Paris, Privat, 1975.
7. R.J. KASTENBAUM, *o.c.* (note 3), souligne l'impossibilité d'en faire une profession à plein temps. Toute personne ainsi exposée doit, à certaines heures, travailler dans un autre service de l'hôpital, notamment à la maternité.
8. Sous le titre *La mort dans la vie de Freud*, Max SCHUR (son ami et médecin) a publié une biographie admirablement documentée. Nos citations pour le deuil à la mort de Sophie sont prises aux pages 394-397. Sur la réaction de Freud à la mort de son père, dévoilée indirectement dans son *Interprétation des rêves* (1900), on lira une étude très fine de Conrad STEIN, « Le père mortel et le père immortel » dans *L'inconscient*, 5, janvier-mars 1968, p. 59-100.
9. Les extraits des lettres de Freud sont cités à partir de M. Schur, *o.c.*
10. Freud mourut à 83 ans en 1939. Dès 1883, il avait écrit à sa fiancée Martha : « Ce qu'il y a de pire, c'est d'être abandonné. » Evitant « le pire » en survivant à sa mère, Freud a donc subi « le pire » à la mort de sa fille. Mais il ne semble pas s'être posé la question à propos de Martha qui mourut bien après lui, en conformité avec les probabilités de la longévité.
11. E. MINKOWSKI, *Le temps vécu*, Paris, L'évolution psychiatrique, 1933, p. 122-128.
12. Th. MAERTENS, *Le jeu du mort*, Paris, Aubier, 1979, p. 224-225.
13. Ces données statistiques sont des informations constamment mises à jour par Pierre DELOOZ. Avant 1968, « Qui croit à l'au-delà ? » dans *Mort et Présence*, Bruxelles, éd. de Lumen Vitae, 1971, p. 17-38. Ensuite, « Qui croit en quoi ? » dans la revue *Lumen Vitae*, 1983 (2), p. 127-140, et « La mort et l'au-delà », Dossier de *Pro Mundi Vita*, 1985 (4). Pour l'enquête européenne, conduite à l'initiative de Jan KERKHOF, les observations recueillies en Belgique sont à trouver dans *L'univers des Belges : valeurs anciennes et valeurs nouvelles dans les années 80*, publié par R. REZSOHAZY et J. KERKHOF avec un chapitre de K. DOBBELAERE « La religion en Belgique » (p. 69-116), Louvain-la-Neuve, éd. C.I.A.C.O., 1984. L'enquête sur les valeurs européennes va être reprise sur les mêmes bases à dix ans de distance.

14. La grande enquête, quantitative et qualitative, menée à l'initiative du journal *Le Soir* avec le concours de l'I.N.U.S.O.P. a été publiée : *Les Catholiques*, Bruxelles, éd. Rossel, 1984.
15. H. CARRIER (1964), cité dans *Mort et Présence*, o.c. (note 13), nouvelle édition mise à jour : *Psico-sociologia dell'appartenenza religiosa*, Leuman-Torino, Elle Di Ci, 1988.
16. A. VERGOTE, « La mort : phénomène naturel, adversité impensable et nouvelle naissance », *Archivio di Filosofia*, 1981 : *Filosofia e religione di fronte alla morte*, p. 49-61.
17. P. DELOOZ, dans *Mort et Présence*, o.c. (note 13), p. 30-31 et 35-36.
18. L'entretien intégral avec les commentaires d'un théologien (Paul Tihon) est reproduit dans *Mort et Présence*, o.c., p. 71-73.
19. J. MAÎTRE et A. MARTINS, « Statistiques sociologiques et entretiens qualitatifs » (une analyse présentée par A. Godin), dans *Mort et Présence*, o.c., p. 63-68.
20. Sur l'objection apparente des apparitions, temporaires, du Seigneur ressuscité, on reviendra plus loin.
21. *Dictionnaire encyclopédique de la Bible*, « Résurrection » et « Résurrection de Jésus », par Camille FOCANT et Jean RADERMAKERS, col. 11081113. Turnhout, Brepols, 1987.
22. Alain MACHADOUR traite à fond cette question dans *Lazare : Histoire d'un récit, Récits d'une histoire*. Paris, Cerf, 1988.
23. *Ce que je crois*, 80-82. Paris Grasset, 1985. Jean DELUMEAU signale qu'il suit la pensée d'Henri LASSIAT, *Promotion de l'homme en Jésus-Christ d'après Irénée de Lyon*. Tours, Marne, 1974. « Avec imprimatur » précise-t-il.
24. Jean PIROTTE, o.c. (note 2), reproduit un de ces souvenirs mortuaires où l'on voit des flammes (Planche XXIII) et le commente (p. 251). A remarquer que ce feu temporaire est absent du *Purgatoire* de Dante, mais que la langue allemande ne dispose pas d'autre mot pour le désigner (*Fegfeuer*).
25. *Livre de la foi* (Evêques de Belgique), Tournai, Desclée, 1987, p. 78. Quelques mots ont été soulignés, ici, pour indiquer la nouvelle tendance d'un discours déjà assez répandu en catéchèse. On le retrouve depuis le *Petit dictionnaire de théologie catholique* par Karl RAHNER et Herbert VORGRIMLER (trad. française, Paris, Seuil, 1970) jusqu'au tout récent *Dictionnaire encyclopédique de la Bible*, o.c. (note 21).
26. *La naissance du purgatoire*. Paris, Gallimard, 1981. Même si quelques historiens en ont critiqué certains détails, le magistral panorama historique présenté par Jacques LE GOFF demeure intact dans son ensemble.
27. Texte cité par J. LE GOFF, o.c., p. 485.
28. Assez curieusement, au déclin de ces manifestations, se produit un relai par le développement d'abord lent puis rapide des apparitions mariales. La date-pivot, 1846, est indiquée par Jacqueline Martin-Bagnaudez dans son dossier « Marie était si belle » publié dans *Notre Histoire*, n° 43, mars 1988, 24-35. L'apparition de La Salette n'est pas totalement sans précédent, mais elle marque le point de départ d'une multiplication d'apparitions mariales dont l'accélération continue jusqu'aujourd'hui. Pour un commentaire sur cette nouvelle situation, voir le volume *Traces* (Annuel des religions) « Du bon usage des apparitions » par A. GODIN, Turnhout, Brepols, 1987.
29. Sur l'importance de laisser ainsi « du jeu » à l'imaginaire religieux, on lira M. HULIN, *La face cachée du temps*, Paris, Fayard, 1985. Présentation dans ce volume par L. V. Thomas.
30. M.J. LERNER, *The Belief in a just world. A Fundamental Delusion*, New York, Plenum Press, 1980. Livre de synthèse présentant les résultats de recherches poursuivies actuellement en variant sans cesse les situations empiriques. Une analyse détaillée des recherches a été faite par J.-P. DECONCHY, dans *Archives de Sciences Sociales des Religions*, 53, p. 145-163, et une discussion critique (cinq contributions) a été présentée dans la même revue, 63 (2), avril-juin 1987, p. 167-176.
31. *Images des vivants et des morts*, o.c. (note 2).

32. Document n° 1, présenté avec commentaire d'un théologien liturgiste dans *Mort et Présence*, o.c. (note 13).
33. Pour plus de précisions, se reporter à l'« Histoire d'un deuil et d'un souffle nouveau » par A. GODIN dans *Lumière et Vie*, n° 153-154, juillet 1981, p. 123-139.
34. Loisy avait très bien vu l'importance du deuil des Apôtres puisqu'il en avait fait naître l'Eglise. Paraphrasant Loisy, la relecture invite à écrire : ils avaient cru au Messie et c'est l'Esprit (second Souffle) qui est venu. Car il ne faut pas confondre la voile et la barque (de Pierre) avec le vent qui gonfle l'une et propulse l'autre.
35. Marguerite DACHE (o.p.) a présenté quelques résultats de l'enquête réalisée pour la Licence en Sciences de l'Education (Louvain, 1969, trois fascicules) dans « Apparitions du Seigneur et résurrection » dans *Mort et Présence*, o.c. (note 13), 191-198.
36. B. RIGAUX, *Dieu l'a ressuscité*, Gembloux, Duculot, 1973, 254-258.
37. *Dictionnaire encyclopédique de la Bible*, colonne 1112 (o.c. note 21).
38. Comme le développe le *Manuel de Catéchèse* (14 à 16 ans) publié sous la direction d'André Fossion, notamment aux pages 130 à 133, Bruxelles, De Boeck, 1985 et Paris, Desclée, 1986.
39. Cité par Adolphe GESCHÉ dans *La foi et le Temps*, septembre 1987, p. 398.
40. J. POHIER, *Dieu : fractures*, Paris, Seuil, 1985, p. 139.
41. Parmi les théologiens ayant des réflexions sur le thème de la mémoire de Dieu, on peut citer J.P. JOSSUA, *La beauté et la bonté*, Paris, Cerf, 1987, 132-133, J. POHIER (déjà cité, note 40) « Un cas de foi post-freudienne en la résurrection » dans *Concilium*, 105, 1975, 127-128, B. SESBOÛÉ, « Le retour du Christ dans l'économie de la foi chrétienne » dans *Le retour du Christ*, Bruxelles, Facultés Saint-Louis, 1983, 121-165, et H. ZAHRT, *Dieu ne peut pas mourir*, Paris, Cerf, 1971.
42. Qu'est-ce qu'un vêtement sinon un voile, culturellement préparé pour que des corps se rencontrent à une distance stimulante pour des échanges parlés.
43. J. RATZINGER, citation de *La Mort et l'au-delà*, Paris, Fayard, 1984, reprise plus longuement par L.V. THOMAS « La mort chrétienne révolution des pratiques et des discours » dans *Bulletin de la Société de Thanatologie*, 66-67, 1986, p. 43.
44. D. SÖLLE, « Christianisme et post-marxisme », revue *Coeli*, 52, sept. 1987, p. 15.

AUTEUR

ANDRÉ GODIN

Psychanalyste, secrétaire de la Commission internationale de psychologie religieuse scientifique, Bruxelles.