



HAL
open science

Les obsèques islamo-chrétiennes. Une opportunité pour la fabrication de rites interreligieux ?

Christophe Monnot, Vincent Goulet

► **To cite this version:**

Christophe Monnot, Vincent Goulet. Les obsèques islamo-chrétiennes. Une opportunité pour la fabrication de rites interreligieux?. *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, 2023, 103 (1), pp.71-106. <10.48611/isbn978-2-406-14857-9.p.0071>. <hal-04649010>

HAL Id: hal-04649010

<https://hal.science/hal-04649010v1>

Submitted on 15 Jul 2024

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.



HAL Authorization

« Les obsèques islamo-chrétiennes.
Une opportunité pour la fabrication de rites interreligieux ? »,
Revue d'Histoire et de Philosophie religieuses,
103e année, n° 1, 2023 – 1, p. 71-106
DOI : 10.48611/isbn.978-2-406-14857-9.p.0071

Vincent GOULET
Université de Strasbourg
SAGE (UMR 7363)

Christophe MONNOT
Université de Strasbourg
Faculté de Théologie protestante
(UR 4378)

INTRODUCTION

<71> Pour beaucoup d'anthropologues, la mort est à l'origine du social, la conscience de la mort provoquant l'accès au langage et à la culture¹. Parce que nous sommes toutes et tous des morts en puissance, la mort est à la fois une expérience individuelle (vécue aussi comme anticipation) et une expérience collective. Les rites funéraires qui ont accompagné l'émergence de l'humanité restent aujourd'hui un lieu privilégié pour entrer en relation avec le sacré, entendu comme réalité non matérielle, transcendante, « force spéciale » (Mauss), « surnaturelle² » ou <72> simplement métaphysique. La gestion collective (ou communautaire) du corps du défunt est le moment où chacun s'interroge sur les fins ultimes de l'existence, ce qui en fait un point d'articulation majeur entre le social et le transcendant. Pour les croyants des religions dites abrahamiques, c'est-à-dire le judaïsme, le christianisme et l'islam, la cérémonie funéraire est le lieu d'un double passage, celui du mort vers son Créateur, celui du groupe des survivants vers une nouvelle configuration sociale générée par la disparition du défunt.

Dans la société française contemporaine, marquée à la fois par une forte sécularisation et une grande pluralité religieuse, que se passe-t-il quand une famille dont tous les membres ne partagent pas les mêmes croyances religieuses doit prendre en charge les obsèques d'un proche ? Comment la cérémonie peut-elle être organisée et les rites funéraires accomplis alors qu'ils relèvent de logiques différentes ? Quelles négociations et quels compromis se nouent-ils autour du défunt ? Une cérémonie interreligieuse pour les obsèques peut-elle, le cas échéant, réconcilier les différentes traditions et familles ? Quelles que soient les réponses à ces questions, ces pratiques funéraires en contexte interreligieux nous renseignent déjà sur le plan anthropologique sur les modes de constitution d'un rite. Elles éclairent les conditions d'efficacité du rite, c'est-à-dire les redistributions sociales et symboliques qu'il permet au sein

¹ Patrick Baudry avance que « la mort, c'est la limite. Ce n'est pas seulement une limitation, c'est plus profondément ce qui détermine le rapport au monde lui-même. Elle provoque l'expérience collective, la culture » (Baudry, 1995, p. 64). Il rappelle que pour Marcel Mauss, « c'est la mort qui a appris aux hommes à parler » (*ibid.*, p. 64) et que « Georges Simmel disait que la mort n'est pas seulement fin de vie, mais qu'elle est créatrice de forme » (*ibid.* p. 66). Marie-Jo Thiel rappelle que « l'humanité s'est éveillée à elle-même par le culte rendu à ses morts » (2008, p. 6). Pour un panorama plus large, voir Bussièrès, 2007.

² Les guillemets s'imposent, car, pour beaucoup de religions immanentistes, le sacré fait partie de la nature. On pourrait aussi dire « surnaturel », à la façon des surréalistes.

du groupe des vivants autour du défunt. Plus particulièrement, dans le contexte chrétien-musulman qui, pour les cérémonies interreligieuses, est le plus fréquent en France actuellement, les funérailles sont-elles une bonne entrée en matière pour développer une forme pratique de « dialogue interreligieux » ?

Pour tenter de répondre à ces questions, une enquête qualitative par entretiens semi-directifs a été menée en 2020 en Alsace auprès de douze ministres du culte et de responsables des différentes Églises et communautés religieuses : cinq ministres musulmans, cinq pasteurs réformés, deux prêtres catholiques avec une responsabilité dans le dialogue chrétiens-musulmans. Ces entretiens ont fait l'objet d'une analyse de discours de façon à dégager les enjeux socioculturels, mais aussi spirituels, de ces funérailles devant s'organiser en tenant compte des demandes différenciées des familles du défunt. Le propos de cette enquête cherchait à présenter une première exploration et analyse de ces accommodements rituels.

Comme tous les rites, les pratiques funéraires sont des cérémoniaux fortement structurés, en permanente transformation, <73> partiellement réinventés par celles et ceux qui les accomplissent. Pour faire sens, le rite doit s'intégrer dans une vision du monde, s'articuler avec un mythe, comme l'a très bien montré Marcel Mauss³, et donc, en contexte funéraire, nécessairement à une eschatologie, une représentation partagée des fins dernières. La configuration interreligieuse chrétienne-musulmane peut nous permettre de mieux saisir l'articulation des niveaux discursifs avec les pratiques symboliques, la relation entre mythe et rite dans les cérémonies funéraires contemporaines.

Une première partie permettra de rappeler ce qu'est, d'un point de vue anthropologique, un rite funéraire, de donner quelques éléments de contexte sur les obsèques chrétiennes-musulmanes et de présenter les aspects méthodologiques de l'enquête. Nous détaillerons ensuite quatre types de cérémonies funéraires interreligieuses, chacune représentant une des tendances actuelles du rapport au sacré à l'occasion de la mort d'un proche. Dans chacune de ces configurations, le rite est utilisé parfois de manière rigide et discriminante, parfois de manière souple, de façon à créer de nouvelles formes communautaires autour du défunt. Alors que la proportion de cérémonies civiles progresse, à l'occasion desquelles les entreprises de pompes funèbres organisent directement avec les familles le dernier hommage rendu au défunt⁴, nous verrons que le référentiel mythique (en l'espèce, les aspects eschatologiques propres aux religions dites abrahamiques) est peu mis en avant par les ministres du culte confrontés à des obsèques interreligieuses.

QUELQUES DONNÉES DE CADRAGE SUR LES OBSÈQUES CHRÉTIENNES-MUSULMANES

<74> PLACE ET IMPORTANCE DU RITE

Autour du corps de la personne défunte, le cercle des proches, en général la famille, se doit d'organiser rapidement les obsèques, afin de prendre congé du mort et d'initier le travail de deuil, c'est-à-dire la recomposition du groupe après la disparition d'un de ses membres. Les enjeux symboliques et psychologiques sont multiples si bien que ce passage, pour le défunt comme pour le groupe des survivants, est généralement encadré par un rite funéraire, la fonction

³ « On sait combien il est difficile d'expliquer un rite qui n'est qu'un rite, ou un mythe à peu près pur. Un rite ne trouve sa raison d'être que lorsqu'on a découvert son sens, c'est-à-dire les notions qui sont ou ont été à sa base, les croyances auxquels il correspond. Un mythe n'est vraiment expliqué que quand on dit de quels mouvements, de quels rites il est solidaire, quelles sont les pratiques qu'ils commandent. D'une part, le mythe n'a guère de réalité s'il ne se rattache à un usage déterminé du culte ; et d'autre part, un rite n'a guère de valeur s'il n'est pas la mise en jeu de certaines croyances. » (Mauss, 2019, p. 55.)

⁴ Pour une claire distinction entre rite et cérémonie voir Mauss, 2019, p. 107-108.

du rite étant précisément d'attribuer à celles et ceux qui y prennent part un statut nouveau ou une nouvelle place dans une situation sociale reconfigurée⁵. Articulant « la parole et le corps, le passé et le présent, le corps et le cosmos, l'individu et la communauté, le visible et l'invisible », le rite « prête un langage à ce qui n'a pas de langage pour se dire⁶ ». Il a un caractère performatif⁷. Il se déroule comme une performance lors d'une cérémonie qui est à <75> comprendre du point de vue sociologique comme une « mise en scène⁸ ». L'unité de temps, de lieu et d'action est ici contrainte par la matérialité d'un corps défunt et le délai laissé par son processus de décomposition. Un rite fonctionne à l'intérieur d'un système rituel général, plus ou moins stabilisé, étayé par une croyance religieuse, celle-ci se définissant non seulement comme un système de représentation du monde et de la place de l'humain dans l'univers, mais également comme l'expression d'un rapport personnel à une réalité transcendante.

Lors des obsèques, le groupe effectue un rite de passage, qui comporte, comme l'a identifié Arnold van Gennep⁹, trois étapes, celle de la séparation, celle de la mise en marge et celle de l'agrégation. Ces trois étapes concernent autant le défunt lui-même, qui quitte le monde des vivants pour rejoindre celui des morts, que le groupe des survivants qui, le temps de la cérémonie funéraire et du deuil, se met à l'écart pour se recomposer¹⁰. Du point de vue sociologique, le rite funéraire a ainsi pour principale fonction de mettre le mort à sa place, sans que personne ne sache d'ailleurs véritablement où, et, ce faisant, il reconfigure objectivement le groupe sans que cela soit explicitement dit. En ce sens, le rite funéraire est beaucoup plus fragile ou ambigu que d'autres rites, comme, par exemple, un rite d'institution comme l'ordination d'un prêtre, dans la mesure où le principal concerné, le défunt, disparaît, laissant les survivants gérer l'absence. Ce cas de figure particulier rappelle que, parce qu'ils concernent le transcendant, le surnaturel, les rites se laissent difficilement expliciter totalement : le baptême ou l'eucharistie mobilisent également un système symbolique et mythique dont la verbalisation ne suffit pas à rendre compte¹¹.

Comment ce rite de passage peut-il fonctionner quand ceux qui y participent ont des arrière-plans culturels et des références religieuses distincts ? Que produit la dissonance rituelle dans le cas d'obsèques interreligieuses ? Avant de présenter les résultats de cette enquête, commençons par donner quelques éléments de contexte et de méthode.

⁵ « Créations culturelles particulièrement élaborées exigeant l'articulation d'actes, de paroles et de représentations de très nombreuses personnes au long des générations [...], [les rites] se distinguent des nombreux gestes symboliques qui les encadrent par le fait que, du point de vue des participants ou croyants, il se passe réellement quelque chose à ce moment, une opération mystérieuse ou mystique, qui ne se laisse pas réduire au symbolisme du geste. » (Smith, 1979, p. 139-140). D'après Émile Benveniste, la racine indo-européenne du mot « rite » évoque l'ordre, la mise en ordre : « *Ritus*, ce qui ordonné, ce qu'il faut faire pour préserver l'ordre » (Benveniste, 1969, p. 42).

⁶ Delteil, 1995, p. 239.

⁷ Dans son bel article de synthèse sur les rites funéraires, Jean-Pierre Albert rappelle : « On voit donc qu'un rite se distingue des actes ordinaires par ses motivations et suggère des significations sans les expliciter. Dans des contextes religieux, ces écarts correspondent au statut des réalités invisibles associées à l'exécution des rituels : on choisit librement des programmes d'actions efficaces pour intervenir de façon causale sur la réalité sensible, on s'en remet à des programmes rituels pour agir sur des réalités qui débordent le cadre de notre expérience - divinités, âmes des morts ou puissances magiques. Lorsqu'un rituel (par exemple une séquence conventionnelle de gestes ou de paroles de politesse) ne met en jeu aucune représentation d'entités surnaturelles, il reste encore chez les acteurs, dans la majorité des cas, le sentiment de se plier à une règle dont ils ignorent l'exacte motivation, et cela suffit à décaler les actes accomplis vers le sacré. Est vécu comme sacré, en effet, tout ce qui s'impose comme une obligation à la fois inconditionnelle et immotivée. » (Albert, 1999, p.141-152, p. 4 du document généré par la page web halshs-00371703.)

⁸ Goffman, 1973.

⁹ Voir son ouvrage, devenu un classique, *Les rites de passage*, 1981 [1909].

¹⁰ Pour le détail de ce double passage selon la perspective de Van Gennep, voir Kaempf, 2008, p. 33 et 34.

¹¹ Un indice que le rite déborde la pensée est bien les controverses théologiques et dogmatiques qu'il peut susciter, comme le montrent les deux exemples précédents.

<76> DONNÉES STATISTIQUES

Malgré la forte sécularisation de la société française, 70 % des obsèques revêtaient un caractère religieux en 2013. Les autres 30 % étaient des obsèques civiles¹², qui ont elles-mêmes des degrés de ritualisation divers. La demande de sacré institutionnalisé reste donc forte, bien que la composition des assistances aux cérémonies funéraires soit de plus en plus hétérogène, du fait de la pluralité convictionnelle croissante en France¹³. Les membres de la famille du défunt, appelés à organiser les obsèques, peuvent ainsi avoir des convictions ou des cultures religieuses bien distinctes, parce que le mort a vécu avec un conjoint de religion différente ou parce que son itinéraire spirituel personnel l'a amené à se reconnaître dans une autre religion que celle qui lui a été transmise par sa famille ou encore à rejeter celle-ci pour se tourner vers l'agnosticisme ou l'athéisme.

Nous parlerons d'obsèques islamo-chrétiennes quand la famille du défunt est nettement partagée entre deux confessions et que la question se pose, durant le rite funéraire, de donner une place aux membres de « l'autre religion », ou encore quand une partie de la famille doit enterrer le mort ou la morte selon un rite qui n'est pas le sien. Malgré l'actuelle diversité des convictions religieuses en France, les obsèques à caractère interreligieux ne semblent pas être très fréquentes, le nombre de couples chrétiens-musulmans étant encore limité – au moins pour ceux qui se reconnaissent explicitement dans l'une ou l'autre de ces appartenances¹⁴. Lorsque nous avons approché des prêtres ou des pasteurs alsaciens sur cette <77> question, très peu étaient en mesure d'évoquer ce genre d'expérience, y compris celles et ceux qui avaient, de par leurs fonctions pastorales, des contacts réguliers avec les communautés musulmanes.

Encore marginal aujourd'hui, le phénomène des obsèques chrétiennes-musulmanes est sans doute appelé à devenir plus fréquent à l'avenir. Les transformations sociales structurelles sont bien souvent le moteur des reformulations des croyances et des représentations du monde. C'est pourquoi il nous a semblé nécessaire de mener une enquête, même restreinte, sur cette question. De plus, comme on va le constater, les funérailles n'échappent pas à la règle de l'adaptation permanente des pratiques culturelles.

L'ENQUÊTE

L'enquête de terrain a eu lieu en pleine crise sanitaire de la Covid-19 durant l'année 2020-2021 en Alsace. Les douze ministres du culte ou responsables religieux rencontrés étaient tous ouverts au dialogue interreligieux, tout en y étant plus ou moins impliqués. Parmi les cinq ministres musulmans, deux avaient des origines marocaines, les trois autres des origines respectivement algériennes, sénégalaises et turques ; les cinq ministres protestants étaient des

¹² Selon un sondage des Pompes funèbres générales (PFG) cité par Portier – Willaime, 2021, p. 57. Vingt ans plus tôt, toujours selon une estimation des PFG, la proportion d'obsèques religieuses était de 80 % (Caqueray, 1997, p. 39).

¹³ Selon l'enquête 2018 de l'International Social Survey Programme réalisée auprès de 953 personnes, 54 % des Français déclarent être sans religion, 38,6 % catholiques, 4,1 % musulmans, 2,5 % protestants, 0,5 % d'une autre confession chrétienne, 0,2 % juifs, 0,5 % d'une autre religion.

¹⁴ Les pouvoirs publics français, au nom de l'article premier de la Constitution du 4 octobre 1958, sont extrêmement réticents à produire des statistiques concernant les croyances religieuses. En s'appuyant sur les données disponibles en Allemagne et en Suisse, pays qui enregistrent la confession des personnes se mariant et qui connaissent des phénomènes migratoires proches de ceux de la France, on peut évaluer le nombre de mariages chrétiens-musulmans à environ 1 % du nombre de mariages annuels. Voir *Statistisches Bundesamt, Abb. 4.11 Eheschließende 2012 nach der Religionszugehörigkeit der Ehepartner*. dans *Fachserie 1, Reihe 1.1, Bevölkerung und Erwerbstätigkeit. Natürliche Bevölkerungsbewegung* www.destatis.de ainsi que <https://www.bfs.admin.ch/bfs/fr/home/statistiques/population/mariages-partenaires-divorces/nuptialite.assetdetail.4042379.html> [sites consultés le 15/12/2022].

pasteurs réformés¹⁵ ; les deux ministres catholiques étaient des prêtres avec une responsabilité ecclésiastique dans le dialogue chrétiens-musulmans. Quelques récits d'obsèques ont été également recueillis auprès d'informateurs chrétiens laïcs et musulmans impliqués dans le dialogue interreligieux et évoluant dans le cercle de la Commission protestante du dialogue avec les musulmans de l'Union des Églises Protestantes d'Alsace et de Lorraine (UEPAL). Cette série d'entretiens semi-directifs a permis de récolter les comptes rendus de 17 obsèques chrétiennes-musulmanes. Le guide d'entretien utilisé avait pour principal objectif de comprendre le parcours rituel *post-mortem* du défunt dans un contexte chrétien-musulman où les différentes parties de la famille pouvaient s'opposer. Il s'agissait également de saisir dans quelle mesure cette configuration interreligieuse pouvait produire des rites funéraires originaux ou du moins exprimer sous des <78> formes renouvelées le rapport à l'au-delà et à la transcendance : aménagement dans le processus funéraire, recours à des prières particulières, prises en compte dans les discours funéraires de l'autre religion, etc. L'hypothèse de départ, inscrite dans une observation de « l'activité religieuse en train de se faire¹⁶ », était que la configuration sociale spécifique de l'enterrement interreligieux pouvait avoir des effets sur la réalisation des rites et l'expression des croyances.

À cause des restrictions dues aux conditions sanitaires, nous avons analysé des récits de pratiques rituelles et non des observations directes. L'opération de codage des discours a bien évidemment tenu compte de la position de chaque informateur dans le champ religieux local. Nous nous sommes attachés à garder une approche neutre, dans laquelle chaque récit de ministre était traité de manière égalitaire. Nous avons également porté une attention particulière au fait que l'islam est une religion minoritaire en Alsace, dont la position symbolique des représentants est moins assurée que celle des catholiques et des protestants qui bénéficient des prérogatives du droit local d'Alsace-Moselle¹⁷.

Dans pratiquement tous les cas évoqués, la personne décédée était de confession musulmane, « née musulmane » pratiquante ou non, ou encore devenue musulmane. Les défunts enterrés en contexte chrétien-musulman faisaient donc partie d'un groupe sociologiquement minoritaire. Les survivants (conjoint, famille et/ou belle-famille) faisaient plutôt partie du groupe majoritaire, au sens qu'il s'agissait de personnes de culture chrétienne, plus ou moins pratiquantes. 14 récits sur 17 ont été recueillis auprès d'informateurs de confession musulmane (principalement deux imams et un aumônier d'hôpital), les trois autres récits auprès de deux pasteurs réformés. Ainsi, du côté luthéro-réformé, certains ministres du culte rencontrés n'ont pas été en mesure de livrer de récits d'expériences vécues. Il en a été de même pour les deux prêtres catholiques sollicités. Pourtant très engagés dans le dialogue islamo-chrétien à la demande de leur évêque, ils n'avaient jamais célébré ni entendu parler par des collègues, de tels types d'obsèques. Des investigations plus approfondies pourront montrer si ce genre de demande est objectivement rare <79> ou si, potentiellement plus nombreuses, elles ne parviennent pas à aboutir par manque d'accès aux responsables religieux ouverts aux cérémonies interreligieuses.

Les communautés musulmanes en Alsace sont, comme dans le reste de la France et en Europe, très variées. Le cadre de notre enquête a fait que nous avons rencontré des imams ou responsables de mosquées ouverts au dialogue interreligieux. Ce positionnement était souvent pour eux un levier de légitimation et de reconnaissance auprès des pouvoirs publics, et parfois même un moyen de trouver des financements. Ainsi, nos principaux informateurs ont été un aumônier titulaire de l'hôpital public de Colmar, un aumônier réserviste des armées (également

¹⁵ Une grande partie de l'enquête a été conduite à Mulhouse, ville réformée. Cependant, selon les pasteurs rencontrés, tous membres de l'Union des Églises Protestantes d'Alsace-Lorraine (UEPAL), on observe une convergence des pratiques liturgiques.

¹⁶ Piette, 1999.

¹⁷ Ainsi les ministres des quatre cultes reconnus (catholique, luthérien, réformé, israélite) sont salariés par le ministère de l'Intérieur, ce qui n'est pas le cas des imams.

imam occasionnel dans une importante mosquée strasbourgeoise et engagé dans une association d'aide à la parentalité) et un imam d'une mosquée d'un quartier populaire strasbourgeois, très investi dans le travail éducatif et social de proximité. Ces trois responsables religieux sont à l'intersection de plusieurs espaces sociaux et confessionnels et cherchent à adapter le « système référentiel islamique » (dogme, rites, loi) au contexte français. Comme les imams qui ont fait l'objet d'une enquête de la part de Romain Sèze, ils « exercent leur inventivité [et] contribuent à la réinvention du magistère islamique et bien plus largement à un islam de France “en train de se faire”¹⁸ ».

Pour ce qui est des deux pasteurs réformés ayant célébré des obsèques à caractère interreligieux, l'un est très impliqué dans le dialogue islamo-chrétien dans la région de Strasbourg, l'autre, résidant à Mulhouse, a peu de contact avec les communautés musulmanes locales.

L'identité et l'intensité de la pratique religieuse des différents proches du défunt se sont avérées déterminantes dans les interactions et négociations qui ont eu lieu, dans chaque cas, autour de la cérémonie funéraire. De même, la pratique spirituelle du défunt joue également un rôle essentiel dans la manière dont sont organisées les obsèques.

Quatre types d'obsèques islamo-chrétiennes se sont dégagées, comme autant de façons de considérer la mort et la transcendance chez nos contemporains : un recours au rite sans véritable compréhension théologique ; l'imposition d'un rite au détriment de l'autre, dans le cadre de conflits familiaux autour de l'identité religieuse du mort ; une recherche de compromis pour garantir la <80> concorde autour du mort ; la cérémonie funéraire utilisée comme scène publique en faveur du dialogue interreligieux.

Pour chacun d'eux, nous allons détailler comment s'est négociée la composition rituelle de la célébration en cherchant à comprendre ce que ces configurations particulières révèlent du sens donné par nos contemporains aux rites funéraires.

RITE SANS VÉRITABLE COMPRÉHENSION THÉOLOGIQUE : UNE PRESTATION DE SERVICE À CARACTÈRE SACRÉ

La première configuration est assez habituelle pour les ministres du culte : une famille pas ou très peu pratiquante, désemparée au moment du décès d'un proche, se tourne vers un « homme de Dieu » pour organiser les obsèques. Ce cas de figure concerne aussi les défunts de culture musulmane (4 cas rapportés parmi les 17 de notre corpus). Si les enquêtes par sondage indiquent que les personnes d'origine étrangère et de culture musulmane restent plus attachées à la pratique religieuse que les personnes de la culture dominante chrétienne¹⁹, il faut reconnaître que le processus de sécularisation touche également ces groupes géoculturels, comme l'a d'ailleurs volontiers avoué l'aumônier musulman de l'hôpital de Colmar : « On a des musulmans qui sont musulmans, mais qui ne sont pas pratiquants. »

Lorsque le défunt musulman s'était marié avec une chrétienne, la famille de celle-ci peut solliciter directement, ou par le biais d'une entreprise de pompes funèbres, un célébrant chrétien pour donner un caractère religieux à la cérémonie. Le prêtre ou le pasteur enterre alors une personne qu'il ne connaît absolument pas et il doit expliquer le sens des rites devant une famille éloignée de toute pratique et même de toute conscience religieuse. Le pasteur réformé en poste à Mulhouse a réalisé par deux fois ce type d'obsèques d'un musulman non pratiquant. Elles ont eu lieu au funérarium, « un lieu encore plus neutre que le temple » :

¹⁸ Sèze, 2013, p. 25-26.

¹⁹ Selon l'enquête TeO 2008, 80 % des musulmans immigrés ou enfants d'immigrés considèrent que la religion occupe « beaucoup » ou « assez » d'importance dans leur vie (Tournier, 2013, p.101).

Le souci de la famille, c'était de dire « bon, bah voilà, nous sommes rattachés à un système de foi, même si on ne pratique pas, il faut qu'il y ait <81> quelque chose qui soit de l'ordre du religieux, il faut qu'il y ait une forme de rite qui l'accompagne ». N'étant pas très calés en la matière, il fallait juste quelque chose qui, pour eux, soit identifiable comme un rite acceptable. [...] Il fallait qu'il y ait un geste, il fallait que Dieu soit quelque part là, d'une manière ou d'une autre, mais ils n'étaient absolument pas regardants sur la façon dont il pourrait bien être là... Ni sur son étiquette... [...] La demande, c'est clairement celle d'une prière ; et c'est pour ça qu'ils ne sont pas forcément hyper attachés à un rite précis, à une famille confessionnelle précise ; l'idée, c'est une forme de spiritualité qui soit perceptible dans ce temps-là, clairement. Dans ce genre de cas, je ne me sens pas obligé de refourguer ma quincaillerie institutionnelle. [...] Prendre le temps de les écouter, prendre le temps de leur dire que, dans ce qu'ils vivent, il y a des gens qui se tiennent à leurs côtés, avec cette dimension d'une forme de solidarité humaine face à la souffrance, face à l'absence, face au manque... Réintroduire l'idée d'une transcendance (même si cette transcendance n'a pas besoin d'être comprise de la même manière par eux et par moi) qui s'impose et qui nous permet de ne pas être piégés par nos limites, par nos défaillances face à cette espèce de trou béant qu'est la mort pour eux, dans un temps comme celui-là. La mort, elle est plus facile pour le croyant que pour ces gens-là. [...] Là, c'est des gens pour qui l'idée de Dieu, quelque part, ne s'impose plus que dans les événements extrêmes de la vie, une espèce de superstition sourde qui resurgit dans des moments où plus rien ne vient apporter une quelconque certitude.

Face à cette demande sociale (et peut-être aussi spirituelle) confuse, pour être efficace, le rite n'a pas besoin d'être intellectualisé, ni même d'être pleinement compris. Il doit être effectué et accepté, car il fonctionne avant tout d'après le *sens pratique*, comme l'a avancé Pierre Bourdieu :

Il faut réintégrer dans la théorie des rituels la théorie de la compréhension pratique de tous les actes et tous les discours rituels auxquels nous nous livrons, et pas seulement à l'église et au cimetière, et dont la particularité réside particulièrement dans le fait que nul ne s'avise de les vivre comme absurdes, arbitraires, ou immotivés [...] Les rites sont des pratiques qui sont à elles-mêmes leur fin, qui trouvent leur accomplissement dans leur accomplissement même ; des actes que l'on fait parce que « ça se fait » ou que « c'est à faire », mais aussi parfois parce qu'on ne peut faire autrement que les faire, sans avoir besoin de savoir pourquoi et pour qui on les fait ni ce qu'ils signifient comme les actes de piété funéraire²⁰.

Dans les deux cas précédemment rapportés, les familles qui n'étaient pas accoutumées aux rites mortuaires musulmans ni en <82> contact direct avec une mosquée se sont tournées vers « l'homme de Dieu » qui leur était le plus familier, en l'occurrence le pasteur. Bien que le défunt soit musulman non pratiquant, elles ont voulu donner une tonalité religieuse aux obsèques, peut-être pour éviter « le vide de l'enterrement civil » évoqué par Jean-Claude Besanceney, théologien catholique et accompagnateur en éthique clinique²¹. Pierre Bourdieu suggère que le rite peut avoir une opérationnalité cachée, non dite, comme si le rite était de la pensée en acte qui ne s'exprime pas de manière explicite : « Les actes de piété funéraire peuvent n'avoir à proprement parler ni sens ni fonction, sinon la fonction qu'implique leur existence même, et le sens objectivement inscrit dans la logique des gestes et des paroles que l'on fait ou dit "pour dire ou faire quelque chose" ("lorsqu'il n'y a rien d'autre à faire")²² ». Ainsi, dans les cas de sécularisation très avancée, ce n'est pas le rite qui doit être fait, mais bien un rite – qu'il soit compréhensible ou non importe finalement peu dans ce contexte de déculturation religieuse, même si le *tremendus* provoqué par la mort ravive la question de la transcendance.

On remarque dans cette configuration plus interculturelle qu'interreligieuse que le mort, de culture musulmane, peut sans problème être enterré sous le rite dominant de la famille à laquelle il s'est intégré. Confessions chrétienne et musulmane ne sont pas opposées, l'absence de pratique religieuse familiale permettant ce type d'obsèques. Dans cette configuration minimale, du côté de la famille, peu d'obstacles théologiques ou liés aux convictions religieuses gênent l'organisation de la cérémonie. Si le mort est au centre de l'attention, son devenir reste

²⁰ Bourdieu, 1980, p. 35-36.

²¹ Besanceney, 1997, p. 182.

²² Bourdieu, 1980, p. 36.

relativement indéfini, avec l'idée d'un « retour à Dieu » partagé par les trois confessions, mais sans que les détails du parcours *post-mortem* aient besoin d'être détaillés.

La liturgie funéraire réformée semble néanmoins mieux adaptée à la configuration « défunt musulman culturel / cérémonie chrétienne » que la catholique, qui met encore en œuvre un important appareil sacramentel. L'Église catholique accompagne étroitement le croyant à chaque étape de son existence²³ et propose au mourant <83> le sacrement de la réconciliation, la communion eucharistique (comme viatique), l'onction des malades, une prière spécifique de « recommandation des mourants » avec la signation baptismale. La cérémonie funéraire elle-même est, quand le prêtre ne fait pas défaut, centrée sur le sacrement de l'eucharistie, le « mystère pascal » et la fonction salvatrice du Christ, tandis que l'aspersion lors du « dernier adieu » rappelle le baptême, passage de la mort à la vie²⁴. La dimension fortement intégrative de l'Église, qui est aussi le corps du Christ, n'incite peut-être pas les ministres du culte catholique à accepter des célébrations funéraires en contexte interreligieux.

Au contraire, selon nos répondants réformés, la théologie protestante ne considère pas la mort comme un passage pour le défunt. Elle centre la célébration funéraire sur les vivants, qui sont les seuls véritables acteurs du rite (idéalement, il s'agit – à la différence des obsèques luthériennes – d'une célébration d'action de grâce, au temple, *après* l'enterrement). Appuyées sur la Parole de Dieu et non sur des sacrements, les funérailles protestantes s'efforcent de replacer Dieu dans le monde des vivants et non dans l'au-delà de la mort. Du coup, donner sens aux obsèques, c'est-à-dire intégrer du mythe dans le rite, est plus difficile pour les pasteurs, en présence d'une assistance sans culture religieuse. En 1975 déjà, Jean-Paul Willaime notait la difficulté pour les pasteurs d'articuler un discours de type eschatologique, tandis que se généralisait la conception plus banale d'une « survie éternelle » :

Si la prédication d'enterrement est plus centrée sur la « consolation des survivants » et « l'annonce de la résurrection », cela n'indique-t-il pas une certaine réticence à parler du péché et du salut, c'est-à-dire de ce qui, dans <84> la conception chrétienne, fait de la mort une dimension permanente de l'existence quotidienne et non un événement extérieur à cette vie ? [...] L'annonce de la résurrection est un élément de la conception chrétienne qui peut, nous semble-t-il, le plus facilement se détacher de son système de référence (où elle se trouve liée au péché et à la problématique du salut) pour devenir une simple espérance de survie et s'amalgamer avec toutes les croyances que l'après-mort suscite, c'est-à-dire avec des éléments foncièrement étrangers à la doctrine chrétienne²⁵.

Ainsi, du fait de sa faible propension à la sacramentalité, la théologie réformée est bien adaptée à des personnes peu croyantes qui ont besoin d'un rite pour prendre congé du mort sans pouvoir ni vouloir l'investir d'une foi particulière (et d'une représentation de l'après-mort), quelque chose d'essentiel risque de se perdre dans ce type d'obsèques qui se rapproche de la cérémonie funéraire civile. Dans leurs récits, les pasteurs rencontrés ont insisté sur la dimension psychologique, sur l'importance de la libération de la parole à ce moment de recomposition

²³ « L'Église qui s'est occupée maternellement du chrétien pendant sa maladie et lors de ses derniers instants, continue à veiller sur le corps qui ressuscitera au dernier jour. Dans toute la liturgie des défunts, nous voyons l'Église entourer d'honneurs ce corps qui a été le temple du Saint-Esprit, en même temps qu'elle prie pour celui qui a quitté la terre et qui achève sa purification avant d'entrer dans le Royaume de Dieu. [...] Le déroulement rituel permet d'accomplir un itinéraire. Il met en mouvement tout l'être, dans toutes ses composantes. » (Stirnemann, 2008, p. 172 et p. 182.)

²⁴ « On prie pour que les défunts passent avec le Christ de la mort à la vie, qu'ils soient purifiés dans leur âme et rejoignent au ciel tous les saints, dans l'attente de la résurrection des morts et dans la bienheureuse espérance de l'avènement du Christ. Aussi l'Église offre pour les défunts le sacrifice eucharistique de la Pâque du Christ et leur accorde ses prières et ses suffrages ; ainsi, puisque tous les membres du Christ sont en communion, elle obtient pour les uns un secours spirituel en offrant aux autres la consolation de l'espérance. [...] Cette prière n'est pas simple intercession, elle est communion fraternelle des vivants, dans un esprit de réconfort et d'espérance, elle est aussi communion des membres du Christ. C'est cette communion avec les défunts qui demande le respect, et aussi de la réserve. Nous avons tous à être purifiés par le Christ, et pas par nos mérites » (Le Borgne, 2003, p. 11 et 12).

²⁵ Willaime, 1975, p. 130.

sociale qu'initie le processus de deuil, des gestes pour « marquer le coup » et commencer à rapiécer l'accroc dans le tissu social. Les questions eschatologiques (résurrection, jugement, vie éternelle ou damnation) sont, elles, maintenues à une certaine distance, comme le raconte le pasteur réformé impliqué dans le dialogue islamo-chrétien lorsqu'il évoque la façon dont il conduit une cérémonie funéraire :

La résurrection des corps, c'est quelque chose que j'essaie d'éviter aussi parce que c'est une pierre d'achoppement. La métaphore que j'utilise le plus, et je dois quand même bien avouer qu'elle marque les gens, c'est le tombeau vide. En disant ce que le tombeau de Jésus ne contient pas, c'est-à-dire Jésus lui-même, [on dit aussi que] nos propres tombes ne nous contiennent pas. Ce qui nous contient, c'est ce mystère de l'amour de Dieu. [...] J'essaie de me limiter à une métaphore qui est biblique et de ne pas tomber dans des « élucubrations métaphysiques », entre guillemets : qu'est-ce que peut signifier la résurrection des corps, les questions que ça pose... Je dis que devant notre finitude et devant la mort, le message que nous laisse la Bible, c'est celui-ci, c'est cette image-là, le tombeau vide, qui nous invite à réfléchir sur cette absence de corps. [...] Parfois, ça dépend des circonstances, j'utilise cette métaphore biblique du jugement dernier, en disant que le jugement dernier, c'est un jugement de l'histoire parce que c'est ce jugement qui vous fait comprendre qu'il n'y a pas de confusion entre les victimes et les bourreaux. S'il n'y a pas de jugement de l'histoire, bof, tout est permis quoi ! C'est ça le problème, alors que la pensée biblique, que ce soit dans l'Ancien Testament ou <85> dans le Nouveau Testament sur le jugement de l'histoire, c'est de dire « attention, il ne faut pas confondre les victimes et les bourreaux ». Et *in fine*, il y a un jugement qui est fait. [Mais] cela ne nous appartient pas de l'évaluer. Non seulement cela ne nous appartient pas, mais en plus, ce n'est pas le moment, la mort est tellement radicale qu'elle remet toutes ces choses-là à plat pour nous en tant qu'humains.

Cette représentation minimale de l'au-delà, bien fondée sur le texte biblique²⁶, articulée à une théologie et une éthique exigeantes, ouvre paradoxalement sur l'accueil des multiples identités du défunt, comme l'explique le pasteur en poste à Mulhouse :

Le déroulement d'un temps de célébration comme celui-là est un déroulement dans lequel, dans la théologie réformée, il n'y a pas de geste liturgique impliquant par rapport au défunt. Il n'y a pas de parole liturgique, dans la tradition réformée, qui soit extrêmement contraignante par rapport à ce qu'aurait pu être la foi du défunt. Ce n'est pas un souci. Moi, je peux me permettre d'enterrer un parfait mécréant, ce n'est pas un souci ni un problème.

La liturgie protestante apparaît donc adaptée à la condition « ultramoderne » décrite par Jean-Paul Willaime, où les « espérances séculières se trouvent elles-mêmes désenchantées²⁷ ». Devant une assistance sans références religieuses marquées, qui ne cherche pas à « valider son croire » auprès d'une institution, mais seulement à s'exposer au sacré le temps des obsèques, le ministre du culte effectue le rite, tout essayant d'en transmettre le sens. L'indifférence générale des membres de la famille à ces questions d'identité religieuse fait que la proposition d'une partie de la famille d'adopter le rite qui lui est le plus familier ne rencontre pas d'opposition des autres. « Quelque chose » est ainsi accompli et les derniers devoirs sont rendus au mort. Cependant plusieurs éléments manquent pour rendre le rite funéraire pleinement efficace : le mort disparaît dans un vague au-delà et, surtout, une communauté de croyance n'existe pas au sein de l'assemblée. Le lien entre le mort et les vivants que cherche justement à constituer le rite funéraire reste extrêmement ténu, la phase d'agrégation spirituelle n'ayant pas véritablement lieu.

<86> Il nous faut enfin remarquer que les ministres du culte, quelle que soit leur confession, sont peu préparés à faire face à ce type d'obsèques plus interculturelles que proprement interreligieuses. Lorsque nous avons demandé à ce pasteur mulhousien pourquoi,

²⁶ Michel Paret, 2018, souligne que « le chrétien n'est pas lié par la notion platonicienne d'immortalité de l'âme » (p. 19) et remarque que « la Bible, Ancien et Nouveau Testaments, ne propose pas une conviction unique sur la mort et l'après-mort » (p. 21).

²⁷ Portier – Willaime, 2021, p. 6.

en présence de défunts de culture musulmane, il n'avait pas pris contact avec un imam pour faire quelque chose en commun, il a avancé deux raisons :

La première, c'est que la famille n'était pas du tout prête à entrer dans une démarche vis-à-vis de l'islam, et la deuxième, c'est que je ne suis pas sûr que dans les cadres musulmans assurant ce genre d'office, il y a eu un qui ait été en mesure d'entrer dans la démarche de la famille. [...] Dans les cadres religieux musulmans sur Mulhouse, il y a des gens qui sont plus ou moins ouverts au dialogue, mais même quand ils sont ouverts au dialogue, par contre... dialogue avec une famille qui ne sait pas trop où elle en est au sujet de quelqu'un qui n'était pas de la maison mère... Il faut quand même de vieilles Églises très installées et très sûres d'elles-mêmes pour accepter d'entrer dans ce genre de compromis... Or, l'islam n'est pas suffisamment sûr de lui pour faire ça dans une ville comme Mulhouse.

La coopération interreligieuse en matière d'obsèques apparaît très limitée et ne vient pas spontanément à l'esprit des ministres du culte, notamment quand la demande familiale est celle d'un rite qui mobilise du « sacré » sans qu'il n'y ait une demande sotériologique particulière. Ce comportement reflète l'état du dialogue interreligieux qui demeure souvent, au niveau local, assez formel. Il est pris en charge par quelques personnalités, éventuellement encouragé par les pouvoirs publics à des fins de promotion du « vivre ensemble », mais les rapports ne sont pas assez approfondis pour que les célébrants envisagent d'organiser une cérémonie funéraire conjointe ou même prennent l'initiative de simplement inviter un représentant de l'autre religion. Alors que les obsèques civiles se développent et inventent peu à peu leurs propres rituels concurrents aux rites religieux traditionnels, alors que beaucoup de familles continuent pourtant de se tourner confusément vers des « hommes et des femmes de Dieu » pour tenter de répondre à leurs interrogations existentielles les plus fondamentales, les religions dites abrahamiques peinent à transposer de façon conjuguée dans l'expérience pratique des obsèques ce qui fait le cœur de leur message : le rapport à une transcendance unique, absolue et miséricordieuse, capable de donner sens à l'existence humaine et vie éternelle au-delà de la pérégrination terrestre.

<87> LE RITE COMME OCCASION DE CONFLIT AUTOUR DU MORT

Alors que le premier type d'obsèques interreligieuses était rendu possible par une forme d'indifférence des familles au détail des questions rituelles, le deuxième cas de figure est l'exact opposé, où des fractions rivales des familles cherchent à imposer leurs rites religieux (5 cas rapportés sur 17). Les questions métaphysiques suscitées par l'effroi devant la mort sont de peu de poids par rapport à la dimension sociale et aux enjeux identitaires. Il s'agit pour les survivants d'ancrer le défunt d'un côté de la famille au détriment de l'autre, de mettre en forme ce qu'a été son existence passée et par-là même de capter son héritage symbolique. Ce rapport de force autour du corps est relativement fréquent quand le contrat d'alliance qui a été noué au moment de la mise en couple n'a pas été véritablement accepté par certains membres de la famille. Au moment où il s'agit de solder l'existence du défunt et de restituer la cohérence de son parcours terrestre, chaque partie cherche alors à récupérer le défunt en ayant recours à des ressources religieuses pour définir « l'identité du mort ».

Dans ce cas de figure, la partie de la famille la plus pratiquante ou se réclamant d'une culture religieuse forte dispose d'un avantage comparatif, comme le montre l'exemple suivant, rapporté par un responsable d'une mosquée de Strasbourg gérée par le Ditib (l'Union turque islamique des affaires théologiques²⁸). Une jeune femme d'origine turque, née musulmane,

²⁸ Le Ditib dépend de la Direction turque des affaires religieuses, la Diyanet est placée directement sous l'autorité de la Présidence turque.

mais non pratiquante, décède brutalement dans des conditions tragiques. Ses deux parents sont divorcés, sa mère est italienne, chrétienne, non pratiquante, son père est turc, pratiquant. Ce dernier demande à la mosquée turcophone d'organiser l'enterrement de la défunte selon le rituel musulman. La partie chrétienne assiste aux obsèques sans être invitée à les co-organiser :

Ils sont venus groupés. C'était intéressant parce que c'est important que l'imam parle en langue française parce qu'il y a un public qui est francophone, d'accord, donc il a entièrement parlé en français, il a expliqué tout. Il a fait un message à l'attention de la famille. Mais quand nous <88> avons fait la prière mortuaire, la famille s'est mise un peu de côté, du côté de la mère. On a fait notre prière mortuaire, et après on a transporté le corps, on l'a enterré, la famille s'en est occupée [en jetant de la terre dans la fosse], ensuite l'imam a fait de nouveau une petite prière, une petite *doua*, et ça s'est terminé. [...] Je pense que le papa a un peu... heu, a fait preuve de... le mot autorité n'est peut-être pas le mot juste, mais je pense que, si on avait laissé le choix à la maman, à mon avis, elle ne l'aurait pas enterrée dans un cimetière musulman, elle aurait souhaité quelque chose de plus neutre. C'est le sentiment que j'ai. Parce que la fille n'avait pas de pratique religieuse. Je ne la connaissais pas, je ne sais pas si elle se considérait comme musulmane.

Ce responsable du DitiB rappelle la dimension sociale de tout être humain (« *In fine*, quand tu décèdes, ce sont d'autres qui décident à ta place ») et il revendique l'importance de la place de l'héritage religieux-culturel dans les identités personnelles :

On naît musulman et on décède musulman, sauf si on dit clairement avoir changé de religion. En fin de vie, quelqu'un qui est né musulman et a vécu dans la culture musulmane voudra se faire enterrer comme un musulman. Même des athées. L'enterrement, ils veulent qu'il soit fait selon les normes religieuses.

Q. : Même s'ils sont athées déclarés ? Cela n'a aucun sens !

Faire un enterrement religieux, c'est quoi ? Faire un lavage mortuaire, mettre le linceul, une prière mortuaire, c'est tout. Et qui vient à la prière mortuaire ? La famille, les amis. Cela dure cinq minutes !

Au fond, pour ce responsable religieux, l'argument est que l'enterrement musulman est tout autant civil que religieux. Il peut être aussi considéré non pas comme un acte de foi, mais comme un respect de la coutume, de la bienséance. Cette forme d'inscription dans un groupe culturel serait une sorte de formalité, d'autant plus que l'absence de sacrement dans le rite musulman le rapproche d'un enterrement civil.

Plutôt que larvé, comme dans ce cas, le conflit peut être ouvert et violent. Un jeune militaire musulman, non pratiquant, marié à une non-musulmane, elle aussi non-pratiquante, décède soudainement dans un accident. La mère du défunt exige que son fils soit enterré dans un cimetière musulman, près de chez elle, à Lille, alors que le jeune couple vit à Sarrebourg dans l'Est de la France. La mère du défunt cherche visiblement à récupérer son fils en dépossédant sa belle-fille de son mari. L'aumônier militaire musulman qui raconte cette histoire précise :

<89> C'étaient des Algériens. L'histoire de l'Algérie revient à partir d'un corps, d'un défunt, ce n'est pas facile... « Comment je vais accepter, comment la famille va accepter, un de nos enfants qui est mort sous le drapeau militaire, on ne va pas leur laisser ça. » Il y a beaucoup de choses culturelles. De l'histoire aussi, entre la France et l'Algérie, c'est très difficile.

Le militaire n'avait pas fait de testament, la mort ayant été inattendue. Finalement, après avoir insisté auprès de la hiérarchie militaire, la mère a eu gain de cause. Un convoi accompagné du régiment est parti avec le cercueil de Sarrebourg pour Lille, où le jeune homme a été inhumé selon le rite musulman. Alors qu'elle se trouvait juridiquement en position de force en tant qu'épouse, la femme de ce militaire n'a pas pu mobiliser des ressources religieuses pour contrer la revendication de sa belle-mère. La foi du défunt, la question de son éventuelle relation personnelle avec la transcendance, est laissée de côté par les proches qui s'affrontent au nom de l'affiliation culturelle et identitaire du défunt.

Lorsque les convictions sont plus également distribuées entre les différentes parties de la famille, le conflit peut prendre une autre forme. Un informateur, membre du groupe des couples chrétiens musulmans d'Alsace, raconte le cas d'un père né musulman, mais pas très pratiquant, et de son épouse non musulmane et non pratiquante. Leurs enfants en grandissant se sont répartis entre deux convictions fortes, musulmans pratiquants d'un côté et athées convaincus de l'autre. Quand le père meurt, « c'est la bagarre » : les enfants musulmans veulent qu'il soit enterré selon le rite musulman, les autres exigent un enterrement civil. Un médiateur intervient, un imam venu du village d'origine du père. Une négociation commence. Les athées refusent le linceul blanc et demandent le costume. Les musulmans acceptent, mais demandent la prière des morts. Tout est négocié pied à pied. L'enterrement a finalement lieu plutôt sous le rite musulman, mais avec des concessions et une forme d'hybridation née de la conflictualité. La lutte pour accaparer l'héritage symbolique du père et affirmer sa propre position dans l'espace concurrentiel des représentations du monde est intense²⁹.

<90> On peut mesurer combien l'identité personnelle peut être reliée à l'identité religieuse, celle-ci étant affirmée par des rites qui sont effectués non pas par la personne elle-même, mais par ses proches, les héritiers et gestionnaires du « corps spirituel » du défunt, qui tentent de « l'arrimer » ainsi à leur groupe. Comme l'enfant ne choisit pas son nom et son prénom, le mort (à moins de laisser un testament explicite) ne choisit pas son identité religieuse dans l'après-mort.

Il serait réducteur de faire de ces luttes symboliques et rituelles des conflits d'ego, de simples problèmes interculturels ou encore l'expression d'un « chauvinisme religieux » hors d'âge. Lorsque Pierre Bourdieu évoque ces rites funéraires apparemment « vides de sens », il ajoute que leur sens est en fait objectivement inscrit dans la logique de la pratique « ou plus exactement dans les structures génératives dont ces gestes ou ces mots sont le produit – où, cas limite, dans l'espace orienté où ils s'accomplissent³⁰. » Choisir un rite est donc choisir un espace social particulier, une façon particulière d'être au monde. Dans un autre texte, Bourdieu souligne le travail de représentation théâtrale du groupe, qui par l'adhésion à une fiction partagée, cherche à renforcer sa cohésion : « La représentation (mentale) que le groupe se fait de lui-même ne peut se perpétuer que dans et par le travail incessant de représentation (théâtrale) par lequel les agents produisent et reproduisent, fût-ce dans et par la fiction, l'apparence au moins de la conformité à la vérité idéale du groupe, à son idéal de vérité³¹. » Or les obsèques sont une des scènes privilégiées sur laquelle se donne à voir et se constitue le groupe. C'est bien pour cette raison qu'il peut y avoir des luttes féroces pour décider, non pas du sens du rite funéraire que l'on va appliquer au défunt, mais simplement quel rite doit être adopté pour lui rendre « le dernier hommage ».

Jürgen Habermas, dans l'un de ses derniers ouvrages³², a bien mis en évidence combien la revendication d'une identité culturelle était un moyen de lutter contre la dissolution qui nous menace. Contre l'atomisation, l'affirmation d'un transcendant rituellement affirmé reste un moyen efficace de recomposition du groupe dans le délicat passage que représente la mort d'un proche. S'appuyant sur Van Gennep et les fonctions du rite (notamment la phase de réintégration), Habermas voit dans le rite une réponse face au <91> danger de désintégration qui accompagne le décès d'un proche. La cérémonie funéraire est un lieu, un événement où s'exprime pleinement, y compris sur le plan émotionnel, « la pression simultanée de la socialisation et de l'individualisation³³ » qui constitue l'être humain comme « individu

²⁹ Pour un autre conflit de ce type, qui a été fortement médiatisé en 2006, voir Dean, 2018, p. 194-197. Ce conflit familial entre croyants et athées, opposés sur la question de la crémation du corps du père de culture musulmane, avait finalement été tranché par les tribunaux.

³⁰ Bourdieu, 1980, p. 36.

³¹ Bourdieu, 1994, p. 236.

³² Habermas, 2019.

³³ *Ibid.* p. 264 : « Zangendruck aus simultaner Vergesellschaftung und Individualisierung ».

collectif », avec la béance métaphysique qui a été mise précédemment en évidence. Le rite répond d'autant mieux à cette vulnérabilité qu'il est le souvenir de l'intégration sociale primordiale : « Selon cette hypothèse du sens historiquement constitué du rite, on peut reconnaître dans les dimensions du salut [*Heil*] et de la perte [*Unheil*] les traces mémorielles de l'expérience centrale de la transformation de la forme très ambivalente de l'intégration sociale³⁴. »

Le souci de réaffirmer par le rite sa cohérence identitaire et sa cohésion sociale est donc primordial. Ce travail identitaire n'est pas, pour Habermas, un vestige d'une sociabilité grégaire, antérieure à la modernité, il est au contraire au fondement de la vie en société. Dans le deuil, il faut réaffirmer la permanence, la cohérence, la vitalité du soi ; or le soi est social, relationnel, adhésif : il faut donc que le mort soit assimilé au groupe et le groupe uni devant le mort. Habermas souligne la fonction sociale de ce rite religieux et relativise dans le même mouvement la question métaphysique, tout comme celle de la réalité des croyances. Au fond, Dieu et l'éventuel au-delà de la mort sont des médiateurs en tant que destinataires d'un rite qui n'a de sens et d'effectivité que pour la communauté des vivants rassemblée autour du mort. Les destins du mort et des survivants étant indissolublement liés dans le rite funéraire, on comprend bien qu'il est difficile de faire des concessions à des traditions extérieures qui risquent de brouiller le rite, d'en affaiblir la portée et l'efficacité, ce qui se traduirait par une perte de vitalité pour le groupe.

La parabole de Jean 12,24 (« Si le grain de blé qui tombe en terre ne meurt pas, il reste seul ; si au contraire il meurt, il porte du fruit en abondance ») peut être interprétée en ce sens : dans le processus de dissolution de la mort, l'individu peut véritablement devenir une semence pour le groupe auquel il appartient. À travers le travail de deuil, qui commence par un rite précis, l'assimilation des <92> propriétés sociales et spirituelles du mort par les vivants s'effectue, la communauté peut profiter des fruits portés par le mort.

Parce qu'il ne suffit pas de rendre un hommage au défunt pour le maintenir vivant, parce que notre capacité de souvenir est de toute façon limitée (en quantité, en durée, en qualité), il faut recourir au rite, qui seul permet l'agrégation durable du mort dans la société sous une nouvelle forme, proprement spirituelle. Lors de la cérémonie funéraire, deux niveaux s'entremêlent donc, et se conjuguent de manière indissociable : le niveau socioculturel et « politique », qui, comme on l'a vu, peut prendre le dessus, mais aussi le niveau spirituel, eschatologique, qui ne cesse d'être présent, même de façon souterraine et non dite. Dans cette configuration, l'efficacité du rite fonctionne au bénéfice exclusif d'une partie de la famille et au détriment de l'autre partie, qui subit ainsi une violence symbolique particulièrement dure. L'appareil rituel est utilisé pour exclure une partie de la famille de l'agrégation autour de la présence spirituelle du défunt.

Cet aspect des choses a été bien compris par les ministres du culte qui tentent alors de concilier les différentes parties de la famille afin de désamorcer les potentiels conflits que peut susciter l'opposition entre différents rites, mais surtout pour préserver la référence à un transcendant unificateur.

CONCILIATION PAR LE RECOURS À UNE FORME SÉQUENTIELLE DU RITE

Les ministres du culte rencontrés, favorables au dialogue interreligieux, ont mis l'accent sur les façons de résoudre ces situations potentiellement conflictuelles. Soucieux de préserver

³⁴ *Ibid.* p. 262 : « Nach dieser Hypothese vom gattungsgeschichtlichen Sinn des Ritus verrät sich in der Dimension von Heil und Unheil die Erinnerungspur der zentralen Erfahrung eines höchst ambivalenten Formwandels der sozialen Integration. »

la concorde sociale, ils développent aussi à petits pas, et sans toujours en avoir pleinement conscience, une véritable théologie pratique de l'interreligieux qui consiste à « faire la paix dans le deuil face à Dieu ». Plusieurs caractéristiques communes se dégagent des six cas rapportés de cette configuration : le défunt avait une pratique religieuse personnelle affirmée, il a laissé des instructions claires concernant ses obsèques, l'environnement familial a une bonne culture religieuse. Ces éléments contribuent à augmenter les marges <93> de négociation pour les ministres du culte concernés, de façon à trouver des compromis.

Un premier cas est raconté par un des imams de la Grande Mosquée de Strasbourg. Une Française catholique, après s'être mariée à un Marocain, se convertit ensuite à l'islam. Elle décède après un cancer qui dure plusieurs années. Durant son séjour à l'hôpital, elle était en contact avec un imam tout en discutant aussi avec un prêtre catholique. Dans son testament, elle a souhaité être enterrée dans le carré musulman du cimetière de la Meinau en présence de ses parents. Sa mère étant décédée, il s'agit de son père, accompagné de sa nouvelle épouse, catholique pratiquante. Son père et surtout sa belle-mère ont difficilement accepté cette évolution spirituelle :

Franchement, ça a été un peu difficile, son père, oui, mais la belle-mère... Je pense qu'elle était plus pratiquante, plus proche de l'Église, alors ça a suscité beaucoup, beaucoup de choses. Même ses frères, je pense, avaient un peu de distance... Mais malgré tout, elle est restée en contact avec son père jusqu'à la fin.

Les obsèques sont organisées conjointement par le responsable des pompes funèbres musulmanes, le père catholique et l'imam :

Quand ils ont fait leur culte, on est venu après, juste derrière eux. C'est nous qui avons terminé l'enterrement. On a fait la prière, tout ça. Bien sûr, il y avait les ablutions [la toilette mortuaire rituelle] que quelqu'un des pompes funèbres musulmanes a préparées. Et voilà, on l'a enterrée. Après, on a fait ensemble une prière, il fallait qu'on montre qu'on reste jusqu'à la fin. Ça s'est bien passé. Avec le responsable des pompes funèbres musulmanes, on a essayé de faire les choses. Il m'a dit : « on va les laisser faire, et après on va essayer de faire le nôtre ».

Q. : Vous avez voulu laisser une place pour que le prêtre et la famille...

Oui, c'est ça. On aurait bien aimé qu'elle voie cette assemblée, il y a quand même cette coexistence entre nous, avec un respect, parce c'est la mort, on est tous là. C'est pas le moment de se tirailler.

Q. : Et du coup vous avez rencontré avant les obsèques le prêtre, le père et la belle-mère ?

Non. Avec la famille, on leur a dit : « allez-y, faites », et après, nous, on termine. Ce n'est pas comme chez les Français, comme chez les catholiques ou les protestants, ils font bien sûr avec la machine [la pelleuse mécanique]. Les musulmans préfèrent faire ça avec la main, pour fermer la tombe.

<94> La solution trouvée, pour cet enterrement interreligieux, est de séquencer les rites : toilette mortuaire réalisée par les pompes funèbres musulmanes, prière catholique dite par un prêtre au bord de la tombe, puis prière musulmane des morts. Chacun accomplit ainsi à sa manière le rite, sans syncrétisme, mais il est important que les proches de convictions différentes se retrouvent ensemble, sans dissension, comme le souligne sa phrase « on a fait ensemble une prière, il fallait qu'on montre qu'on reste jusqu'à la fin ». Les survivants sont explicitement invités à communier autour du mort, qui est le lien fort qui les unit à ce moment-là. Pour reprendre le schéma de Van Gennep, la phase de séparation reste marquée par chaque religion spécifique, mais la phase de réintégration, qui passe par la prière et peut-être ensuite par le repas funéraire, produit de l'islamo-chrétien.

L'aumônier musulman de Colmar rapporte le cas d'un Tunisien musulman marié pendant de longues années avec une chrétienne, qui souhaitait organiser les funérailles en suivant plutôt le rite catholique, mais en respectant l'identité religieuse de son mari.

Il a été enterré de sa façon à elle, mais il y a toujours un arrangement. S'il est pratiquant, elle respecte sa croyance. Moi, je connais des gens, il y a des gens qui le dimanche va avec sa femme pour faire la prière et le vendredi il va faire sa prière à la mosquée. Ils ont compris que c'est comme ça. Tout le monde adore le même Dieu, chacun le prie à sa façon.

Q. : Dans ce cas concret, comment s'est arrangée l'affaire ?

Son frère aussi était marié avec une Française. Il m'a amené la tenue, c'est-à-dire le complet, la montre, la chemise, tout ce qu'il fallait. Moi, je lui dis : « Écoutez maintenant je vais faire la toilette mortuaire, je vais mettre le linceul, c'est la tradition musulmane. Votre frère est musulman et maintenant je vous laisse avec lui et après vous avez une demi-heure. Si vous avez envie d'enlever le linceul et de l'habiller, vous le faites. Mais vous m'avez demandé le rituel musulman, moi, je le fais et après une fois que je suis sorti, vous faites ce que vous voulez. » Il m'a dit : « Mais j'aimerais bien l'amener [quand même] à la mosquée » et après il a changé d'avis, il a téléphoné à sa belle-sœur, la femme de l'époux, et après ils ont décidé de mettre tout ça dans le cercueil.

Q. : C'est-à-dire de le laisser dans le linceul, mais de mettre le costume dans le cercueil ?

Oui, de mettre le linceul et de mettre les habits à côté. Il m'avait demandé de mettre un porte-clés avec un petit chat. Je lui ai dit : « Faites ce que vous voulez. Moi, mon travail, je l'ai fait, maintenant vous avez le choix de faire », parce qu'il ne faut jamais contrarier les gens, c'est sa façon de voir les choses. Moi, mon rôle, comme aumônier, il est limité. On ne <95> peut pas être contre la loi, on ne peut pas être contre la famille, chacun a le droit de s'exprimer, de faire ce qu'il veut. Et on a fait comme ça, on l'a emmené à la mosquée, on a fait la prière et après les pompes funèbres l'ont remis dans la voiture, sa camionnette et ils l'ont emmené plus loin dans l'église.

Q. : Et là, ils ont fait une cérémonie catholique ?

Oui.

Q. : Et là vous n'y étiez pas ?

Non, parce que c'était loin. [...] C'est comme ça, c'est pour plaire aux gens, et en même temps plaire à Dieu parce que Dieu n'aime pas les conflits, il n'aime pas faire la zizanie.

Ce même aumônier évoque un autre cas similaire, qui a lui aussi abouti au découpage du service funéraire en séquences, qui semble la solution la plus souvent retenue pour assurer la paix sociale et spirituelle autour du défunt. Il s'agit d'un ancien militaire, gradé, qui avait ensuite créé une entreprise de peinture et participé aux rénovations d'une mosquée de Colmar.

Il a laissé un testament, il a dit à sa femme [chrétienne] : « Une fois que j'ai fini, il faut d'abord passer par la mosquée, et puis après vous passez... » Et son fils, il m'a parlé et il m'a dit : « Voilà, qu'est-ce que vous en pensez ? » Je lui ai dit : « On le connaît bien le monsieur, c'est quelqu'un qui est bien avec tout le monde. » Une fois qu'on a fait ce qu'on appelle la toilette, le linceul, la prière, on les a accompagnés à l'église. On est restés derrière parce que c'est aussi ce que font toutes les familles chrétiennes lorsqu'on fait la prière pour les morts. Ils rentrent dans la mosquée, on leur donne des chaises, et après ils voient comment on fait la prière. Il y en a qui ne sont jamais entrés dans une mosquée, c'est la première fois qu'ils voient comment on fait la prière. Une fois qu'on a fini à l'église, on est parti au cimetière ensemble à Colmar. C'était dans le carré musulman.

En ces temps d'individualisation des pratiques et des parcours religieux, donner des indications claires, parfois un testament, est considéré par les ministres du culte comme une bonne façon de déminer les conflits et de permettre des célébrations qui puissent sereinement intégrer la dimension interreligieuse. Pourtant, même avec des indications, les familles résistent parfois, comme l'explique l'aumônier musulman de Colmar :

Ici, il y a un petit souci, il y a des familles qui insistent pour que leurs défunts soient accompagnés selon le rituel catholique. Moi, j'essaie <96> quand même de rassembler la famille dans une grande salle d'attente,

j'essaie d'abord de leur parler de la religion musulmane, de sa façon d'accompagner. Je n'impose pas, mais je dis : « Voilà ce qu'on fait dans notre religion. On fait la toilette mortuaire, on fait le linceul (c'est-à-dire on ne fait pas les habits), on fait la prière dans la mosquée et après on accompagne le mort jusqu'à sa tombe et après on fait ce qu'on appelle les invocations pour l'ensemble des gens, c'est-à-dire les présents et surtout pour le défunt ou la défunte. » S'ils ont compris ça, c'est bien. Je leur laisse le choix de réfléchir, parce que le défunt ou la défunte sont obligés de rester un minimum 24 heures dans la chambre mortuaire.

Ça arrive des fois que la famille m'appelle pour essayer de trouver une solution : « On va faire les deux. » Ils sont contents de dire : « Voilà tout ça, mais on aimerait bien faire les deux. » Moi, je ne suis pas opposé, « une fois que ça sort de la mosquée, vous êtes libre de faire ce que vous voulez ».

Q. : Ils font les deux dans quel sens ?

Dans ce cas, on accompagne la famille jusqu'à l'église. Pourquoi ? Par respect pour cette personne et pour la famille. Parce que s'il y a un moment de deuil, il faut accompagner la famille. Il faut pas les laisser tomber et dire : « Écoutez, vous n'êtes pas musulmans. » Non, on reste solidaire. On essaie de faire le mieux possible pour que toutes les choses se passent bien. On fait la toilette, il y a quelqu'un de la famille qui est présent, comme ça, il voit comment on fait. Donc là, ils ont accepté quand même que ça soit mixte. Ce n'est pas un mariage mixte, c'est un enterrement mixte.

Cette forme d'hybridation repose principalement sur une séquentialisation des rituels, qui restent distincts et séparés. Cette configuration ressemble à la gestion des nombreux lieux de pèlerinage interreligieux qui existent de par le monde. Si les croyants de différentes confessions honorent le même saint dans le même lieu (par exemple le tombeau de Jean le Baptiste dans la mosquée de Damas, la grotte d'Élie au mont Carmel ou le tombeau des Patriarches à Hébron), chacun le fait de son côté, à sa manière, et souvent à des horaires différents. Il s'agit d'une cohabitation, mais non d'un culte commun³⁵. De même, au moment de l'inhumation, deux ministres du culte peuvent être présents simultanément, mais il n'est pas prononcé de prière commune. Un imam de quartier raconte la venue d'un pasteur à un enterrement musulman, à la demande de l'épouse chrétienne :

Ce n'est pas souvent, mais ça existe. C'était dans le carré musulman du cimetière. À la cérémonie, ils se sont laissé le temps pour dire les choses, <97> les prières. Nous les musulmans aussi, on a fait nos prières, on a dit notre Al-Mulk [la sourate 67, « la Royauté »] que j'ai prononcé moi-même. [...]

Q. : Avec le pasteur, vous avez discuté de quoi ?

Oui, comment faire les prières de leur côté, de notre côté. Ça a bien fonctionné. C'était comme si on faisait une chose, mais avec des temps différents. Mais tout le monde était ensemble. Même lorsqu'on était sur le terrain, il n'y avait pas un groupe chrétien et un groupe musulman, les gens étaient mélangés.

Q. : Mais à certains moments c'était plutôt façon chrétien, et à d'autres des moments plutôt façon musulman ?

Oui.

Q. : Les autres regardaient ?

Oui, oui, on ne participe pas, on regarde.

Si les manières de rendre hommage restent distinctes, le point de focalisation est le même pour tous. Le défunt, par son absence même, est devenu le lien entre les différents membres de la famille. S'il n'y a pas un véritable « dialogue interreligieux » à cette occasion, il s'agit néanmoins d'une expérience interreligieuse forte, pour les ministres du culte comme pour les participants, qui entrent souvent pour la première fois de leur vie dans l'espace mental d'une autre confession. Du commun est créé par la simple présence des participants en prière, renforcée par les manifestations de convivialité comme la mise à disposition de chaises pour

³⁵ Albera – Couroucli, 2009.

que les non-musulmans puissent s'asseoir et assister sans participer au rite. Ces adaptations ne sont pas seulement une manifestation de bonne volonté en faveur d'un meilleur « vivre ensemble », mais le produit d'une négociation et d'un compromis qui, nous l'avons montré, peuvent être difficiles et coûteux et où chacun, faisant taire son amour propre, reconnaît une valeur à l'identité religieuse de l'autre. Les funérailles interreligieuses sont ainsi une invitation à se positionner autrement, à se décentrer, se dépasser, pour tenter d'atteindre des vérités plus fondamentales que les apparences du monde.

Cependant, rien d'explicite ne s'exprime durant ces cérémonies sur le plan du dialogue théologique. Les croyances et dogmes fondamentaux des différentes confessions concernant l'après-mort ne sont pas plus verbalisés chez les chrétiens que de coutume, le Jugement dernier et les châtiments de la tombe restent plus présents chez les musulmans, quoiqu'exprimés de manière assez conventionnelle. Les obsèques interreligieuses ne sont pas le cadre d'une prédication <98> à caractère théologique très poussée où les conceptions anthropologiques et eschatologiques seraient mises en perspective. Ce qui compte, comme on l'a vu, c'est la présence physique de tous les proches du défunt, sans que l'on puisse parler de communion autour de croyances partagées. La phase finale d'agrégation du rite de passage reste donc incomplète, mais elle est engagée. Les effets du rite sur le groupe risquent d'être peu durables. Néanmoins, on assiste à un repositionnement des participants aux obsèques les uns par rapport aux autres. Le principal est ici de partager l'espace et le temps tout en préservant le rite de toute forme de syncrétisme. « Les structures génératives dont ces gestes ou ces mots sont le produit³⁶ » restent distinctes, même si des phénomènes d'acculturation plus superficiels peuvent avoir lieu, du fait de la situation minoritaire de la religion musulmane en France, comme l'oraison funèbre au pied de la fosse, qui n'est pas une tradition musulmane, ou encore l'édification de tombes décorées et personnalisées dans les cimetières musulmans, éventuellement fleuries le jour de la Toussaint³⁷. À terme, ces hybridations par la forme peuvent néanmoins avoir des effets sur les systèmes de représentation, l'efficacité du rite reposant tout autant sur les formes d'expression sensibles du religieux que sur l'explication de son contenu³⁸.

LES OBSÈQUES COMME SCÈNE DE L'INTERRELIGIEUX

Un dernier cas de figure, beaucoup plus rare, concerne un défunt fortement engagé dans le dialogue interreligieux, qu'il soit en couple interconfessionnel ou non. Les obsèques deviennent alors un acte public militant en faveur de l'amitié islamo-chrétienne. Un exemple est donné par un des animateurs de la Grande Mosquée de Strasbourg, par ailleurs responsable de l'association d'aide à la <99> parentalité, Nadi Chaabi. La défunte était une conseillère familiale à l'Union départementale des associations familiales, responsable du travail sur la parentalité, une chrétienne qui était mariée avec un musulman tchadien.

Elle avait elle aussi un cancer très dur. Elle me demandait de réciter des passages du Coran quand j'étais à côté d'elle. Et quand elle est décédée, elle a laissé dans le testament comme quoi je devais faire la lecture de quelques versets coraniques. Elle était à l'hôpital civil, elle a invité son prêtre de la paroisse, on a fait tout, il y avait l'adjointe au maire, beaucoup de monde et franchement, ça c'est bien. Ça m'a fait plaisir. [...]

³⁶ Bourdieu, 1980, p. 36.

³⁷ De nouveaux codes esthétiques ou manières de faire inspirés des pratiques dominantes (celles de la religion majoritaire, mais aussi des célébrations sécularisées) sont progressivement adoptés par les fidèles musulmans dans le registre funéraire comme dans celui des mariages, qui sont de plus en plus souvent « célébrés » en présence d'un imam (Sèze, 2013, p. 97).

³⁸ Le théologien bâlois Jürgen Mohn attire l'attention sur l'étude de l'espace de perception des religions et invite à adopter pour ce faire ce qu'il appelle une perspective « aïsthétique » (Mohn, 2021).

Lors de la cérémonie religieuse minutieusement organisée par la famille et le prêtre en fonction des souhaits de la défunte, le célébrant donne la parole à l'imam qui lit un passage du Coran en arabe et en français. Afin d'inscrire dans le temps l'action de cette personnalité, un des ateliers de l'association Nadi Chaabi, celui qui traite plus particulièrement de la parentalité, a été appelé du nom de cette femme qui avait œuvré pour le rapprochement entre chrétiens et musulmans dans un cadre de laïcité ouverte.

Un guide œcuménique pour l'aumônerie publiée en Suisse par le groupe de travail œcuménique « Religion Migration » des Églises réformée, catholique romaine et catholique chrétienne du canton de Berne rapporte également quelques cas de célébration funéraire de personnes particulièrement investies dans le dialogue islamo-chrétien. Il détaille en particulier les obsèques de l'ancien directeur de la Société islamo-chrétienne d'Allemagne, qui a voulu donner un caractère public interreligieux marqué à son enterrement.

Pour ce qui est de la cérémonie proprement dite, voici sa description :

Étant donné l'étroitesse de l'église paroissiale, la dépouille funèbre était déposée devant l'église. À côté du cercueil, un chandelier à sept branches avait été allumé pour souligner les liens avec les frères et sœurs israéliens. Différents signes exprimaient également les liens avec les musulmans. Conformément à sa volonté, le défunt avait été placé dans le cercueil enveloppé dans un linceul, qui était en fait la tenture du jeûne de l'année³⁹.

Quant à la mise en terre, elle est relatée ainsi :

À l'issue de la cérémonie, les hommes musulmans présents portèrent le cercueil sur leurs épaules vers la tombe. La position de la tombe – c'était un hasard – répondait au souhait du défunt d'être enterré en direction de Jérusalem⁴⁰. À l'issue de l'enterrement selon le <100> rite catholique, les musulmans présents récitèrent ensemble la Fatiha, la sourate qui ouvre le Coran, dont une musulmane lut la traduction⁴¹.

Contrairement à la restitution qu'elle en fait, la brochure insiste sur le fait que « la liturgie décrite ci-avant ne constitue pas une célébration interreligieuse » et assure que tout syncrétisme a été évité. Pourtant, la multiplication des symboles et des rituels tend à recomposer une croyance commune, intégrative, dans laquelle le mort et les vivants visent à construire une communauté unique, au-delà de leurs différences confessionnelles. La phase d'agrégation est ici clairement assumée en s'inspirant ouvertement de l'œcuménisme abrahamique proposé par les théologiens allemands K.-J. Kuschel (2019) et B. Klappert (2007).

CONCLUSION : LES OBSÈQUES, UN VRAI MOMENT DE DIALOGUE INTERRELIGIEUX ?

Le processus de sécularisation toujours en cours se traduit par une perte des cultures religieuses, une apparente mise en sommeil des interrogations métaphysiques, mais il ne parvient pas à éliminer le besoin de rite au moment du décès d'un proche. Le « trépas » de celui-ci, c'est-à-dire le « passage resserré », est aussi un passage délicat pour le groupe des survivants. Dans ce moment de flottement et d'angoisse, le recours à des ressources culturelles et symboliques religieuses reste majoritaire.

Le choix des rites funéraires et de la façon de conduire les obsèques peut cependant faire l'objet d'affrontements entre les différentes parties de la famille, le registre religieux étant alors

³⁹ Le *velum templi* ou « tenture de Carême », parfois appelée *Fastentücher* ou *Schmachtappen*, est suspendu devant l'autel durant le Carême. Il fait référence au rideau qui dans le temple de Jérusalem cachait l'arche d'alliance, déchiré lors de la mort du Christ (Mt 27,51).

⁴⁰ Et donc aussi de la Mecque.

⁴¹ *Deuils islamo-chrétiens*, 2017, p. 42-44.

utilisé pour ses ressources rhétoriques, parfois déconnectées des convictions et pratiques effectives du défunt. Les enjeux identitaires deviennent alors majeurs, chaque partie de la famille cherchant au travers du rite à maîtriser l'étape agrégative du rite de passage et à renforcer sa propre vitalité par l'ancrage symbolique du défunt dans le groupe. Dans d'autres cas, des accommodements et des compromis sont trouvés de façon à préserver la paix autour du défunt en élargissant le cercle des vivants pouvant se réclamer <101> du mort. Enfin, de manière plus rare, le caractère explicitement interreligieux d'une cérémonie funéraire peut être l'occasion de faire advenir une nouvelle forme de communauté, dont l'identité transcende les clivages culturels et confessionnels traditionnels.

Dans tous les cas, que cela soit de manière conflictuelle ou harmonieuse, les obsèques en contexte interreligieux sont un moment fort de rencontre avec l'autre. Personnes de culture chrétienne ou musulmane sont conduites à pénétrer physiquement dans un lieu de culte de l'autre religion ou à assister à des rites jusqu'alors inconnus. L'émotion partagée autour du défunt est favorable à la création d'un lien entre les membres de l'assistance, quelles que soient leurs croyances. Même l'utilisation discriminante du rite funéraire pointe, en creux, l'importance du mort comme interface entre mondes sociaux distincts.

Néanmoins, les funérailles interreligieuses, encore peu fréquentes, n'offrent pas une grande efficacité rituelle notamment parce qu'elles n'accomplissent pas entièrement la troisième phase du rite de passage qu'a mise en évidence Van Gennep, l'agrégation. Et comment le pourraient-elles, alors qu'elles peinent à s'appuyer sur une eschatologie précise ? De manière significative, l'appareil théologique et dogmatique des trois confessions n'est pas spontanément apparu dans les récits de nos interlocuteurs. Aucun ne nous a fait part de discussions approfondies concernant les fondements de la foi avec les familles en deuil, comme si une communication sur les croyances qui les reliaient au défunt n'était pas véritablement possible. On pourrait dire que le mythe s'est effacé, alors que le besoin de rite perdure. La fonction sociale de celui-ci semble prendre le pas sur sa fonction spirituelle, comme si la foi était désormais placée en second plan, très peu exprimée par un rite lui-même réduit à sa manifestation formelle.

Un lien minimal entre les membres de l'assemblée, avant tout produit par la présence du mort, offre malgré tout, de manière très concrète, un accès sur l'altérité et invite au dépassement, ce qui est le premier pas vers la transcendance. Par ses paroles, mais surtout par ses gestes et son attitude, le ministre du culte sert alors de tiers, de médiateur pour faciliter le compromis. Il faut cependant noter qu'en l'absence de verbalisation ou d'argument, le rite (notamment quand il est opposé et imposé à l'autre partie du groupe de survivants) semble parler de lui-même, jusqu'à devenir obscur. Dans ce contexte, la concurrence entre entreprises de pompes <102> funèbres et ministres du culte, qui sont aussi des associés rivaux, laisse entrevoir l'invention de nouvelles formes de ritualité, sur des bases où le transcendant est de plus en plus abstrait. En réaction à cette tendance, les ministres du culte semblent peu recourir aux thèmes eschatologiques, comme significations ultimes données à l'expérience humaine, pour se distinguer des obsèques civiles, simplement focalisées sur l'hommage au défunt, la préservation de son souvenir. Cette rupture du lien entre rite et mythe n'est certainement pas sans conséquence, celui-ci étant constitutif : « Au-delà du rite, qui répond aux perturbations de la solidarité inhérentes à la socialisation communicative, on ne doit pas oublier les défis de nature cognitive auxquels répond le mythe », rappelle Habermas⁴². Le rite semble ainsi perdre de sa vitalité, par manque d'espace culturel, par manque d'enracinement dans un patrimoine religieux partagé. De nombreux observateurs des transformations des rites funéraires ont noté la disparition des déplacements physiques dans les obsèques contemporaines⁴³ : le défunt et son

⁴² Habermas, 2019, p. 250 : « Über dem Ritus, der auf die in der kommunikativen Vergesellschaftung angelegten Störungen der Solidarität antwortet, dürfen wir die Herausforderungen kognitiver Art nicht vergessen, auf die der Mythos antwortet. »

⁴³ Par exemple Stirnemann, 2018.

cortège font du *quasi* sur place, de la chambre d'hôpital à la chambre mortuaire ou au funérarium, où se déroulent souvent la cérémonie d'adieu et la crémation. Le mort ne se déplace plus, et encore moins de manière visible, dans l'espace public. Or, « le rite est essentiellement un mouvement rythmique qui combine dans une représentation scénique danse, mime, costume et musique avec des expressions gestuelles, sonores et visuelles⁴⁴ ».

Les expériences d'obsèques islamo-chrétiennes réunies ici montrent aussi que l'inventivité rituelle ne peut seulement relever des individus, de la créativité des familles ou de celle des pompes funèbres. « Un rite ne se décrète pas », écrivait Françoise Héritier⁴⁵. C'est un lent processus historique et culturel, collectif et spirituel, qui ne peut réussir que dans le cadre de « traditions religieuses » où les ajustements et les transmissions sont encadrés par une multiplicité d'instances de validation. Michel de Certeau a bien montré en quoi le croire était une relation. On croit avec les autres ; mieux, « l'acte <103> de croire apparaît comme une pratique de l'autre⁴⁶ ». Le rite est une forme de pratique de l'autre, qui inscrit un croire plus ou moins partagé dans une temporalité longue. Les développements ultérieurs du « dialogue interreligieux » montreront dans quelle mesure, en relation avec le courant séculier, de nouvelles formes de ritualités funéraires pourront être inventées à partir des prémices que nous avons tenté de présenter ici. Alors que les processus de validation du croire prennent de plus en plus une forme interpersonnelle, au détriment de la validation institutionnelle et traditionnelle, les nouveaux modes de croyances gagneraient sans doute à s'appuyer, pour s'affirmer, sur des théologies ouvertes sur l'altérité, explicites et robustes, qui renouent avec leur veine eschatologique fondatrice.

<104> BIBLIOGRAPHIE

- ALBERA, Diogini – COUROUCLI, Maria, *Religions traversées*, Arles, Actes Sud, 2009.
- ALBERT, Jean-Pierre, « Les rites funéraires. Approches anthropologiques », *Les Cahiers de la faculté de théologie*, 1999, 4, p.141-152 [consulté le 15/12/2022 sur <https://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-00371703>].
- BACQUÉ, Marie-Frédérique (éd.), *Mourir aujourd'hui : les nouveaux rites funéraires*, Paris, Odile Jacob, 1997.
- BAUDRY, PATRICK, « La mort provoque la culture », dans *La mort et moi et nous*, éd. Marc AUGÉ, Paris, Textuel, 1995, p. 53-67.
- BENVENISTE, Émile, *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, Paris, Minuit, 1969.
- BESANCENEY, Jean-Claude, « Évolution des rites catholiques du deuil et nouvelles pratiques rituelles », dans BACQUÉ, 1997, p. 169-187.
- BOURDIEU, Pierre, *Le sens pratique*, Paris, Minuit, 1980.
- BOURDIEU, Pierre, *Raisons pratiques. Sur la théorie de l'action*, Paris, Seuil, 1994.
- BUSSIÈRES Luc, « Rites funèbres et sciences humaines : synthèse et hypothèses », *Nouvelles perspectives en sciences sociales* 3/1, 2007, p. 61-139.
- CAQUERAY, Christian de, « La mort est notre métier », dans BACQUÉ, 1997, p. 21-47.
- CERTEAU, Michel de, « L'Institution du croire. Note de travail », *Recherches de science religieuse – Le Magistère* 71/1, 1983, pp. 61-80.
- CORNILLOT, Pierre – HANUS, Michel (éd.), *Parlons de la mort et du deuil*, Paris, Frison-Roche – Nauwelaerts, coll. « Face à la mort », 1997.

⁴⁴ Habermas, 2019, p. 248 : « *Der Ritus ist wesentlich eine rhythmische Bewegung, die Tanz, Pantomime, Körperbemalung und Musik mit audiovisuellen und motorischen Ausdrucksgesten zu einer darstellenden Inszenierung verbindet.* »

⁴⁵ Héritier, 1991-1992, cité par Hintermeyer, 2008, p. 43.

⁴⁶ Certeau, 1983, p. 62. Voir aussi p. 78 : « L'acte de croire est interlocutoire ou relationnel, donc social ».

- DEAN, Jason, « Croire, confesser, pratiquer : les rites de fin de vie dans l'islam », dans THIEL, 2008, p. 194-197.
- DELTEIL, Gérard, « Rites, lieux de mémoire », *Études théologiques et religieuses* 70, 1995/2, p. 229-239.
- Deuils islamo-chrétiens. Guide pour l'aumônerie chrétienne*, brochure éditée par le service Migration des Églises réformées Berne-Jura-Soleure et le service Église en dialogue de l'Église catholique Région de Berne, 2017 [consultée le 15/12/2022 : http://www.refbejuso.ch/fileadmin/user_upload/Downloads/OeME_Migration/Migration-Integration/OM_Deuils_islamo-chretiens.pdf].
- GOFFMAN, Erving, *La mise en scène de la vie quotidienne*, tome 1, *La présentation de soi* [1956], tome 2, *Les relations en public* [1971], Paris, Minuit, 1973.
- HABERMAS, Jürgen, *Auch eine Geschichte der Philosophie*. Band 1: *Die okzidentale Konstellation von Glauben und Wissen* ; Band 2: *Vernünftige Freiheit. Spuren des Diskurses über Glauben und Wissen*, Berlin, Suhrkamp, 2019.
- HÉRITIER, Françoise, « De la mort et de la naissance des rites », *Destins des rituels* (= *Revue du Collège des psychanalystes* n° 41, 1991-1992), p. 35-45.
- HINTERMEYER, Pascal, « La ritualisation de l'existence », dans THIEL, 2008, p. 42-53.
- KAEMPF, Bernard, « Le mérite des rites – rites et symboles », dans THIEL, 2008, p. 23-36.
- KAMMERER, JEAN, « Deuil et spiritualité », dans CORNILLOT – HANUS, 1997, p. 197-214.
- KLAPPERT, Bertold, *Der NAME Gottes und die Zukunft Abrahams: Texte zum Dialog zwischen Judentum, Christentum und Islam*, Stuttgart, Kohlhammer, coll. « Judentum und Christentum » 24, 2019.
- KUSCHEL, Karl-Joseph, *Juden, Christen, Muslime. Herkunft und Zukunft*, Düsseldorf, Patmos, 2007.
- LE BORGNE, Christian, « Prier pour les défunts », *Célébrer* n° 324, novembre 2003, p. 11-13.
- MAUSS, Marcel, *La prière*, traduction et édition de F. WEBER et N. SEMBEL, Paris, PUF, 2019 (1^{re} éd., 1909).
- MOHN, Jürgen, « Wahrnehmung der Religion : Aspekte der komparativen Religionswissenschaft in religionsästhetischer Perspektive », *Erwägen, Wissen, Ethik* 23/2, 2021, p. 241-254.
- PARET, Michel, *Pastorale des funérailles. Une approche pratique protestante*, Lyon, Olivétan, 2018.
- PIETTE, Albert, *La religion de près : l'activité religieuse en train de se faire*, Paris, Métailié, 1999.
- PORTIER, Philippe – WILLAIME, Jean-Paul, *La religion dans la France contemporaine. Entre sécularisation et recomposition*, Paris, Armand Colin, « Collection U », 2021.
- SÈZE, Romain, *Être imam en France*, Paris, Cerf, coll. « Sciences humaines et religions », 2013.
- SMITH, Pierre – IZARD, Michel (éd.), *La fonction symbolique : essai d'anthropologie*, Paris, Gallimard, 1979.
- STIRNEMANN, Geneviève, « Funérailles et ritualité en Église catholique », dans THIEL, 2008, p. 175-182.
- THIEL, Marie-Jo, « Introduction », dans THIEL, 2008, p. 5-21.
- THIEL, Marie-Jo (dir.), *Les rites autour du mourir*, Strasbourg, Presses universitaires de Strasbourg, 2008.
- TOURNIER, Vincent, « Les musulmans en France : religiosité, politisation et capital social : enseignements de l'enquête "Trajectoires et origines" », *Politique et Sociétés* 32/2, 2013, p.89-120.
- VAN GENNEP, Arnold, *Les rites de passage*, Paris, A. & J. Picard, 1981 (1^{re} éd., 1909).

WILLAIME, Jean-Paul, « “Dieu a rappelé à Lui...” Exclusion de la mort et “mort protestante” dans la société d’aujourd’hui », *Archives de sciences sociales des religions* 39, 1975, p. 127-137.