

La Maison-Dieu, 140, 1979, 105-123

Jean-Pierre BAGOT

LANGAGES RELIGIEUX ET PRÉDICATION

IL fut un temps où les sermons dominicaux avaient une forme universelle, admise sans discussion par l'ensemble des fidèles présents à la messe. Sans doute ceux-ci distinguaient-ils sans peine les prédicateurs intéressants de ceux qui les endormaient. Ils ne songeaient pas pour autant à contester le genre de langage qui leur était tenu. Le discours chrétien portait sur le dogme, la morale. Il avait avant tout pour but de dire ce qu'il fallait croire, ce qu'il fallait faire. Il trouvait son point de départ dans une parole constituée, dite par des savants. Il était de type *théologique*.

Vint le jour où ce langage cessa trop manifestement de passer. S'appuyant sur l'expérience des mouvements, les prédicateurs commencèrent alors par tenter de recréer un lien entre une parole abstraite et l'existence journalière en actualisant leur propos. Puis on assista à un renversement de la perspective. Ce qui importa alors fut de partir de la vie. Naquit alors un discours existentiel basé sur des faits empruntés d'abord à l'expérience personnelle ou familiale, puis aux réalités politico-sociales. Le premier but poursuivi était d'intéresser, c'est-à-dire de « mettre dans le coup » l'auditeur, avant de le conduire à des points de vue spirituels.

La remise en valeur des textes liturgiques, à partir des

réformes consécutives au 2^e Concile de Vatican, sembla fournir un moyen de sortir des impasses auxquelles nombre de prédicateurs sentaient bien qu'ils étaient reconduits. Ne réussissant pas à remonter de la vie à la doctrine, ils adoptèrent un langage *biblique*. Après tout, un bon commentaire des textes n'était-il pas le meilleur moyen de remettre en valeur la parole de Dieu ? Mais voici que le discours exégétique, après avoir éveillé temporairement la curiosité des fidèles, semble à son tour perdre de son intérêt.

La prédication serait-elle donc aujourd'hui une chose dépassée, condamnée ? Beaucoup de pasteurs commencent à le penser.

Ne faudrait-il pas plutôt reconnaître que, quelle que soit la forme de discours utilisée, nous n'avons plus à faire qu'à une parole éclatée, parce que s'y trouvent dissociés des langages qui étaient faits pour se répondre les uns aux autres ?

Chacun de ces langages me paraît constituer un pôle relatif à d'autres pôles. Il participe ainsi à un équilibre important pour l'homélie. C'est le renvoi dialectique de chacun de ces pôles aux autres qui permet la naissance d'une parole rendant vraiment témoignage à Dieu, parole alors susceptible de conduire à l'Eucharistie.

Chacun de ces langages peut servir de point de départ à la prédication. Mais il ne doit jamais être absolutisé, sous peine de détruire la vérité propre aux autres en se les annexant. L'annonce de la foi est alors dénaturée¹.

Pour concrétiser ceci, je me référerai à la liturgie du 2^e dimanche de Carême. Celle-ci a en effet été l'occasion d'une publication du CCIF². Différents auteurs y avaient été invités à exprimer leurs réactions face à 23 homélies tenues dans diverses paroisses de la région parisienne. Leurs déclarations sont fort intéressantes à analyser.

1. J'ai déjà utilisé ce schéma dans « Quel langage pour la catéchèse ? », *Etudes*, (octobre 1976), 379-399.

2. Centre catholique des intellectuels français, *Ecriture et prédication*, Paris: Desclée de Brouwer (Coll. « Recherches et débats »), 1976.

1. LE PREMIER PÔLE DE LA PRÉDICATION : LES TEXTES SCRIPTURAIRES

Regardons tout d'abord comment fonctionne l'homélie basée sur la proclamation biblique. Le deuxième dimanche de Carême de l'année A utilise les textes suivants : le récit de l'appel d'Abraham (Gn 12, 1-4); un passage de l'épître à Timothée où Paul exhorte son disciple à supporter les difficultés en lui rappelant la grâce de Dieu rendue visible à nos yeux en Jésus Christ, lequel a détruit la mort et a fait resplendir la vie et l'immortalité par l'annonce de l'Évangile (1 Tm 1, 8-10); enfin le récit de la Transfiguration en Matthieu (Mt 17, 1-9).

a) La prédication doit-elle se centrer sur un seul texte, ou considérer leur ensemble ?

La question peut paraître d'importance mineure. Nous allons voir que certaines réponses qui y sont données sont déjà lourdes de présupposés.

Dans le cahier du CCIF, les réactions des différents exégètes commentant les homélies proposées divergent.

Pierre Grelot écrit :

« Je ne puis m'empêcher de remarquer que la dualité ou la triplicité de sujets constitue en elle-même une erreur de méthode en prédication. L'appel à des textes scripturaires peut toujours être fait pour étoffer la réflexion sur un texte, soit pour mieux le comprendre, soit pour mieux en faire sentir la portée en vue de la vie. Mais l'attention de l'auditeur se disperse nécessairement, si elle oscille entre deux ou trois lectures qui viennent d'être entendues et dont le prédicateur s'efforce de faire valoir le contenu. Une analyse serrée dans tous les cas montrerait sans peine que les prédicateurs auraient dû choisir un texte et un sujet, pour s'y tenir rigoureusement. »³.

3. *Ibid.*, p. 118.

Cette prise de position semble d'autant plus justifiée à son auteur qu'il souligne le caractère disparate des textes, dès lors qu'on en examine la « visée fondamentale ». Regrettant qu'on n'ait pas davantage unifié le thème des lectures destinées à nourrir et à guider la prière, il conclut qu'on ne saurait les articuler les unes sur les autres que par un procédé artificiel, en laissant de côté l'intention essentiel à chacun.

Dans cette perspective, c'est un texte qui fournit le thème de la prédication, et c'est donc la « visée » propre au rédacteur du texte qui doit en fournir le contenu.

L'analyse d'Etienne Charpentier est beaucoup plus nuancée. Il rappelle les lois qui ont présidé au choix des lectures.

« En règle générale, il y a deux lectures continues qui se déroulent donc parallèlement (et s'il y a des liens, ils sont fortuits) : l'évangile d'une part, les épîtres de l'autre. Le passage de l'A.T. est au contraire normalement choisi en fonction de l'évangile »⁴.

Mais, citant Th. Nève, il note que, pendant le Carême, les lectures d'A.T. forment chaque année un tout catéchétique, indépendamment des évangiles. Ces lectures retracent les grandes étapes de l'histoire du salut. L'une de celle-ci, celle dont est tiré le récit sur Abraham, s'exprime dans le rappel du vieux credo d'Israël⁵.

En exégète, il critique, non plus nécessairement le rapprochement entre plusieurs textes, tel qu'on le trouve dans certaines homélies, mais *la façon artificielle* dont on opère ce rapprochement. On ne peut identifier sans plus « la vocation sainte, donnée par Dieu, non pas à cause de nos propres actes, mais à cause de son projet à lui et de sa grâce », et l'appel d'Abraham ; ou « le resplendissement de vie, grâce devenue visible à nos yeux » de la Transfiguration.

Il pose alors deux questions :

« On a l'impression que la liturgie offre l'occasion de faire une catéchèse sur un thème donné... *C'est ce thème qui est premier.*

4. *Ibid.*, p. 139.

5. Cf. Thomas NÈVE, « Les structures du nouveau lectionnaire », dans *Assemblées du Seigneur*, 2^e série, n. 3, Paris: Cerf, 1969, p. 25.

Parce que cette catéchèse se situe après la lecture de l'Écriture, au lieu de faire appel à l'expérience de l'auditeur, comme habituellement en catéchèse, ... *on fait appel aux textes bibliques, rattachés à ce thème* et liés entre eux autour de ce thème.

« Voici donc précisée la question « texte » ou « prétexte ». Et elle en soulève une seconde : une telle « lecture » est-elle ainsi faite parce qu'elle se situe dans la liturgie ? Ou correspond-elle à une tendance catholique, plus soucieuse de dégager des grands thèmes que d'étudier de près les textes ? »⁶

Nous aurons à revenir sur cette question « Texte ou prétexte », qui est au centre de notre propos. Notons simplement qu'Étienne Charpentier n'impose pas de réponse. Il se contente de déclarer que les homélies proposées « sont sans doute une bonne catéchèse », mais qu'il craint « qu'elles n'aident guère les chrétiens à lire la Bible⁷ ».

Mais déjà il est possible d'en revenir au problème de la pluralité des textes et de l'unité du thème.

b) Commentaire de textes, ou entrées dans un dialogue à plusieurs voix ?

Une remarque préalable me semble s'imposer. Elle concerne la façon dont les écrivains sacrés eux-mêmes ont utilisé des textes préexistants, et les différentes utilisations de l'Écriture dans l'Église.

Nous savons aujourd'hui que les auteurs de l'Ancien Testament, et ceux du Nouveau Testament dans la continuité de cette tradition, n'hésitaient pas à reprendre des écrits antérieurs, sans tenir compte de leur « visée propre », mais en fonction des besoins de leur communauté, et à partir d'une nouvelle perception qu'ils avaient de l'histoire du salut. Leur exégèse n'était donc pas critique, au sens que nous donnons aujourd'hui à ce terme. A la limite, un récit donné offrait un langage disponible, déjà chargé de sens, certes, mais qu'on se sentait cependant en droit d'utiliser librement dès lors qu'on avait la

6. *Op. cit.* p. 145. C'est moi qui souligne, comme dans tous les textes cités plus loin.

7. *Ibid.*

certitude de prolonger l'expérience religieuse déjà traduite dans le texte ancien. C'est ainsi que l'auteur du récit de la geste d'Abraham, dans notre Bible actuelle, a fondu en un seul tout une version yahviste et une version élohiste de l'histoire, versions dont les visées n'étaient pas les mêmes.

De même, certains écrits patristiques sont-ils loin d'être toujours d'excellentes introductions à la lecture de la Bible, selon les exigences propres à notre temps. Les premiers chrétiens se trouvaient pétris par le langage scripturaire, et en utilisaient alors nombre de passages en s'accommodant fort bien d'un certain glissement de sens. Ils se servaient très librement des textes en fonction d'un souci pastoral d'exhortation spirituelle.

Faut-il donc interdire au liturgiste certains rapprochements, parfois peut-être superficiels, du point de vue du sens strict du texte, mais peut-être aussi riches de suggestion ? Sans doute, *si la liturgie est au service de l'exégèse* et a pour but d'introduire à une lecture correcte de la Bible. C'est contestable, si la liturgie a une autre finalité.

Pour ma part, je crois pourtant à la nécessité d'apprendre aux fidèles à respecter le sens exact des textes, car ceux-ci, étant devenu normatifs de la foi, ne sauraient être soumis à une libre réinterprétation. Je respecte donc pleinement le souci des exégètes. Il importe d'éviter à tout prix le genre de rapprochement artificiel que critique Etienne Charpentier. Il est essentiel que les introductions aux différents passages de l'Écriture restent le plus objectives possible. C'est une erreur de penser qu'on peut les présenter aux fidèles en leur indiquant d'avance ce qu'ils signifient pour eux. La seule chose que l'on puisse faire valablement, c'est de montrer que, dans telles circonstances, en fonction de tel projet, un écrivain a tenu tels propos. Ainsi se trouve respectée la visée propre à chaque texte.

Si l'on procède ainsi, on doit bien alors constater que des séquences bibliques utilisées pour une même messe nous disent souvent des choses très différentes. Mais cela n'interdit en rien l'emploi simultané de plusieurs textes pour la prédication. Pour le comprendre, il suffit de remarquer que, quelles que soient leurs différences, leur juxtaposition produit un certain *effet*. C'est cet effet qu'un commentateur est en droit de présenter.

Ce faisant, il dit comment lui-même comprend un dialogue à

plusieurs voix, engagé entre des personnages tous également préoccupés de rencontrer Dieu, même s'ils ne parlent pas exactement de la même façon, en fonction du développement particulier de leur expérience propre.

Bien plus, le commentateur s'engage lui-même dans ce dialogue, et il invite par là ceux qui le lisent à entrer eux-mêmes dans ce jeu d'échanges, jeu au cours duquel il y aura lieu d'élucider le sens original de chacune des paroles entendues. (Et, à cela, l'exégète aide, puisqu'il permet de mieux entendre ce que certains des partenaires de l'échange ont dit autrefois).

Or, cette mise en valeur de voix qui s'entrecroisent, sans nécessairement se répondre exactement en tous points, et cette implication d'un tiers témoin qui les écoute, me semblent elles-mêmes riches d'une signification que me semble exclure le type de commentaire de texte appelé par Pierre Grelot.

Celui-ci déclarait que l'on devait expliquer un passage choisi de la liturgie, et non les trois. Mais c'est parce qu'il voit en l'exégète l'intermédiaire nécessaire, et le seul, entre un auditeur passif et l'écrivain antique. Or par là, il détruit nécessairement le langage existentiel en l'annexant à son propos de savant.

Sans doute P. Grelot affirme-t-il qu'il convient d'établir une « circulation entre une lecture liturgique, choisie pour annoncer l'évangile, et la vie concrète des hommes »⁸. Mais ce retour à la vie concrète peut-il alors être autre chose qu'une « application » ? Peut-il donc y avoir passage immédiat du texte ancien à l'existence présente, alors que la « visée » de celle-ci est elle-même neuve ? Ceux qui font un tel passage ne sollicitent pas moins ladite expérience présente que les défenseurs unilatéraux du langage existentiel ne sollicitent les textes passés. Rien d'étonnant, dans ces conditions, que les fidèles aient souvent l'impression que les homélies de certains savants, fussent-elles les plus justifiées, bibliquement parlant, planent. Ils ont pu entendre un discours magistral instructif. Ils se sentent exclus. Ils ne sont pas dans le coup.

Il me paraît au contraire qu'en mettant les fidèles face à une pluralité de visées, dont aucune ne peut être exclue au profit

8. *Ibid.* p. 128.

des autres, on les invite à faire eux-mêmes entendre leur voix, non pour répéter ce que d'autre ont dit jadis, mais pour entrer de façon créatrice dans le dialogue que le peuple de Dieu poursuit tout au long des âges, à mesure que l'histoire se déroule.

Dans cette perspective, la pluralité des voix scripturaires, qui est sans doute un handicap, du point de vue de la rigueur d'une pensée totalisante, devient un avantage pour le fidèle. Le sens ne s'impose pas définitivement à lui. Il peut tâtonner, en fonction de son expérience, pour participer à l'élaboration de ce sens, jusqu'à ce que vienne le jour où le livre sera définitivement ouvert, le dernier sceau étant brisé.

Mais alors surgit la question la plus difficile, celle que soulevait E. Charpentier : Qu'est-ce qui va déterminer le thème de l'homélie ? De quoi parle-t-on ensemble ? Si aucun texte ne peut imposer ce thème, mais que celui-ci est à un carrefour, comment le préciser ? Est-ce à partir de l'existence ?

2. LORSQUE LA PRÉDICATION PART DE L'EXISTENCE

Toujours dans la même publication du CCIF, un autre exégète, Henri Cazelles, constate, lui aussi, que les prédications à commenter ne commencent jamais par une analyse du texte, tel que celui-ci se présente. Il regrette également le découpage, parfois contestable, des séquences utilisées. Mais, d'emblée, il admet que le point de départ de la prédication puisse être *pastoral*, et non plus exégétique.

« Une question préalable se posait : ces homélies *allaient-elles partir de la vie actuelle du milieu auquel elles s'adressaient, pour y répondre dans un second temps par le témoignage des écrits des deux Testaments ?* Ou *allaient-elles partir des textes eux-mêmes avant de les actualiser en fonction des besoins des fidèles ?... »*

« En fait, la très grande majorité des homélies a choisi la seconde voie... »

« Puisqu'il s'agit d'homéliste et d'Écriture, dans la liturgie, une

seconde question se pose alors. L'homélie n'utilise-t-il que l'évangile? Ou a-t-il recours à l'un des deux autres textes, voire aux deux?... »

« Ces choix dépendaient évidemment du thème fondamental de l'homélie. Ces textes (les prédications) sont *l'œuvre de pasteurs* qui savent combien les fidèles sont troublés dans les problèmes de la foi. A propos d'Abraham, le thème de la foi s'imposait presque spontanément à eux. Il est peu d'homélie qui en aient choisi un autre... Connaissant les problèmes de foi des fidèles, *les prédicateurs ont cherché dans les textes bibliques ce qui pouvait aider les auditeurs dans leur démarche de foi et ce qui pouvait les prémunir contre tout abandon aux moments d'obscurité...* »

Après avoir alors montré comment les différentes homélies traitent de ce thème, le Père Cazelles continue :

« Il y a profonde unité dans les thèmes de ces homélies. Elles vont d'emblée au mystère chrétien et préparent les auditeurs à la rencontre du Dieu caché et révélé, à l'intimité avec le Père, avec des moments privilégiés de rencontre avec le Christ... *Toutes ces homélies ont donc pour but de répondre à l'attente des fidèles* qui viennent à la messe pour être soutenus et éclairés dans leur vie de foi à un moment où elle peut paraître inutile, voire paralysante, et où, par la suite, leur fidélité à l'Évangile est menacée... »

Sans doute note-t-il que « ces homélies n'entrent pas dans des problèmes propres au texte biblique, ainsi les problèmes de critique historique ». Mais c'est pour ajouter aussitôt : « Ces homélies ont, en général, su éviter les pièges des difficultés critiques. »

Analysant une prédication où l'auteur a illustré l'idée de la nuée, dans le récit de la Transfiguration, en montrant les antécédents dans la Bible, il reconnaît qu'il y a peut-être dans cette façon de faire

« une incitation à s'attacher davantage au texte lui-même, aux termes et aux formules qu'il emploie, de manière à en faire jaillir tout le contenu spirituel et dogmatique. Ainsi peut se dégager d'un texte biblique tout ce qu'il signifie de la vie de Dieu dans l'homme et dans

le monde. Mais on voit que cet approfondissement doit se *faire en fonction de la vie des fidèles*, dans le concret de leur existence⁹ ».

A propos du texte de Timothée, loin de critiquer la relation établie entre lui et la Transfiguration, il se contente de regretter que les expressions « force de Dieu » et « Sauveur manifesté qui a détruit la mort et a fait resplendir la vie » n'aient été que peu utilisées. Cette dernière phrase « préparait admirablement la scène de la Transfiguration et faisait la transition entre les promesses et la réalisation dans le Christ. »¹⁰

La conclusion de son article est laudative :

« C'est 23 homélies témoignent toutes d'une authentique foi et le message biblique n'est point travesti. Le Bibliste y trouve l'écho profond de sa propre recherche. »¹¹

Il est manifeste que les critères de ce jugement ne sont plus les mêmes que précédemment. Henri Cazelles accepte de reconnaître la légitimité d'une prédication commandée par un point de vue pastoral existentiel. Il admet que le prédicateur ne répète pas simplement le texte, mais qu'il entre « en écho » avec lui. Nous sommes ici dans une nouvelle logique de la communication de la foi.

Toujours dans la même publication, Xavier Léon-Dufour me semble préciser, de façon fort intéressante, le rôle et les limites de l'exégèse dans la prédication.

« Il existe beaucoup de revues et d'ouvrages dans lesquels les exégètes se sont efforcé de ramasser de façon accessible (ils le croient du moins) leurs connaissances scripturaires. Ces articles sont intéressants, mais trop souvent le lecteur se trouve devant des textes qui sont en quelque sorte (la malignité du mot mise de côté) des sous-produits d'exégèse à l'égard du tiers-monde que constitueraient les prédicateurs face aux exégètes. Or je détecte là une double erreur. Erreur d'abord sur le prédicateur qui doit être respecté davantage *dans sa liberté propre et sa créativité*. Erreur aussi sur la fonction de

9. *Ibid.* pp. 146-149.

10. *Ibid.* p. 153.

11. *Ibid.* p. 156.

l'exégète : celui-ci n'est pas l'homme-qui-dit-le-sens du texte, comme si, désormais, lecteur et prédicateur devaient passer par les fourches caudines de l'exégèse, et d'une exégèse ratatinée aux perspectives d'un seul exégète. Le devoir de l'exégète est de proposer au lecteur et au prédicateur la pluralité des sens qu'il estime aujourd'hui, en une civilisation donnée, pouvoir discerner dans le texte scripturaire.

« L'étude exégétique est indispensable : elle permet de préciser les pistes que le prédicateur a le devoir d'écarter et celles qu'il peut choisir; l'exégète demeure alors sur son propre terrain, celui de l'« herméneutique », en manifestant la pluralité des sens éventuels, tous valables selon lui. Alors le prédicateur, s'adressant à tel auditoire précis, *pourra pastoralement opter dans le sens qui lui paraîtra correspondre exactement à son auditoire*¹² ».

Ayant posé ces principes de départ, Xavier Léon-Dufour se fait plus sévère pour les homélies proposées.

« Je dois avouer que, si intéressant que puisse être le sujet traité, la plupart des homélies se présentent tels des discours « à propos de » l'épisode évangélique choisi par la liturgie; elles ne sont pas directement une initiation, une perspective ouverte sur la parole elle-même. Celle-ci, réduite à être un support plus ou moins artificiel, n'est pas présentée directement comme le message même à être accueilli. Or c'est bien ce message qui est l'objet d'une homélie¹³ ».

Il y a donc excès inverse à celui de l'exégète à celui de l'exégète prédicateur monnayant son savoir. C'est désormais le langage pastoral, existentiel, qui a absorbé et réduit le langage biblique. Comme le craignait Etienne Charpentier, *le texte est devenu prétexte*. Le vrai texte est autre part. Le caractère pluriel du dialogue est détruit. Nous sommes devant un nouveau monologue, non moins totalitaire que le précédent.

Sans doute arrive-t-il que l'on tente d'échapper à ce totalitarisme en demandant aux fidèles de participer, aussi bien

12. *Ibid.* p. 130.

13. *Ibid.* p. 131.

que le prédicateur, à l'élaboration du sens existentiel. C'est le but de certains « partages d'évangile ». Mais on n'en reste pas moins dans un monologue, étranger à la logique de l'Eglise. Ce monologue est celui d'un groupe. Il peut y avoir discussions internes toujours « à propos » des textes. Elles tiennent à la diversité des situations des membres ; et donc à celle de leurs sensibilités. Mais ce n'en est pas moins un *groupe actuel*, culturellement situé, qui prétend dire le sens des textes, sans se soucier de ce que d'autres croyants, dans d'autres circonstances, ont réellement dit.

L'apparent retrait du prédicateur, renonçant à son rôle de maître, devient alors une tromperie. Dans la mesure où il reste encore trop souvent le seul à pouvoir faire surgir le point de vue exégétique, et où il tait celui-ci, il continue à bloquer la circulation de la Parole au sein de la communauté. Le résultat de cette façon de faire n'est pas différent de celui du *sermon* de type existentiel : l'altérité du texte, et par là la transcendance de la Parole authentifiée par l'Eglise, se trouve éliminée.

Notons, ici encore, les effets indirects, « biens entendus », du discours existentiel, dès lors qu'il élimine ainsi le pôle biblique, en réduisant le texte à n'être plus que l'écho d'une parole actuelle. Un néo-dogmatisme se substitue à l'ancien, même lorsqu'il est plus masqué. Ce néo-dogmatisme est celui d'une contre-Eglise qu'on tentera de qualifier de moderne, pour la valoriser. Mais, une fois de plus, se trouve d'avance éliminée l'idée que le texte ne peut révéler toute sa richesse qu'à travers un authentique dialogue « diachronique » entre tous les croyants. Le nouveau s'est substitué à l'ancien, au lieu de germer du véritable contact avec lui.

Au niveau du contenu du discours, nous connaissons tous de ces prédications où les considérations sur les problèmes actuels, qu'ils soient moraux ou politiques, se trouvent qualifiés de chrétiens, parce que l'on fait endosser aux textes une signification qu'ils n'ont pas en eux-mêmes.

Rien d'étonnant que l'on assiste alors à une réaction de refus de certaines prédications, très engagées dans l'existence (et cela reste une valeur) mais qui ont perdu le contact réel avec un texte témoin de l'Eglise originelle. Imposé, ce qui n'apparaît plus que comme « bla-bla-bla » d'un prédicateur, ou idéologie dominante dans un groupe, ne permet plus qu'une attitude de

soumission passive ou le refus, que celui-ci soit poli ou agressif.

Ceci dit, le point de vue de Henri Cazelles, aussi bien que celui de Xavier Léon-Dufour, me paraît juste : le thème de la prédication doit être précisé *en fonction des problèmes de vie des fidèles*, car ce sont ceux-ci qui, par la célébration de la parole s'achevant dans l'homélie, doivent rendre grâce à Dieu.

Mais, en paroisse tout au moins, « partir de la vie » peut sembler chose difficile. L'assemblée du dimanche est susceptible de réunir des gens vivant dans des conditions très différentes. Comment donc déterminer un thème concret ? Ce n'est possible que si l'on note qu'en deçà des modalités de vie propres à chacun, il y a des situations fondamentales en lesquelles tout homme se retrouve, quelles que soient les circonstances dans lesquelles il les affronte. Au prédicateur de s'interroger (et donc d'interroger) sur ces circonstances particulières, de façon à concrétiser un propos qui doit en même temps être universel.

Relatif à l'homme actuel, le thème biblique peut l'être tout autant aux textes de la liturgie, car il n'est de texte biblique qui ne renvoie à l'une de ces situations fondamentales. C'est d'ailleurs pour cela qu'il garde valeur permanente pour les hommes, alors que les modalités mêmes de l'histoire du peuple juif sont définitivement dépassées.

Déterminer un thème, c'est donc saisir en quoi une situation fondamentale, vécue selon des circonstances diverses, a pu jadis être l'occasion d'une découverte de Dieu, comment cette même situation, aujourd'hui vécue dans d'autres conditions, nous oblige à entrer en dialogue avec les croyants de jadis, pour dire nous-mêmes comment, à partir de ce dialogue, nous pouvons aujourd'hui lire ce même Dieu présent dans *notre* histoire. Énoncer un thème, c'est finalement comprendre de quoi l'on va parler, entre croyants de différentes époques engagés dans une aventure fondamentalement semblable.

Comme le notait Henri Cazelles, il me semble assez clair que les textes du 2^e dimanche de Carême conduisent tout naturellement à parler de la foi dans la vie. Mais il ne s'agit pas de présenter une foi dont les modalités seraient déterminées une fois pour toutes, en fonction d'un texte même si le texte biblique joue un rôle éclairant privilégié. Dans le peuple de

Dieu, la foi a une histoire. Elle se manifeste à différentes occasions. Toujours, pourtant, elle est une façon d'entrevoir la « gloire divine ».

Chaque texte présente une des façons dont a été perçue cette gloire. Abraham, pasteur semi-nomade, a reconnu l'appel de Dieu dans sa conviction qu'un jour lui serait donnée la descendance qu'il appelait de ses vœux, et qu'il trouverait enfin les pâturages assurant la prospérité de son clan. Cette reconnaissance de la présence divine peut encore rester au « ras de terre » comme la foi reste encore au ras de terre pour nombre de croyants. Elle n'en est pas moins de première approche du vrai Dieu, et c'est à juste titre que le commentateur chrétien, auteur de l'épître aux Hébreux, pourra dire que l'ancêtre a vu le Christ « de loin » en confessant qu'il était étranger et voyageur sur la terre. Paul, dans son épître à Timothée, peut insister sur la grâce manifestée en Jésus Christ et rendue resplendissante *par l'annonce de l'Évangile* : ce dernier point de vue d'un prédicateur soucieux de son ministère n'est sans doute pas celui de l'évangéliste relatant la Transfiguration. Celle-ci nous apporte une nouvelle perception de ce que peut être la gloire divine, telle qu'ont pu l'entrevoir les apôtres, alors que déjà se profilait l'ombre de la croix. Mais, à travers tous ces récits, il nous est toujours parlé d'une même grâce de lumière, rendue perceptible selon les capacités et les conditions de vie de chacun.

Au prédicateur de jouer alors son rôle de médiateur de la communauté totale, « diachronique », provoquant la circulation entre les questions de la vie présente et le sens du texte. A lui de rendre ainsi possible un dire des fidèles (que ce dire s'exprime extérieurement dans un « partage d'évangile », ou qu'il reste intérieur à chacun).

3. LANGAGE THÉOLOGIQUE ET PRÉDICATION

Nous n'avons parlé jusqu'à présent que de deux formes de langages. Que vient alors faire la théologie en prédication ?

Cette forme de parole est non moins nécessaire que les

précédentes. Pour que naisse une action commune, il faut bien qu'une communauté pense ensemble sa foi. Sans cela, personne ne se retrouvera, ni dans le credo, ni dans la prière. Si aucun accord ne s'établit jamais autour des mots essentiels du langage chrétien, la liturgie meurt.

Mais l'expérience que nous pouvons avoir d'un certain fonctionnement du langage théologique dans la prédication doit nous forcer à réfléchir.

N'étant pas historien, je ne veux pas revenir ici sur les raisons pour lesquelles la prédication chrétienne était trop souvent devenue un cours de doctrine démarqué de traités pensés pour des clercs. Une telle histoire n'aboutirait pas qu'à des jugements négatifs. Dans un certain contexte, où fonctionnait tout un ensemble de signes, des sermons, que nous jugerions aujourd'hui terriblement « dogmatiques », ont pu jouer un rôle important pour la survie de la communauté croyante. Contentons-nous simplement de constater à quelles impasses ceci a pu conduire, et les raisons de ces impasses.

Indépendamment de son contenu, le langage théologique absolutisé véhiculait, comme tous les autres langages, un message « bien entendu » : l'Eglise est avant tout un système hiérarchique où le savoir vient d'en-haut. L'Esprit est réservé à quelques-uns, aux clercs, seuls habilités à juger de la vie des hommes.

La foi ainsi présentée était aussi liée à une vision intellectualiste de la vie chrétienne. Celle-ci repose sur des vérités à admettre.

Que de sermonnaires cherchaient alors avant tout à établir des *programmes* couvrant la totalité de ces vérités ! On aboutissait alors à la présentation d'une série de « dogmes » *juxtaposés les uns aux autres*, sans que le lien organique les faisant communiquer entre eux puisse être clairement perçu. Les déviants, hérétiques de tous genres, étaient ceux qui rejetaient l'un ou l'autre des « articles de foi ».

Entre ce type de discours et l'Écriture, il n'y avait guère de rapport, et ce rapport se trouvait le plus souvent faussé. Il n'était point besoin de se référer aux textes de la liturgie, ceux-ci, lus en latin par le prêtre, n'étant même pas toujours mis à la portée du peuple fidèle (sinon par l'intermédiaire d'un livre de messe, objet essentiellement privé). La Bible n'était en

fait utilisée que comme illustration, ou même comme « preuve », de la *doctrine* affirmée.

La circulation entre la prédication et la vie faisait tout autant problème. L'application de la doctrine, c'était la morale, mais une morale très souvent abstraite, coupée de toute réflexion sur l'histoire des hommes. Quand à la « vie spirituelle », elle finissait par apparaître comme une réalité mystérieuse et évanescence venant doubler la vie réelle. Pour combien de chrétiens, aujourd'hui encore, la « grâce » divine n'évoque-t-elle pas quelque effluve volatil qui doit mystérieusement venir résoudre certaines difficultés que nous ne saurions affronter sans l'appui d'un « arrière-monde » venant doubler notre monde, sans jamais lui donner vraiment sens ?

Enfin la prédication de type théologique restait le plus souvent totalement étrangère à la messe. Tout le manifestait : le prêtre quittait sa chasuble, se rendait à la chaire. Souvent les fidèles devaient se retourner vers lui pour l'entendre, tournant alors le dos à l'autel. Bref, le sermon était autre chose, donné à l'occasion de la réunion dominicale. Les fidèles le savaient d'ailleurs bien, puisqu'ils s'arrangeaient souvent pour arriver après la prédication, qui n'était pas obligatoire, et au début de l'offertoire, auquel on devait assister pour que la messe soit « valable ».

Dans les meilleurs des cas (qu'on pense à la célébrité d'un Mgr Chevrot), les prédicateurs entreprenaient une *explication* de la messe. C'est dire qu'aucun des signifiants de celle-ci ne parlait plus par lui-même, et que la coupure entre les différents éléments de la liturgie et la vie réelle était devenue totale.

L'usage d'un langage théologique reste-t-il donc possible aujourd'hui ? Ce langage doit-il reprendre les mots jadis institués ? Doit-il au contraire être repensé à neuf ?

En fait, il est impossible de se passer de certains mots chrétiens traditionnels. Non pas seulement parce qu'ils forment la texture même du texte liturgique ; mais parce que nous ne disposons pas d'autres mots, que nous ne saurions inventer totalement à neuf tous les mots qui seraient susceptibles de se référer à l'ensemble de l'expérience religieuse du peuple de Dieu : « Salut », « grâce », « sacrifice », « sacrement »... et combien d'autres termes encore, sans lesquels nous ne saurions plus rien dire de ce qui nous réunit à la messe.

En même temps, ces mots, si chargés de sens dans le passé, mais aussi si dénaturés par un certain usage qui en fut fait, nous apparaissent usés, rabâchés, vidés de leur authentique signification. Pour leur redonner sens, il est alors nécessaire de repartir de l'expérience actuelle, de recréer les paraboles vivantes à travers lesquelles on pourra peut-être faire sentir tout le mystère que ces termes avaient pour but d'évoquer, lorsqu'ils furent créés.

Mais l'expérience actuelle ne saurait pointer vers aucun au-delà d'elle-même, elle ne saurait échapper à l'immanence, en devenant vraiment parabole, que si elle est proférée au sein d'une communauté totale qui, dès les origines, parla en paraboles. Cette communauté, c'est celle du peuple de Dieu relisant son histoire comme manifestation des œuvres magnifiques de Dieu.

C'est dire que le langage théologique n'est possible en prédication qu'à la condition que soit rétablie la circulation dialectique entre les trois pôles caractérisés au départ. Grâce à cette circulation, le langage institué se trouve sans cesse réinstitué. Il n'est plus imposé de l'extérieur. Il devient l'expression d'un *nous* regroupant la totalité de l'Eglise cheminant à travers le temps. Un tel langage se traduit alors par une continuité des mots, mais en même temps permet leur renouvellement perpétuel. Il n'est en rien figé, alors même qu'il peut rester traditionnel.

Expression d'une communauté de foi, créateur d'elle, il permet alors d'acheminer à l'Eucharistie. Il peut vraiment introduire la célébration. Non sous forme d'*explication* théorique, mais en pointant vers un dépassement de lui-même vers ce qui est le seul véritable langage rendant témoignage de Dieu.

L'Eucharistie est en effet le point focal où prennent sens toutes les « vérités » chrétiennes, non plus comme doctrines juxtaposées, mais comme un tout organique. En cette Eucharistie se résume tout le mystère du Christ, vivant dans une relation unique à son Père, entraînant derrière lui toute l'humanité sauvée. C'est à elle que conduit toute l'histoire du peuple élu. C'est elle qui résume toute la vie chrétienne, comme don de nous-mêmes à Dieu, don médiatisé par notre ouverture à tous nos frères.

En montrant comment cette Eucharistie peut être vécue

d'une façon toujours neuve, en fonction d'une parole biblique elle-même relue à partir d'une histoire qui se poursuit, le prédicateur lie enfin les trois pôles du langage chrétien. Il peut proclamer Dieu.

4. L'HOMÉLIE, UNE PAROLE QUI RENVOIE A L'ACTION DE GRÂCE

L'homélie, en définitive, doit être une parole qui renvoie au seul véritable langage qui nous parle de Dieu : l'action de grâce eucharistique.

« Quand je parle de Dieu, ce n'est plus de Dieu que je parle », déclarait autrefois de manière apparemment paradoxale, Gabriel Marcel. Quand je parle *de* Dieu, j'en fais en effet un tiers, un *il*. Or Dieu n'est jamais en tiers. Il n'est en rien objet. Il ne peut être connu que dans une relation vivante dont je dois *témoigner*. C'est pourquoi le seul véritable langage chrétien est celui de la prière. A travers elle, en m'adressant au Seigneur comme à un *Tu*, comme au Toi absolu, je dis vraiment, je *montre* de qui je parle.

L'homélie reste nécessairement un discours en *il*. C'est pourquoi elle ne trouve vraiment son sens qu'au moment où elle s'efface pour faire place à l'acte eucharistique lui-même.

Elle est le moment où peuvent se nouer les différents langages que j'ai analysés. Mais elle ne peut que renvoyer à un autre langage, le seul véritablement chrétien : celui d'une communauté qui, à travers la nécessaire médiation des mots, effectue enfin l'échange avec son Dieu.

Nous trouvons par là une réponse aux questions posées au départ. La prédication n'est ni un commentaire de la Bible, ni une introduction à l'Écriture. Elle n'est pas non plus une catéchèse donnée à l'occasion de la messe. Elle n'est pas un cours de théologie. Elle n'est pas un commentaire de l'existence. Elle est un carrefour où se rencontrent toutes ces composantes du discours chrétien. Ce carrefour ouvre à la célébration.

Mais la prédication, discours, s'efface alors devant un non

discours. Aux mots se substitue un signe redevenu signifiant : celui de l'Action de grâce. Alors s'établit la relation à Dieu. Car « la présence de Dieu n'est pas de l'ordre du dicible, elle est de l'ordre de la certitude. Dieu n'est pas présent parce qu'on le perçoit, il est présent dans la gratitude. Il est celui à qui l'action de grâce s'adresse, il est l'action de grâce, il est celui qui lui adresse son action de grâce ¹⁴ ».

Jean-Pierre BAGOT

Si l'expérience que nous présentons ici a quelque originalité, celle-ci réside dans le fait que l'équipe d'un secteur missionnaire, le secteur de Bongra, diocèse de Pala, au Tchad, ait établi certaines correspondances entre deux milieux de tradition orale :

— le milieu traditionnel africain, récepteur de l'Évangile aujourd'hui ;

— et le milieu paléochrétien du I^{er} siècle, témoin actif de la genèse des Évangiles ;

et, surtout, ait accepté d'en tenir compte dans son annonce missionnaire.

I. GENÈSE DU PROJET

1) « Échec de l'Évangélisation » ?

En janvier 1974, le presbytère du diocèse de Pala se réunissait pour la première fois autour de son évêque.

14. Petru DUMITRIU, *Au Dieu inconnu*. Paris: Seuil, pp. 11-12.