

Série « Actes » n° 11

---

Lire les écritures :  
l'entretien d'une alliance

Session organisée le 2 avril 2016  
au Centre de Sèvres

Gildas LABEY et André FOSSION (Dir.)

Publié sur le site : [www.pastoralis.org](http://www.pastoralis.org) en juin 2017



# **Lire les écritures : l'entretien d'une Alliance**

**Session organisée par Gildas Labey, le samedi 2 avril 2016,  
avec le soutien de la Faculté de Théologie du Centre  
Sèvres**

35 bis, rue de Sèvres – 75006 Paris –

AVEC LA PARTICIPATION DE

Pierre GIBERT s.j., professeur honoraire de l'Institut Catholique de Lyon

Guy LAFON, professeur honoraire de théologie de l'Institut Catholique de Paris

André FOSSION s.j., professeur de théologie pratique au Centre International Lumen Vitae, à Namur

Philip ENDEAN s.j., professeur de spiritualité au Centre Sèvres, Paris

Paul ROUSSY, master en théologie à l'Institut Catholique de Paris

---

## *Table des matières*

---

Présentation de la session, par Gildas Labey .....	3
Ce que nous apprend l’histoire des approches de la Bible, par Pierre Gibert s.j.....	6
La lecture et la foi, par Guy Lafon.....	19
Le travail de la Parole dans la pratique de l’homélie, par André Fossion s.j.....	28
Echanges sur les trois premières interventions .....	45
Réfléchir afin d’en tirer profit. Lire les Écritures avec St Ignace, par Philip Endean s.j.....	57
Les homélies de la précarité : lire l’Evangile à ciel ouvert, par Paul Roussy .....	69
Echanges après les deux dernières interventions .....	80
Bibliographie sélective des intervenants.....	93

---

## *Présentation de la session*

*par Gildas Labey*

---

Le titre de cette session, “Lire les Ecritures, l’entretien d’une Alliance”, se présente comme une proposition de réponse à une question préalable: quand les croyants lisent les Ecritures, que font-ils, quels divers sens cela peut-il revêtir pour eux et, du coup, de quoi témoignent-ils devant et pour les autres ? On comprend aussi bien que les Ecritures puissent faire l’objet d’une lecture autre que celle qui mobilise des croyants. Car les Ecritures forment une Bible, une bibliothèque riche d’un grand nombre de livres où se croisent bien des genres littéraires, et qui peuvent “parler” à quiconque s’en saisit, croyant ou non.

Ici, on se propose donc d’éclairer un enjeu de lecture : “l’entretien d’une Alliance”. Qu’est-ce à dire ? D’abord qu’une telle lecture alimente, fait vivre, renouvelle le lien et le pacte qui, unissant les croyants à leur Dieu, les unissent entre eux, font qu’ils s’ “entre-tiennent”. Ensuite que l’Alliance est ce dont les Ecritures ne cessent de parler à leurs lecteurs, ce dont elles les entretiennent, ce dont ils s’entretiennent ensemble. Enfin qu’en dehors de la situation de société qu’ils partagent avec tous les humains, l’engagement des croyants serait inconsistant, car c’est là, dans un lien de société qui nous tient ensemble, dans la communication mutuelle, heureuse ou malheureuse, violente ou pacifique, que tout subsiste et se joue.

Du même coup on saisit qu’il y va, pour les croyants, de la vérité de leur foi, et cette exigence de vérité doit être doublement honorée. D’une part dans la lecture elle-même : que la lecture soit telle qu’elle permette d’approcher les Ecritures en vérité, et la vérité des Ecritures – exigence critique. D’autre part dans l’expérience croyante elle-même, expérience

de l'Alliance : que la lecture des Ecritures, personnelle et commune, éclaire, nourrisse la vie des croyants et s'y concrétise en vérité – exigence d'authenticité.

Il est impossible, enfin, d'occulter le fait que les communautés croyantes ne sont pas intemporelles, qu'elles existent dans une histoire et une géographie, qu'elles vivent, pensent et se pensent, se transforment, se renouvellent au rythme des sociétés auxquelles elles appartiennent. Leurs lectures des Ecritures sont elles-mêmes marquées par les cultures et leur histoire, comme les Ecritures elles-mêmes le sont. C'est nécessairement dans un langage qui leur soit commun avec ceux dont ils partagent la condition et l'histoire que les croyants peuvent faire entendre comment les Ecritures les inspirent.

Les intervenants qui nous ont fait l'amitié de participer à cette session et de la nourrir appartiennent à des générations différentes. Et chacun, dans les perspectives de recherche, d'étude et de pratique qui sont les siennes, témoigne d'une exigence qui, se poursuivant pour certains depuis quelques décennies, a contribué et contribue très significativement à ouvrir et renouveler la lecture des Ecritures, leur exégèse, leur commentaire en Eglise, leur transmission catéchétique.

Quelle perspective et quelle cohérence présidèrent à l'organisation des exposés ? S'il est vrai que l'existence croyante se construit de façon *personnelle et communautaire*, alors la lecture de l'Ecriture est appelée à opérer, édifier et entretenir l'Alliance selon cette double modalité. Ainsi, après l'exposé liminaire de Pierre Gibert sur l'histoire de la lecture de la Bible au regard de l'exigence critique, les quatre autres prirent en charge, deux à deux, chacune des deux modalités.

Pour éclairer la question du rapport personnel à l'Ecriture, Guy Lafon effectua une lecture rigoureuse de la prière adressée par l'évêque lors de l'ordination sacerdotale, centrée sur l'exigence d'une lecture incessante de la Loi et des Ecritures qu'il est demandé au prêtre, comme à tout croyant, de chercher à faire sienne, pour la concrétiser dans l'existence, et

Philip Endean montra comment la lecture des Evangiles vient irriguer la pratique des Exercices ignatiens.

Quant au rapport communautaire à l'Ecriture, il fut abordé par le thème de l'homélie. André Fossion analysa les compétences requises pour élaborer une homélie, par laquelle la lecture des Ecritures est littéralement *mise en oeuvre* et ordonnée à l'entretien de l'Alliance, à l'édification du lien ecclésial. Paul Roussy médita à partir d'expériences de lecture partagée avec des personnes précaires, donnant à réfléchir sur ce qu'il nomme avec une belle audace "les homélies de la précarité".

La session ne se présentait pas comme un colloque savant, elle s'adressait à qui s'intéressait au thème. Deux moments d'échanges entre les intervenants et le public avaient été ménagés au terme de chaque demi-journée. Ces échanges, enregistrés, ont été intégralement transcrits, et sont ici communiqués en même temps que les interventions. Ils témoignent de la manière à la fois libre et réfléchie dont les exposés ont donné à penser. Quelques corrections formelles ont été opérées et le style oral spontané a été conservé.

Il ne serait pas difficile, en prenant quelque recul par rapport à cette session, d'en pointer les limites et de relever tout ce dont on pourrait regretter l'absence. Mais, déjà, beaucoup de choses ont été dites et partagées, et il n'est pas mauvais que, en toute rigueur de terme, tout cela laisse à *désirer*...

Un grand merci aux intervenants pour leurs communications, au public pour sa présence et sa participation, au Centre Sèvres pour son accueil.

---

## *Ce que nous apprend l'histoire des approches de la Bible*

*par Pierre Gibert s.j.*

---

Venir à cette question au cours de ces rencontres, présuppose qu'on se souvienne que la Bible, malgré sa désignation générique au féminin singulier, loin d'être un livre, est une bibliothèque. Et pour ce qui nous concerne aujourd'hui, il s'agit d'une bibliothèque reçue principalement par les chrétiens. Autrement dit, ceux-ci ont reçu, selon un pluriel traditionnel, des "Ecritures" utilisées d'abord par le Christ lui-même puis par ses disciples comme un ensemble, même s'il n'y a jamais eu de doute sur la multiplicité des livres et des formes d'expressions. En outre, cette réception chrétienne présente deux types d'héritiers, sur quoi il faut commencer par s'étendre.

1. Se présentent comme héritiers premiers, de droit comme d'époque, les juifs et tous judéens et galiléens qui, à travers le monde méditerranéen, vont très tôt reconnaître Jésus de Nazareth comme Christ-Messie, le Ressuscité et Fils de Dieu, dont sera répandue la "Bonne Nouvelle". Pour ces juifs, il y a continuité avec leur longue histoire rapportée dans l'Ancien Testament, par accomplissement de ces Ecritures selon une lecture prophétique corrélativement allégorisante de tous leurs livres et de l'histoire qui y est impliquée. Pour ces Juifs confessant le Christ ressuscité, et malgré différences et désaccords internes, il n'y a ni remise en question ni doute quant à la signification de ces Ecritures. Tant pour "la Loi" que pour "les Prophètes", ils reconnaissent dans la personne, le destin et les

actes du Christ cet accomplissement unifiant en conformité avec ce qui a été ainsi annoncé et préfiguré. En ce sens, qu'on se reporte à deux passages de l'épître aux Galates (3,6-16 et 3,17-29) où Paul fait la lecture allégorisante de la figure d'Abraham et de l'ensemble de la Loi.

Mais aussi importante qu'ait été la réponse proprement juive à la question de l'intelligence prophétique des Ecritures en fonction de leur foi en Jésus comme Christ, on ne peut longtemps ignorer la réaction de païens qui ne tarderont pas à manifester leur étrangeté par rapport au Judaïsme, à son histoire et donc à sa réception quasi spontanée des Ecritures. Très vite, en effet, au cours du IIIe siècle sinon dès le IIe, le contenu de ces Ecritures semblait rendre l'écho d'histoires et de personnages, de "mythes" dirions-nous aujourd'hui, qu'ils avaient alors abandonnés et reniés du fait de leur adhésion au Christ. Certaines homélies patristiques, telles celles d'Origène, par ex. à partir du livre de Josué, font écho à des protestations de ces nouveaux chrétiens saturés de récits de batailles et toutes histoires de fantasmagories mythologisantes que l'enseignement de l'amour du Christ ne pouvait que leur faire rejeter. En conséquence, ne devait pas tarder à s'imposer un autre principe d'intelligence et de lecture afin d'être conduit au Christ par ces Ecritures, mais dépouillées d'un sens par trop immédiat, trop littéral. Ainsi allait progressivement se mettre en place un jeu d'intelligence typologique des figures et des récits de façon à ce que les uns et les autres soient ressaisis par préfigurations comme annonces des événements évangéliques. De diverses manières, l'allégorisme faisait ainsi une entrée dans la réception et l'intelligence de l'Ancien Testament pour une pratique qui durerait près d'un millénaire.

Ainsi, chrétiens issus du paganisme autant que chrétiens issus du Judaïsme recevraient ces Ecritures selon la vérité du Christ, mais aussi selon la vérité de l'Eglise et de l'itinéraire de chaque croyant. Et si le sens premier, littéral, du texte biblique pouvait subsister et même être défendu

par nombre de lecteurs, tels ceux reconnus dans la "tradition d'Antioche", ce sens finirait toujours par céder le pas au jeu allégorisant, jusqu'à devenir le sens quasi exclusif d'une Eglise dominante jusqu'au seuil de la Renaissance.

Cependant, quoiqu'il en soit de la fécondité de cette intelligence allégorisante, elle n'en demeurait pas moins héritière d'une large contestation des premières générations chrétiennes, une crise première de la réception de l'Ancien Testament. Pourtant après des siècles médiévaux riches de commentaires et d'œuvres d'art issues d'une inspiration biblique, allait se manifester à la fin du XVe siècle une nouvelle crise de lecture et d'intelligence. Ce qu'on désigne comme la Renaissance, - une Renaissance qui fut loin de se réduire à un soi-disant retour à l'Antiquité païenne au détriment du christianisme, ainsi que cela était encore vulgarisé dans des temps pas si lointains -, s'ouvrirait sur une nouvelle exigence en matière d'intelligence de la Bible. Bientôt cependant, au tout début du XVIIe siècle, cette exigence se heurterait à une nouvelle crise qui n'était pas sans parenté avec celle de la toute première génération chrétienne issue du paganisme antique.

2. Mais ici, on ne peut longtemps ignorer une invention qui venait de révolutionner la culture, celle de l'imprimerie. Même si, pour une part, la crise de la lecture de la Bible avait commencé dès la fin du XIVe siècle, sa mise en livre imprimé avant la fin du siècle suivant ne pouvait que l'amplifier.

Au départ, cette crise dénonçait la lecture traditionnelle des Ecritures en christianisme selon la théorie des quatre sens, au nom d'un retour à la vérité du texte. Il ne s'agissait plus de se vouer à l'allégorie, mais pas davantage au sens tropologique (moral), ou au sens anagogique (parousiaque). Il fallait revenir au parent pauvre de cette distinction, le

sens littéral ou premier, comme assurant la vérité du texte. Ce retour se voulait donc en faveur de la lettre, de son sens premier, c'est-à-dire immédiat, selon des courants qui pouvaient aussi se référer à S. François d'Assise prônant la lecture des évangiles "à la lettre et sans glose".

Plus immédiatement, il s'agissait d'exiger, pour l'impression, un texte sûr, solidement établi par delà les variantes et toutes erreurs de manuscrits jusqu'ici transmetteurs exclusifs. Pour ce retour œuvra notamment Erasme de façon à établir avec un maximum de sûreté un texte imprimable à de multiples exemplaires.

Mais il ne s'agissait là que d'une exigence de base au service de deux autres qui, comme la première, allait être placée sous le signe d'un mot établi par un autre humaniste, le mot "critique". Bibliquement initiée par le protestant Scaliger, qui dans les années 1580 demanda qu'on appliquât aux études de l'Écriture les mêmes exigences qu'on appliquait aux études des lettres profanes, grecques et latines. Ainsi devait être systématiquement pratiquée pour le service de l'intelligence de la Bible toutes formes de critique, et plus précisément la critique littéraire et bientôt la critique historique par delà la nécessaire critique textuelle. Il s'agissait de marquer un nouveau respect pour les Écritures dignes de nos exigences humaines de vérité, qu'il s'agisse de la matérialité de leur texte, ou qu'il s'agisse de leur contenu et de leur signification à l'intérieur de la foi chrétienne. En ce sens, et outre le fait d'en finir avec quelques lieux communs qui font de la critique biblique une invention du rationaliste XVIIIe siècle, s'impose la chronologie du XVe au XVIIe siècle qui vit le déploiement des différentes critiques, afin de reconnaître en elles les exigences de croyants, théologiens et tous lecteurs de la Bible, qu'ils soient catholiques ou protestants.

Il s'agissait donc d'atteindre au mieux la vérité du texte, toute sa vérité, souvent perdue ou insuffisamment perçue, selon les perspectives croyantes et théologiques, même si on ne se doutait pas alors des difficultés qui n'allaient pas tarder à surgir. Pour l'heure, il s'agissait de dégager la lecture et l'intelligence du texte des "boursoflures" et tous "buissonnements" qu'y avait introduite la théorie des quatre sens, de façon à retrouver une rigueur d'intelligence par trop diluée sinon négligée.

Malgré quelques décennies de satisfaction durant la seconde moitié du XVI<sup>e</sup> siècle, marquées aussi, il est vrai, par les violences interreligieuses, la première décennie du XVII<sup>e</sup> devait marquer des déconvenues, lesquelles, paradoxalement, allaient favoriser le rapprochement entre catholiques et protestants pour aboutir à ce qu'on désignerait bientôt comme la "république des lettres".

En effet, la lecture même du texte biblique manifestait des "contrariétés" de différents ordres, dans le jeu des répétitions et doublets, des contradictions, mais aussi dans une certaine grossièreté d'expression selon la nouvelle sensibilité du temps, éprise d'élégance littéraire et stylistique. Cette tentation "libertine" au sens de l'époque, de type rationalisant et esthétisant, ouvrait une nouvelle étape dans ce qu'il faut bien considérer comme une récurrence dans l'approche de la Bible en christianisme, sa difficulté quasi immédiate de réception, de lecture et d'intelligence.

Passée l'acmé de cette crise, allait se mettre en place une nouvelle exégèse qui n'hésiterait pas à se réclamer explicitement de la "critique", terme désormais vulgarisé et rendu respectable, et dont le sens se préciserait en s'ordonnant entre les premières années du siècle et ses dernières décennies, soit, pour faire bref, entre l'ouvrage de Louis Cappel

achevé dès 1635, et le premier de Richard Simon, destiné à paraître en 1678.

Si la *Critica sacra* du protestant Cappel était achevée à la fin du premier tiers du siècle, elle ne devait être publiée en raison de l'opposition de ses collègues de son Académie de Saumur, qu'une quinzaine d'années plus tard avec les encouragements du P. Mersenne et de quelques amis jésuites. Pour cet ouvrage, Cappel se réclamait d'un autre ouvrage publié en 1538 à Venise, *Massorah haMassorah*, dont l'auteur, Elias Levita, appartenant à la communauté juive de la cité, avait été soutenu, encouragé et même familialement entretenu par une élite intellectuelle catholique, tel le Cardinal de Viterbe ou l'ambassadeur du royaume de France.

Dans cette même décennie du milieu du XVIIe siècle, s'entamait en Angleterre la publication de l'oeuvre de Brian Walton, les *Critici Sacri*, appelée à s'étendre sur neuf volumes, une oeuvre relevant systématiquement les difficultés du texte biblique pour tenter d'y remédier et inviter au travail.

Enfin, en 1678, aurait dû être mis en vente le premier ouvrage d'exégèse proprement critique, celui de Richard Simon, si n'avait été la furie de Bossuet obtenant de Louis XIV l'autodafé du livre avant présentation en librairie, un livre dont il n'avait eu en main que ...la table des matières ! Sans nous étendre sur cet "incident" proprement aberrant qui ouvrait la brèche aux futures condamnations de l'exégèse critique jusqu'au milieu du XXe siècle, signalons qu'il y avait dans l'ouvrage de l'oratorien de Dieppe une première systématique de la pratique critique dans le droit fil de prédécesseurs dont il ressaisissait pour ainsi dire l'élaboration de l'épistémologie. Il fallut donc attendre, dans le monde catholique, l'encyclique de Pie XII publiée en 1943, *Divino afflante Spiritu*, pour que soit enfin reconnue officiellement la pratique critique.

Celle-ci se concrétisait dès lors dans la distinction de *genres littéraires* dont certains ne relevaient pas de la vérité historique ni de la pratique historique. Pourtant, une certaine défiance n'en continua pas moins jusqu'à ces derniers temps, comme en a témoigné en ce début du XXI<sup>e</sup> siècle quelques propos de Benoit XVI dans la double introduction à son *Jésus-Christ*.

Quoiqu'il en soit, l'exégèse critique poursuivait son déploiement, et dans l'aire francophone grâce notamment au P. Lagrange et à l'École biblique et archéologique française de Jérusalem, fondée dans les années 1890. Est-ce à dire que le ciel soit calme aujourd'hui ? Tel ou tel ouvrage récent pourrait en faire douter...

3. Ne nous cachons pas la vérité : quoiqu'il en soit des acquis de l'exégèse critique, de sa pratique et reconnaissance dans les Universités comme dans la formation des exégètes tant dans le monde catholique que protestant, résiste sinon défiance ou méfiance, mais une certaine réserve qui engendre des justifications plus ou moins laborieuses pour s'en dispenser. Ainsi, la tradition se poursuit peu ou prou de se tenir à la lettre du texte et à son sens immédiat reçu comme "narratif historique" sous les meilleurs prétextes catéchétiques, pastoraux, voire théologiques !

S'il faut tout d'abord rappeler que l'exégèse critique, dans ses différentes implications, n'est pas une "méthode" parmi d'autres, mais une *exigence* qui va mettre en jeu différentes méthodes à différents niveaux, c'est parce qu'elle s'impose le plus souvent spontanément ou immédiatement. Tel pasteur, diacre ou curé, préparant une homélie dominicale et se heurtant à une contradiction du "texte inspiré", à un doublet, à quelque incohérence, entre en exégèse critique dès l'instant où il constate la difficulté ! Et pas plus son auditoire que lui-même, sauf hypocrisie de silence, ne pourra se satisfaire de l'insouciance ou de

l'irrespect par rapport au principe de non contradiction, du jeu de répétitions différentielles, voire contradictoires ! Du fait même de l'immédiateté de difficultés à le recevoir, le texte impose au praticien, pour son auditoire ou son lectorat, le recours à différents degrés et formes de critique, textuelle, littéraire et historique, qu'il soit simple prédicateur ou exégète professionnel.

Ainsi le recours à l'exégèse critique et sa pratique relèvent d'abord d'une attitude de respect vis-à-vis du texte comme de son lecteur. Or, ce texte n'a pas d'abord été fait pour ce lecteur, qu'il soit chrétien ou même juif. Sa réception, qui induit un ailleurs, une antériorité dans le temps comme dans l'espace, fait problème en raison même des contextes pour lesquels ils n'ont pas été immédiatement conçus, ceux d'une foi d'aujourd'hui, dont les fidèles engagent cependant un destin aussi bien collectif qu'individuel, le leur.

Ainsi, nos réceptions contemporaines de la Bible manifestent aujourd'hui une double canonisation non prévue originellement : la canonisation "sanctifiante" qui "transcendantalise" les particularités d'élaborations des différents livres succédant à des origines historiques et géographiques précises ; et la canonisation unifiante déterminant et fixant un contenu par delà le caractère composite de l'ensemble constitué d'éléments multiples et disparates.

Cette double canonisation se trouve consacrée depuis le XVI<sup>e</sup> siècle du fait en particulier de l'imprimerie, favorisant la désignation au singulier de "La Bible", a fortiori de "La Sainte Bible". Or, originellement et étymologiquement, cette "Bible" et "Sainte Bible" est rien moins que cela : d'abord neutre pluriel, *tà Bibbia* désignent en grec une véritable bibliothèque, "des" livres justement, dont la canonisation religieuse doit

par ailleurs s'accommoder de récits, de personnages et de formes littéraires qui sont souvent rien moins que saints ou sacrés !

Par conséquent, cette "Bible" n'est de soi ni unifiée ni singulière ni sainte. C'est sa réception dans sa mise en canon à l'intérieur d'une démarche de foi, personnelle et ecclésiale, qui la fera recevoir saintement et comme sainte. De ce fait, on doit parler ici d'un aboutissement en une canonisation exclusive, à condition de ne pas ignorer le pluralisme des livres et une longue "histoire" avec ses différents modes littéraires qui méritent toujours d'être rappelés et pris en compte.

Il n'y a donc pas à opposer ces différents aspects et stades de composition qui confluent dans la Bible - la Sainte Bible ! -, dans la mesure où les uns et les autres ne peuvent être opposés et exclus. C'est pourtant quelque chose qui continue de faire difficulté aujourd'hui, au point de provoquer d'étranges régressions. Ainsi de ceux qui promeuvent un retour à l'allégorisme mis en place à partir du III<sup>e</sup> siècle, sans cesse justifié ou confirmé jusqu'à la fin du Moyen âge. Outre qu'un tel retour s'avère inadapté aux résultats de l'exégèse moderne, on peut douter de sa pertinence dans la culture d'aujourd'hui étant donnée précisément ce qu'a été dès le début du XVI<sup>e</sup> siècle, la révolution critique. Il s'agissait alors de recevoir d'abord un texte pour lui-même, tel qu'il s'offrait, et surtout s'il offrait des "contrariétés" comme on disait alors, et des "contrariétés" qui résistaient ! C'est pourquoi, abandonnant la voie anhistorique de l'allégorisme dont on ne pouvait supporter plus longtemps l'amputation du texte de ses fondamentaux narratifs et figuratifs, il s'agissait de revenir à l'immédiateté du sens, y compris bientôt dans ses difficultés incontournables, ses répétitions jugées inesthétiques, ses incohérences et invraisemblances de tous ordres. Recevoir critiquelement le texte, d'abord pour son établissement immédiat, ensuite pour en respecter les dimensions littéraires, et enfin et surtout les dimensions historiques selon

des genres multiples, tel fût le programme, si l'on peut dire, des exigences élaborées dès la fin du XVI<sup>e</sup> siècle et déployées dans les siècles suivants.

Depuis lors demeure et résiste pour une part, la question en forme de défi: comment intégrer à l'expérience et aux exigences de la foi postmédiévale qui est la nôtre aujourd'hui, la complexe réalité de la Bible jusqu'en ses contradictions quant à la lettre de son texte, quant à ses imperfections littéraires et au caractère insurmontable des difficultés dans sa dimension historique ? De ces difficultés, longtemps négligées et ignorées durant les siècles patristiques et médiévaux grâce à un allégorisme dominant, il n'est désormais plus possible de faire abstraction comme si tout était littéralement vrai et exclusivement spirituel ou religieux.

Sans chercher plus loin quelque exemple ou application de cette réception moderne sans retour, évoquons ce qu'il en est aujourd'hui, au terme de cinq siècles d'exégèse critique, de "l'histoire" d'Adam et d'Eve, de leur "chute" et de leur descendance entre les chapitres 2 à 4 du livre de la Genèse.

Outre les découvertes et conceptions nouvelles des origines de l'univers et de l'humanité relevant de l'esprit scientifique, quelle qu'en soit la normale relativité, la nature même d'un tel récit ou ensemble d'épisodes exige aujourd'hui une autre intelligence de lecture que celle qui a longtemps prévalu au nom d'une confiante réception historique. Récits d'origines, jusque dans leur déroulé, de la création du premier couple humain aux conflits de la première fratrie, l'ensemble de pareils récits doit les faire tenir pour "seconds" quant à leur élaboration en fonction de consciences et d'états de connaissances, de l'univers comme de l'humanité, qui n'ont rien à voir avec une intelligence et une réception d'aujourd'hui

obéissant aux épistémologies de l'histoire et d'une historiographie courante, y compris et d'abord pour l'intelligence du croyant.

Sans doute, comme nous l'avons déjà dit, faut-il désormais se garder de traiter ces récits de "mythes" ou les qualifier de "mythiques". Dans la mesure où tout récit de commencement (ou "d'origines") est conçu pour être reçu comme tel, il faut se souvenir qu'il relève d'une conscience humaine non dupe de n'avoir pu être témoin de ce qui y est raconté. En toute culture, aussi ancienne soit-elle, le caractère insaisissable de l'origine absolue (de l'univers, de l'humanité, de toutes les grandes techniques, etc.) va de soi, du moins pour les rédacteurs fondateurs en raison d'une réflexion qui ne peut que reposer sur la non-possibilité de son expérience, et par conséquent d'un témoignage. Et qu'avec le temps, les pertes de mémoire, des relectures plus ou moins idéologisées, une naïveté plus ou moins naturelle amènent à les recevoir comme s'ils étaient rapportés sur la foi de quelque mémoire, de tels effets sont postérieurs. Il sera alors de la tâche du lecteur compétent de redire l'intentionnalité première de ces récits comme récits d'origines, c'est-à-dire rédactionnellement seconds et donc tardifs, et comme ne relevant nullement du témoignage visuel ou mémoriel. Aucun auteur ou rédacteur de ce genre de textes ne peut avoir été dupe de la nature de textes construits par voie de déduction : la nécessaire causalité d'origines qui, aussi narratives soient-elles, restent de l'ordre du déductif à partir d'un questionnement contemporain, et témoignent toujours de la nécessité de dire cette atteinte - historique et historienne - quoiqu'elle soit impossible. Qualifier cette forme d'expression de "mythique" ne peut se justifier qu'en tenant compte de cette condition seconde et explicative par voie déductive d'une réflexion humaine tardive. En effet, un tel mode d'expression, dans sa nécessité et sa justification, relève toujours d'un moment où la culture éprouve le besoin d'avoir *explication*, et pas seulement connaissance plus

ou moins imaginaire, de ce qui s'est passé à un moment dont personne ne peut se souvenir ni témoigner.

Les récits du livre de la Genèse appartiennent indiscutablement à ce registre de réflexion et de nécessité ; ils n'ont donc rien à voir ni avec l'histoire ou l'historiographie, ni avec quelque transmission que ce soit, par voie orale notamment, de traditions et de connaissances contemporaines. Et le fait même que l'état actuel des textes entre Gn 1-4 manifeste des "leçons" différentes jusqu'à la contradiction à propos d'un même moment, d'origine précisément, le fait aussi que la tradition biblique ancienne ne cessera de revenir sur cette question, notamment selon le concept de la création ex nihilo accompli par le Dieu unique, selon le discours que tient la mère des Frères martyrs au chapitre 7 du livre de Maccabées, une telle prise en compte ne peut que confirmer cette impuissance cognitive, cette fois explicitement reconnue dans le refus de tout détail narratif. Dès lors, la seule confession au Dieu unique permet de Le faire créateur sans qu'on puisse en dire davantage, renonçant définitivement à un narratif encore déployé dans les quatre premiers chapitres de la Genèse, même si l'on doit retenir ce qui fut sans doute l'expression ultime en ouverture de tout l'Ancien Testament : "Au commencement Dieu créa le ciel et la terre"...

En fait, et pour conclure, disons que chaque fois qu'il s'agira de toucher aux origines, y compris dans les évangiles à propos de celles du Christ, il n'y aura pas à s'étonner soit d'un silence, comme c'est le cas pour l'évangile selon Marc ou celui selon Jean, soit de récits sans témoins ni témoignage possible, ainsi que le pousse au paroxysme le récit de l'"annonciation" à un Joseph dormant et rêvant selon l'évangile de Matthieu (Mt 1,20 et selon la magistrale interprétation du peintre La Tour au XVIIIe siècle !)...

Si l'on veut toucher à l'histoire, dans les évangiles comme dans l'Ancien Testament, ce ne pourra être qu'avec des récits qui présentent tous les caractères de la narrativité historique selon des témoignages perceptibles, avec des circonstances assez précises, la convergence générale de versions différentes dont les variantes plus ou moins secondaires ou les détails variés joueront alors d'effet confirmatif de la quête historique dans la diversité des témoins et des témoignages, tous éléments dont sont familiers les historiens dans leur quête, souvent en pointillés, de la vérité.

---

## *La lecture et la foi*

### *À la chère mémoire d'Antoine Delzant*

*par Guy Lafon*

---

« ...*Domine...ut in lege tua die ac nocte meditans, quod legerit, credat; quod crediderit, doceat ; quod docuerit, imitetur.* » Ainsi, selon le Pontifical Romain, s'exprime l'évêque, dans une prière qu'il adresse au *Seigneur* - ...*Domine...*- pour le prêtre qu'il vient d'ordonner. Ce texte peut se traduire en français dans les termes suivants : «...*Seigneur...en méditant jour et nuit sur Ta loi, que ce qu'il aura lu, il le croie ; que ce qu'il aura cru, il l'enseigne ; que ce qu'il aura enseigné, il l'imite.* »

On se propose ici de commenter cette prière liturgique. On tentera de faire apparaître le lien entre chacun des moments expressément distingués dans ce texte et aussi, ou plutôt d'abord, la direction qui s'y dessine, à savoir : la constance de la méditation d'une loi. La constance de la méditation d'une loi.

On peut d'abord relever la qualification de l'objet sur lequel le prêtre est censé devoir méditer. Cet objet est tenu pour une *loi*, celle-là même du *Seigneur* auquel s'adresse la prière.

Ainsi, d'emblée, nous pouvons retenir qu'il s'agit d'un document dont le caractère social et la teneur prescriptive sont nettement marqués. Le mode employé, le subjonctif latin, - *credat...doceat...imitetur* - avec sa portée optative, exprime cette teneur prescriptive. Certes, la loi qui est ici en cause comporte un certain contenu de connaissance. Mais celui-ci est porté par une injonction. Il s'agit donc de connaître, sans doute, par une méditation incessante, mais en vue d'une action à accomplir, plus que pour obtenir un certain savoir. Ce qui est lu n'est ni affirmé comme réel ni, bien entendu, contesté comme tel. Ce qui est lu est tenu pour un don, au sens complexe de ce terme : un don que l'on reçoit et, inséparablement, un don que l'on fait.

Ainsi le rapport du prêtre avec le texte qui doit lui devenir familier est-il de l'ordre de la pratique ou, en tout cas, d'une connaissance qui induit un certain comportement. On peut aussi relever que, si connaissance il y a, celle-ci est acquise au cours d'une fréquentation habituelle, voire constante, puisqu'elle occupe le prêtre *jour et nuit*. Toujours est-il que, quoi qu'il en soit de l'hyperbole qui vient d'être mentionnée, le trait de normativité est si évident qu'au-delà des significations explicites, on peut en reconnaître la présence jusque dans la lettre matérielle du texte, du moins en latin. En effet, ne peut-on pas aller jusqu'à soupçonner la présence d'un rapport à de la *loi – in lege tua* – dans le *legerit* du texte latin, comme si « lire » allait, phonétiquement déjà, avec « lier » ? Bref, la connaissance, ici, est d'ordre expérimental et ne se réduit pas à un savoir théorique : elle n'est pas sans un vécu.

### **De la lecture à la foi**

Ainsi donc l'accueil de certains événements, survenus dans le monde, peut-il être présenté, par la lecture qui en est faite, à l'adhésion de la foi. Mais ces événements sont reçus comme des représentations à la vérité

desquelles on adhère comme on fait pour un ordre qu'on s'engage à exécuter fidèlement, à incarner dans les conduites qu'on adopte. Bref, l'adhésion à ce qui est relaté comme une histoire ne va jamais sans l'engagement à transformer cette adhésion en une certaine façon d'exister qui n'est autre que la foi. En somme on peut dire que le caractère prescriptif de la foi ne tolère aucun arrêt sur image.

Ainsi donc, dans et par la lecture qui est faite, doit se produire, chez le lecteur, une certaine élaboration de la lettre qu'il a lue, quel que soit le genre littéraire de celle-ci, de telle sorte que ce lecteur devienne croyant. En tout cas, la foi est le premier fruit que le pontife attend de sa prière pour le prêtre. Or, cette foi du prêtre lecteur est la transformation en lui-même, en sa propre personne, de sa lecture, quelle qu'ait été la teneur matérielle du texte qu'il a lu. Aussi bien l'énoncé de cette foi, si narratif qu'il soit, consiste-t-il, avant tout, en l'engagement à suivre une certaine conduite et à adopter celle-ci comme le prolongement et l'actualisation de la lecture initiale. Ainsi ce qu'on pourrait nommer le contenu de celle-ci se trouve-t-il devenir une existence humaine. Car croire est une pratique d'homme.

En quoi consiste cette pratique d'homme qu'est la foi ?

Si l'on s'en tient à ce qui vient d'être avancé, on peut répondre que croire est l'actualisation toujours nouvelle de ce qui a été lu, et qui est donc une loi féconde, capable d'invention, nullement réduite à la répétition. Telle est la portée existentielle du *quod legerit, credat*. Ainsi, quand la foi vient s'ajouter à la lecture, elle se présente à la façon d'un événement nouveau et elle fait du lecteur lui-même un homme nouveau, puisqu'il tient pour vrai ce qu'il a lu, même s'il ne peut pas se représenter à lui-même comment c'est vrai. En tout cas, c'est à partir de l'expérience qu'il vient de faire qu'il peut se transformer non pas en maître mais en enseignant.

## **De la foi à l'enseignement**

La nouveauté du lecteur qui croit, ici le prêtre, n'est pas un privilège qui ne pourrait se transmettre. *Quod crediderit, doceat.*

Il s'agit, en effet, d'un enseignement de *ce qui a été cru*. Mais, du fait que l'enseignement a ici pour objet quelque chose qui est marqué par un caractère prescriptif, quoi qu'il en soit des événements qui peuvent s'intégrer à la *loi*, il est bien clair que cet enseignement ne s'épuise pas en la transmission et l'acquisition d'un certain savoir.

Si, cependant, savoir il y a bien, celui-ci est marqué par le passage, qui s'est produit dans le croyant lui-même, de la lecture à la foi. Mais, puisqu'il s'agit d'un savoir puisé dans la méditation assidue d'une *loi*, les procédures de son acquisition et de sa transmission ne se confondent pas avec celles qui ne relèvent que de l'apprentissage scolaire. Sans doute faut-il plutôt évoquer ici ce qui arrive quand des vérités sont assimilées par la fréquentation de quelqu'un ou d'une communauté et par les aléas de la vie quotidienne. Il s'agit alors d'un enseignement qui, sans négliger la parole ni le récit, consiste en l'invitation à une certaine pratique, puisque toujours la méditation assidue de la loi est la base et comme le climat des transformations qui se réalisent.

## **De l'enseignement à l'imitation**

Il est remarquable que l'imitation vienne au terme d'une série de transformations, opérées selon un certain ordre, comme s'il s'agissait avec elle d'une étape terminale, sinon même du but poursuivi à travers les précédents moments.

Il est, en tout cas, plus clair que jamais que le processus suivi n'a rien de la reproduction à l'identique d'une situation initiale qui n'aurait pas été transformée par l'élaboration des conduites qui l'ont précédée. Non que la lecture initiale soit maintenant négligée ou perdue du fait de ce qui l'a suivie. Mais l'imitation semble bien ne pouvoir être mentionnée et exigée qu'au terme, parce qu'elle rassemble et cumule en elle les productions précédentes et, littéralement, les rend existentiellement et personnellement présentes. Surtout, cette imitation, requise du lecteur croyant, se signale par la nouveauté irréductible d'une invention dont son existence est le champ.

En d'autres termes, c'est dans la conduite de quelqu'un, ici du prêtre qui vient d'être ordonné, que devra se réaliser, selon les constituants singuliers et les circonstances de son existence, le message initialement lu, puis cru, puis enseigné, avant d'être imité. Les leçons d'un tel parcours.

Au terme de cette brève analyse, il semble bien que ce soit à l'intérieur d'un procès de communication que le message du *Seigneur*, qui est une *loi*, devient humain et s'accomplit.

Son accomplissement, au-delà de la lecture initiale, peut être considéré comme une appropriation progressive au cours de laquelle la singularité d'un sujet passe par l'épreuve de la *lecture* d'un message, donné et reçu, puis par l'épreuve d'un *enseignement*, d'une transmission à autrui de ce qu'il a lui-même *lu* et *cru* du message, avant de s'appliquer à lui-même ce message, comme à un autre, en l'*imitant*.

Or, cette *imitation*, du fait des transformations produites au cours du temps par la *lecture*, par la *foi* et par l'*enseignement*, n'apparaîtra-t-elle pas toujours autrement qu'une répétition, comme la nouveauté d'une *invention* ?

Sans doute et, si l'on ose dire, en raison du caractère, inépuisable et toujours nouveau, de la méditation qui accompagne un tel processus : « *...ut in lege Tua die ac nocte meditans...* » Cette méditation continuelle, en raison de la nouveauté permanente du temps qui la supporte, n'est pas de peu d'importance. C'est elle, cette méditation, qui, tout à la fois, accueille et transforme les événements, toujours nouveaux, d'une vie de lecteur qui *croit, enseigne et imite*.

### **Un double statut de la réalité ?**

Dès le début et tout au long de la précédente réflexion nous avons honoré la modalité prescriptive qui est manifeste dans la lettre même de la prière que nous analysons. Mais une telle attention portée à l'énonciation de cette prière ne doit pas nous détourner de considérer le contenu même de celle-ci. Or, concrètement et pour nous en tenir à la littéralité du texte, n'avons-nous pas négligé les *quod* du texte latin, c'est-à-dire les *ce que* de la traduction française, et cela dès le début ? Ainsi la transformation de *ce qui est lu* en *ce qui est cru* et aussi les autres transformations qui suivent méritent-elles la plus grande attention. Venons-y et demandons-nous : mais qu'est-ce donc qui *est lu* et doit se transformer en *ce qui est cru* ? Bref, cette prière n'a pas seulement une forme. Elle a aussi un contenu.

Ainsi pourra-t-on avancer que *ce qui est lu* est un texte qui lui-même suppose une certaine réalité, indépendante de la lecture qu'on en fait, parce qu'elle existe en soi. Or n'est-ce pas à cette réalité à laquelle il est enjoint de croire ? Ou bien ne s'agit-il pas plutôt, quelle que soit au demeurant cette réalité en soi, d'aller jusqu'à *croire* en elle, c'est-à-dire de la transformer et, littéralement, de ne pas la faire exister sans qu'on croie en elle, sans qu'on soit devenu, si l'on ose dire, son croyant ?

En d'autres termes, tout se passerait comme si cette réalité existait deux fois ou, plutôt de deux façons.

D'abord en elle-même, aussi longtemps qu'elle n'est pas objet de lecture, indépendamment donc de son énonciation.

Mais cette réalité existerait aussi autrement encore. En effet, quand elle est lue, elle existe dans la foi qu'on met alors en elle en réponse à la lecture qui en est faite, elle n'existe pas sans cette foi. Et ce serait cette réalité qui, étant lue, deviendrait objet de foi, avant de devenir objet d'un enseignement auquel une société est appelée à croire et, pour finir, objet d'une imitation par celui qui la croit et l'enseigne.

Ainsi tous les *ce que*, c'est-à-dire toutes les désignations de la réalité qui se rencontrent dans cette prière, ne vont jamais sans que leur soit associé, par la foi justement et seulement par elle, jamais sans elle, l'engagement personnel de quelqu'un qui croit ce qu'il a lu, qui enseigne ce qu'il a cru et qui imite ce qu'il a enseigné.

### **La fonction propre de la foi**

Mais ne convient-il pas alors de reconnaître que, dans la série des actes que pose le lecteur, la foi joue un rôle bien singulier ?

En effet, la lecture ne se transforme pas en une simple information qu'il suffirait de reproduire et de propager. Le lecteur doit encore ou, plutôt, d'abord tenir pour vrai ce qu'il a lu. Telle est, en effet, la signification de la foi qu'il associe à sa lecture. Quant à ce qu'il va, par la suite, enseigner et imiter, on ne peut pas non plus se satisfaire de tenir ces actes pour une simple reproduction à l'identique de la lecture : il s'y agit toujours d'une lecture devenue manifestation de la vérité du seul fait qu'elle est passée par la foi.

Celle-ci, la foi, informe donc la parole prononcée dans l'enseignement comme aussi bien, par l'imitation, dans les pratiques où se reproduit et, littéralement, s'incarne ce qui était, initialement, seulement lecture.

Ainsi cette lecture suppose-t-elle un référent. Mais celui-ci est tout entier investi et transformé par la lecture et par la foi qui s'ajoute à elle. Aussi bien ne s'agit-il pas de maintenir une certaine réalité dans une objectivité immuable mais, à partir de ce réel, de recevoir et de transmettre un message qui appelle à la confiance ceux qui l'accueillent et qui, en y ajoutant leur foi, le font passer à leur tour à d'autres qu'eux-mêmes, tout au long de l'histoire.

Ainsi donc, en définitive, le référent de la lecture existe bien. Mais ce référent, qui existe dans la lecture qu'on en fait, devient autre chose que lui-même, si l'on peut dire, quand la foi s'y ajoute, quand il cesse d'être seulement lu. Et c'est ce référent-là, accueilli par la foi, qui est enseigné et, pour finir, imité, non pas le référent tout seul ou seulement lu. Car à celui-ci, considéré à l'état pur, nous n'avons nul accès: nous ne pouvons que lui refuser ou lui accorder notre foi. S'il en allait autrement, alors, sans nous en apercevoir, nous traiterions la lecture comme une sorte de vision, ce qu'elle n'est pas. Rappelons ici la déclaration de Jésus à Thomas : « *Parce que tu m'as vu, tu as cru ; heureux ceux qui croient sans voir* » (Jn 20, 29).

Ainsi la lecture peut bien *donner* lieu à des représentations qui s'offrent comme une réalité objective dans le monde. Ces représentations, nullement illusoires, toutes réelles qu'elles soient, ne sont pas autonomes : l'énoncé en lequel consiste leur vérité ne va pas sans la foi en acte de ceux qui les lisent, c'est-à-dire sans cette énonciation, bien singulière, d'un croire qui les transforme et dont, considérées en elles-mêmes, elles ne sont que la figure.

A vrai dire, la transformation de ce qui aura été *lu* en ce qui aura été *cru* est décisive pour les opérations ultérieures : c'est en celles-ci que se

produisent les suites du croire, et la foi fait de ces suites tout autre chose qu'une simple information : elle en fait, proprement, des inventions.

Dans le cours de notre analyse nous avons déjà soupçonné que l'enseignement, après la transformation de la lecture en foi, ne pouvait pas se réduire à une transmission purement intellectuelle. Il faut en dire autant de l'imitation. Celle-ci n'est pas une simple reproduction matérielle de ce qui a été lu : il s'agit, en fait, de l'invention, dans et par l'existence singulière du messager, de la lecture à laquelle il a, initialement, lui-même ajouté foi.

On aimerait pouvoir nommer le parcours qui vient d'être décrit *approche spirituelle d'une lecture croyante de l'Écriture*. L'avantage qu'on trouverait à retenir une telle qualification, c'est son aptitude à rendre compte de toutes sortes de modes de vie très variés dans l'histoire. Ainsi sans doute convient-elle très heureusement pour qualifier le vécu spirituel d'un prêtre. Aussi bien la prière qui est faite ici est-elle tout à fait à sa place dans une liturgie d'ordination presbytérale. Mais il serait dommage de la confiner à une telle circonstance. Ne peut-on pas estimer qu'elle contribue à comprendre toute existence, quelle qu'elle soit, qu'on prétend animée par la foi ?

---

*Le travail de la Parole*

*dans la pratique de l'homélie*

*par André Fossion s.j.*

---

*« L'homélie doit mettre la Parole de Dieu proclamée en étroite relation avec la célébration sacramentelle et avec la vie de la communauté, en sorte que la Parole de Dieu soit réellement soutien et vie de l'Église<sup>1</sup> »*

La présente communication voudrait dégager les diverses facettes de la compétence qu'un prédicateur est appelé à exercer dans la pratique de l'homélie. J'ai mis en exergue de cet exposé une phrase de Benoît XVI qui indique clairement les termes en présence pour l'exercice de cette compétence. Il y a, tout d'abord, la Parole de Dieu. Elle est proclamée dans une assemblée liturgique. L'homélie qui est partie intégrante de cette liturgie commente cette Parole de Dieu en relation étroite avec la célébration sacramentelle et avec l'assemblée dans une situation socio-culturelle donnée. L'objectif est que la Parole proclamée et commentée soit réellement une nourriture et un soutien pour la vie de l'Église. Le prédicateur est ainsi chargé d'une mise en articulation vivante des Écritures proclamées, d'une assemblée communautaire concrète et d'une action sacramentelle.

---

<sup>1</sup> Benoît XVI, Exhortation post-synodale *Sacramentum Caritatis*, n°46

### *Problématique et plan de l'exposé*

Que peut-on entendre par compétence ? La compétence désigne l'aptitude à mobiliser, de manière intégrée et inventive, un ensemble de savoirs, savoir-faire et attitudes pour accomplir une tâche complexe. En d'autres termes, la compétence est la capacité de mettre en œuvre des ressources diverses pour répondre adéquatement, avec inventivité, efficacité et responsabilité, à des situations données, toujours singulières. Cette compétence peut s'améliorer au fur et à mesure qu'elle a à s'exercer dans des situations variées.

Donner une homélie est une tâche complexe. La question que je voudrais poser est dès lors de savoir de quelle compétence le prédicateur doit se doter pour traiter de manière ajustée les textes scripturaux dans le cadre de l'homélie.

Jusqu'à présent, j'ai utilisé le terme « compétence » au singulier. Mais une compétence peut, bien entendu, se décliner en sous-compétences. S'agissant de l'homélie, je distinguerai ici trois sous-compétences, étroitement liées, que le prédicateur est appelé à mettre en œuvre.

1. Une compétence culturelle de lecture
2. Une compétence théologique
3. Une compétence discursive

- La première désigne la **compétence de lecture d'un texte** quel qu'il soit. C'est une compétence culturelle qui s'exerce indépendamment de l'appartenance à la foi chrétienne. Les Ecritures sont un ensemble de textes susceptibles d'être analysés par différentes méthodes comme tout texte.

- La deuxième compétence est **théologique**. Elle suppose un engagement dans la foi chrétienne. Elle met en œuvre une lecture

croyante. L'Écriture est considérée, ici, comme un texte inspiré. Elle est une Écriture Sainte qui dit quelque chose de Dieu. Elle est Parole de Dieu, destinée donc à sanctifier, à faire vivre dans l'Esprit de Dieu. Cette compétence théologique est aussi spirituelle puisque l'homélie, commentant les Écritures, s'efforce de faire en sorte que ces Écritures soient puissance de vie pour ceux et celles qui l'entendent. Cette compétence peut être dite « théologico-spirituelle » puisqu'elle désigne la capacité d'interpréter le texte biblique de manière inspirante pour un public donné, pour son édification dans la foi.

La troisième compétence est une compétence **discursive**. Elle désigne la capacité du prédicateur de travailler son propre langage et de construire un discours audible, cohérent à destination d'un public déterminé, d'une manière conforme aux lois et aux objectifs du genre homilétique. C'est la parole du prédicateur, lisant et commentant les Écritures, qui est ici mise en travail à des fins d'édification spirituelle de l'assemblée liturgique. On pourrait dire en ce sens que la compétence est « discursivo-spirituelle ».

Détaillons la nature et les conditions d'exercice de ces trois compétences.

## **1. La compétence culturelle de lecture**

Cette première compétence, soulignons-le, est culturelle. Elle n'implique pas l'assentiment à la foi chrétienne. Cette compétence culturelle de lecture requiert un certain savoir sur ce qu'est un texte et sur l'opération de lecture. Qu'est-ce qu'un texte ? Qu'est-ce que lire ? Comment lire ? Par quelles approches ?

Schématiquement, on peut considérer que tout texte peut être appréhendé sous trois angles plus ou moins privilégiés.

- Selon que le curseur est surtout placé sur l'auteur et sur le contexte de production du texte, on a alors une approche **explicative** du texte.
- Selon que le curseur est placé sur le texte lui-même, comme texte, on a alors une approche **descriptive** du texte.
- Selon que le curseur est placé sur le lecteur, on a alors une approche **interprétative** du texte.

1.1. L'approche que je nomme ici « **explicative** » envisage le texte dans son amont. Le texte est considéré ici comme la trace ou le témoin d'un passé. Le lecteur tente de se faire le contemporain de l'époque de la production du texte. Ainsi, la méthode dite historico-critique s'efforce-t-elle de rejoindre l'auteur, son passé, sa culture, sa langue. Elle s'interroge sur le passé des événements racontés, sur l'histoire de la rédaction du texte. Elle s'efforce de rassembler des données historiques qui permettent de comprendre, au moins à titre d'hypothèse, les significations du texte que l'on peut supposer chez son auteur, les fonctions que le texte a pu remplir à l'époque de sa production, les effets qu'il a pu opérer sur ses destinataires, etc.

On peut mentionner les méthodes psycho-critique et la socio-critique qui analysent les données historiques par le filtre des sciences psychologiques ou sociologique.

Ces différentes méthodes tentent de fournir, pour aujourd'hui, un savoir explicatif sur le texte que l'on a en main qui porte en lui tout un passé. Elles fournissent un savoir explicatif sur la production du texte, sur le sens que vraisemblablement le texte avait dans son contexte de production.

Notons que l'approche historico-critique réclame de la part de celui qui la pratique une certaine érudition. Pour le grand public, c'est donc le plus souvent par la médiation de spécialistes que le lecteur peut avoir accès à l'amont du texte et mieux le comprendre.

1.2. Dans une deuxième approche du texte que nous pouvons appeler « **descriptive** », le curseur se déplace sur le texte pris en lui-même comme un objet autonome, abstraction faite de son histoire et de la pensée de l'auteur. Le texte est pris en lui-même comme un tissu d'éléments qui sont en relation et qui signifient de par leurs rapports. « Texte », « textile », « tissu » sont des mots apparentés. Ce que l'on cherche à mettre en lumière ici, c'est le « fonctionnement » du texte, sa composition, ses structures ses formes. Lire un texte, c'est alors dénouer l'écheveau des relations entre les signes qui le composent.

Pensons aux approches structurales des textes poétiques ou aux analyses fonctionnelles des textes narratifs. L'analyse structurale considère le texte comme un jeu d'oppositions, de similitudes, de différences. L'analyse sémiotique décode dans un texte ses structures sémantiques profondes en mettant ainsi au jour son sens caché au-delà des significations qu'une lecture superficielle donne de percevoir. L'analyse narrative, elle, envisage le récit comme la mise en scène d'une dynamique allant, par étape, d'une situation initiale à une situation finale. Elle étudie aussi les rapports entre les personnages du texte, leurs représentations, les valeurs qui les meuvent, leur fonction au sein d'une intrigue, etc. Elle considère le texte comme étant construit pour un lecteur potentiel. Ainsi décode-t-elle toutes les techniques par lesquelles l'auteur compose son récit pour conduire son lecteur à travers une intrigue.

Bref, lire un texte, ici, consiste à dénouer l'écheveau des relations entre les éléments du texte qui le composent le texte pour en tirer des effets de sens.

- Enfin, il y a des approches que l'on peut dire **interprétatives**. Ici le curseur est placé sur le lecteur lui-même qui s'appropriant le texte, dans la culture qui est la sienne, fait signifier le texte par le prisme de référents culturels contemporains du lecteur. La lecture interprétative s'efforce de faire signifier le texte dans le champ culturel d'aujourd'hui ou aussi dans

l'histoire personnelle du lecteur. Tout en respectant sa lettre, la lecture donne vie au texte lu en le croisant avec des savoirs nouveaux. Ainsi, par exemple, peut-on interpréter un texte à la lumière de la psychanalyse. Ici, le texte se fait le contemporain de l'ici et du maintenant de la lecture. Le texte lu donne sens et en reçoit du fait de cette insertion dans le contexte du lecteur. Celui-ci, en ce sens, devient lui-même auteur ; il participe à la production du sens et à l'entretien entre les humains du passé et de l'aujourd'hui. Ainsi, le texte interprété grandit-il avec son lecteur. Le texte lu acquiert une histoire : l'histoire de ses lectures, des interprétations diverses, qui en ont été faites, des réflexions qu'il a inspirées, des actions qu'il a induites. Ainsi si le texte n'existe que par son auteur, il ne vit que grâce à ses lecteurs. Ce sont les lecteurs qui confèrent au texte, par l'opération de lecture elle-même, une postérité. Le texte, en d'autres termes, s'enrichit de ses lectures successives : lectures diverses, éventuellement différentes, voire divergentes.

Soulignons avant de passer au point suivant, que l'exercice de cette compétence culturelle de lecture requiert une grande rigueur et probité intellectuelles. L'opération de lecture, en effet, implique que le lecteur se laisse mesurer par le texte, le respecte dans son altérité sans le manipuler, sans lui faire dire ce qu'il ne dit pas. La probité intellectuelle du lecteur requiert qu'il consente à une lecture méthodique du texte, par respect pour la lettre du texte comme aussi par respect pour ses propres lecteurs ou auditeurs. La lecture est un travail ; elle réclame une analyse rigoureuse et assidue qui met en suspens les effets de sens immédiats et détourne de la prétention de détenir « le » sens ou « tout » le sens du texte lu.

## **2. La compétence théologique**

Sur la première compétence culturelle de lecture dont je viens de parler, vient se greffer une deuxième compétence : une compétence

théologique au sens où elle implique une intelligence organique du mystère chrétien et des Ecritures qui en portent le témoignage. Cette compétence théologique est aussi spirituelle. Son enjeu, en effet, est de nourrir et d'édifier spirituellement l'assemblée des croyants.

Quelles sont les composantes de la compétence théologique dans le cadre de l'homélie ? De quel savoir et de quels savoir-faire le prédicateur a-t-il besoin ? Je distinguerai trois points. Il lui faut un savoir sur la nature et sur la fonction des Ecritures, un savoir-faire interprétatif et un savoir-faire d'édification.

### **2.1. Un savoir sur la nature et sur la fonction des Ecritures**

Un prédicateur, pour réaliser une homélie, doit pouvoir s'appuyer sur une théologie des Ecritures et de sa lecture en Eglise. Je voudrais énoncer ici cinq points de cette théologie des Ecritures qui me paraissent devoir être mobilisés dans la composition d'une homélie et l'inspirer.

- **Les Ecritures Saintes, parole d'hommes et parole de Dieu.** Dans la tradition judéo-chrétienne, les Ecritures dites saintes sont reconnues comme la révélation de Dieu dans le champ de la communication humaine. C'est pourquoi on dit de la Bible qu'elle est Parole de Dieu. Cependant, cette Parole de Dieu ne tombe pas du ciel sans le concours de l'homme. En fait, la Bible est une œuvre humaine : Dieu parle par les hommes qui le cherchent et parlent de lui. Et ce sont les hommes également qui, au cours de leur histoire, reconnaissent dans leurs propres paroles Dieu qui parle, parce qu'elles sont éprouvées comme justes, bonnes, salutaires. L'excellence de leur humanité les fait reconnaître comme Parole de Dieu. C'est l'humanité qui met la Parole de Dieu au monde en reconnaissant dans ses propres paroles l'inspiration de Dieu.

- **L'unité des Ecritures : un texte arrêté mais une lecture toujours nouvelle.** Le texte des Ecritures forment un tout. Il y a une unité des Ecritures. Le fait que le canon des Ecritures soit arrêté souligne précisément que les Ecritures forment un tout et qu'il y a, en quelque sorte, une clôture du sens : on n'a pas de nouvelles Ecritures à attendre. Si les Ecritures, en ses deux testaments, forment un tout, c'est dire qu'elles contiennent un sens défini au sens où la Bible, inscrite dans une histoire déterminée, ne dit pas n'importe. Du sens défini s'impose à la lecture des Ecritures Saintes. Tout n'y est cependant pas équivalent. Pour les chrétiens, c'est le mystère pascal qui en constitue la clef. Mais, si le sens des Ecritures, à la lumière du mystère pascal, peut être ainsi défini et symbolisé (ramassé, résumé) notamment dans le Credo, il n'est cependant ni fixé ni fini ni confiné dans le texte scripturaire comme le serait un objet dans une boîte. Même si le texte scripturaire est arrêté, sa lecture, elle, est inachevée. Les Ecritures n'évacuent pas le mystère de Dieu et son sens, même si le texte est arrêté, reste non-fini, toujours en construction, toujours à chercher. En ce sens la Parole de Dieu est toujours vivante.

- **La lecture du texte biblique, médiation d'un dialogue entre Dieu et son peuple.** Le texte biblique, lu et relu, constitue la médiation par laquelle s'établit un rapport dialogal – un entretien – entre Dieu et les lecteurs comme aussi des lecteurs entre eux. C'est ainsi que Les Ecritures, comme le dit la Constitution Conciliaire *Dei Verbum*, constituent la moyen d'un dialogue entre Dieu et son Peuple « Ainsi Dieu qui parla jadis ne cesse de converser avec l'Epouse de son Fils bien aimé » (§8) ou encore « Dans les Saints Livres, le Père qui est aux cieux vient avec tendresse au-devant de ses fils et entre en conversation avec eux » (§21). Le pape François dans l'exhortation *Evangelii Gaudium* souligne que l'homélie est un lieu privilégié de ce dialogue avec Dieu par la médiation des Ecritures : « L'homélie a une valeur spéciale qui provient de son contexte eucharistique, qui dépasse toutes les catéchèses parce qu'elle est le moment le plus élevé du dialogue entre Dieu et son peuple, avant la communion sacramentelle. » (§137). Ces perspectives sur la fonction dialogale des

Écritures nous font sortir de toute tentative ou prétention de fixer ou d'arrêter le sens des Écritures.

- **Les Écritures pour la sanctification.** Les Écritures, au sein de cette dynamique dialogale, sont saintes parce qu'elles sont appelées à sanctifier, à insuffler chez les lecteurs la foi, l'espérance et la charité ; les trois vertus théologiques qui sont l'effet de la grâce de Dieu au cœur de l'homme. Saint Augustin disait à ses catéchistes commentant les Écritures : « Tout ce que vous racontez, racontez-le de telle manière que votre auditeur croie en écoutant, espère en croyant, et aime en espérant<sup>2</sup> ». Les Écritures sont destinées, en effet, à nourrir la vie spirituelle et à prendre corps, à devenir chair, dans la vie des croyants lecteurs. Travailler les Écritures, c'est se laisser travailler par elles, et, littéralement, s'en nourrir. « Fils d'homme, mange ce rouleau ; ensuite tu iras parler à la maison d'Israël » (Ez 3,1), dit la voix de Dieu à Ezéchiel. « Prends et mange le livre » dit l'ange de l'apocalypse (Ap 10,9). Le travail du texte s'apparente à « une manducation de la Parole », pour reprendre le titre d'un livre célèbre de Marcel Jousse<sup>3</sup>. La fréquentation assidue du texte fait que le texte devient « cher » ou « chair » ; il fait parler, il fait écrire, en paroles ou en actes, une page de ce cinquième évangile qui ne cesse de s'écrire dans la vie de ceux et celles qui se laissent inspirer par la lecture des quatre premiers, en leur donnant ainsi une postérité dans leur propre chair comme dans la chair du monde. Ainsi la vie chrétienne est-elle appelée à devenir une écriture : une écriture sainte : « Vous êtes manifestement une lettre du Christ rédigée par nos soins, écrite non avec de l'encre, mais avec l'Esprit de Dieu vivant, non sur des tables de pierre, mais sur des tables de chair, sur vos cœurs » (2 Co, 3,3).

- **La sacramentalité des Écritures.** Des lors, on peut parler d'une véritable sacramentalité des Écritures. Elles appartiennent à la nature sacramentelle de l'Église et, en particulier, à la sacramentalité de l'Eucharistie. La table de la Parole n'est pas dissociable de la table du pain eucharistique. « La Parole et l'Eucharistie sont corrélées intimement au

---

<sup>2</sup> St. AUGUSTIN, *De catechizandis rudibus*, IV, § 8. Cf. également *Dei Verbum*, § 1.

<sup>3</sup> *La Manducation de la Parole*, Gallimard, 1975

point de ne pouvoir être comprises l'une sans l'autre : la Parole de Dieu se fait chair sacramentelle dans l'événement eucharistique. L'Eucharistie nous ouvre à l'intelligence de la Sainte Écriture, comme la Sainte Écriture illumine et explique à son tour le Mystère eucharistique (...) La sacramentalité de la Parole se comprend alors par analogie à la présence réelle du Christ sous les espèces du pain et du vin consacrés<sup>4</sup> », écrit Benoît XVI dans son exhortation apostolique *Verbum Domini*. Benoît XVI cite, dans cette exhortation, Saint Jérôme qui dit « Quand nous écoutons la Parole de Dieu, c'est la Parole de Dieu et la chair du Christ et son sang qui tombent dans nos oreilles<sup>5</sup> ».

Tel est, rapidement évoqué, l'arrière-fond théologique dont le prédicateur doit se souvenir, sur lequel il peut s'appuyer pour donner une homélie. Mais la composition concrète d'une homélie selon le temps liturgique demande la mise en œuvre de nouvelles compétences.

## **2.2. Une compétence d'interprétation et d'actualisation des Écritures pour une assemblée donnée**

Pour réaliser une homélie, il faudra d'abord que le prédicateur procède à une analyse des textes bibliques de la liturgie du jour selon la panoplie des méthodes que j'ai évoquées dans le premier point sur la compétence culturelle de lecture. Une fois que le prédicateur a procédé à cette analyse, il peut alors entrer dans un travail – car c'en est un – d'interprétation théologique des textes de la liturgie à destination d'une assemblée déterminée. Il lui faut rassembler les significations des textes qu'il a pu récolter dans son analyse, les trier et discerner ce qu'il va retenir pour construire son homélie. C'est là que la part du prédicateur sera la plus active et la plus inventive. Le prédicateur devient ici véritablement un auteur interprète au sens musical du terme. Il est mis en position de création.

---

<sup>4</sup> Exhortation Apostolique *Verbum Domini*, §56

<sup>5</sup> In *Psalmum*, CCC (Corpus Christianorum Latinorum) 78/ 337-338

De multiples éléments de sens peuvent être mobilisés dans l'édification de cette interprétation. Quelles sont donc les ressources de sens que le prédicateur peut mobiliser.

- Il y a, tout d'abord et avant tout, les significations des textes de la liturgie du jour elle-même ;

- Il y a ensuite la culture biblique en général et intelligence de la foi en général.

- Il y a encore le sens de l'action sacramentelle en cours ;

- Et encore la situation socio-culturelle et les circonstances historiques qui sont celles de l'assemblée.

Tous ces éléments constituent un réservoir de significations dans laquelle l'homélie peut puiser.

Un prédicateur à sa table de travail se posera, par exemple, les questions suivantes ;

« Que vais-je dire du texte ? De l'histoire dont il est la trace ? De sa texture ? Du mouvement qui le traverse ? Quels rapports établir avec d'autres textes dans le corpus bibliques ? Que vais-je dire qui puisse éveiller l'intérêt, frapper la mémoire, retenir l'attention et offrir une intelligence stimulante non seulement du texte lu mais de la foi chrétienne comme de la célébration en cours ? » Le travail interprétatif de la parole biblique à cet égard, relève d'une alchimie subtile qui fait que les homélies, le même jour, seront très différentes selon les prédicateurs, selon les assemblées et les circonstances. Les textes lus seront les mêmes, ils constitueront en quelque sorte la règle commune, mais les parties de jeu, elles – les interprétations – seront toutes singulières.

### **2.3. Une compétence d'édification de l'assemblée**

L'homélie n'est pas seulement un dire interprétatif, elle est aussi un faire. De ce point de vue, l'homélie exerce une véritable action sur l'assemblée par la puissance des Ecritures qu'elle commente. L'homélie est un discours édifiant. L'homélie édifie l'assemblée au sens où elle la rassemble dans un même sentiment d'appartenance, au sens également où

elle promet en elle des agissements édifiants, des comportements qui suscitent la reconnaissance.

L'homélie, en effet, commentant les Ecritures, édifie l'assemblée. Elle la rassemble par le fait même qu'elle s'adresse à elle. L'homélie édifie l'assemblée dans l'écoute de la Parole de Dieu et suscite ainsi en chacun le sentiment d'appartenir à une même communauté de foi. L'homélie, en ce sens, à une puissance symbolique, au sens étymologique du terme ; *sumballo* signifie « mettre ensemble », « mettre en alliance ».

Mais, l'homélie édifie aussi l'assemblée au sens où elle tient des propos édifiants, en lui inspirant des valeurs, des attitudes, des actions qui peuvent être reconnues comme bonnes, salutaires, dignes d'être louées et capables de susciter la reconnaissance publique.

En tant que « faire », l'homélie contribue ainsi à la performativité du texte biblique, à la puissance de la Parole de Dieu qu'elle commente. « Elle est vivante et efficace, la Parole de Dieu, plus tranchante qu'une épée à deux tranchants (He 4,12). « Comme la pluie et la neige descendent du ciel et n'y reviennent pas sans avoir abreuvé la terre, sans l'avoir fécondée et fait germer, sans avoir donné de la semence au semeur et du pain à celui qui a faim, ainsi en est-il de ma parole qui sort de ma bouche : elle ne revient pas à moi sans effet, sans avoir fait ce que je désire, sans avoir réalisé ce pour quoi je l'ai envoyée » (Esaïe 55.10- 11). L'homélie est ainsi au service de la parole de Dieu. En commentant l'Ecriture, elle contribue à faire en sorte que l'histoire du salut racontée par les Ecritures Saintes soit appropriée par l'assemblée et ceux qui la composent afin que leur propre histoire devienne sainte, soit sanctifiée, qu'ils se reconnaissent précédés et construits par la grâce de Dieu.

### **3. La compétence discursive**

Mais l'homélie requiert, chez le prédicateur, l'exercice d'une troisième compétence : une compétence discursive. Ici, c'est le propre langage du prédicateur qui est mis en travail. Il doit composer son discours, le mettre en forme, l'agencer, le composer dans le but spirituel d'édifier l'assemblée et chacun de ses membres dans l'esprit de l'Evangile.

A cette fin, d'une manière adaptée au genre homilétique, le prédicateur est appelé à recourir à tous les moyens rhétoriques que le langage lui offre pour susciter l'attention et l'adhésion de son auditoire. Qu'est-ce que la rhétorique ? Je me réfère ici à la définition qu'en donne Perelman : la rhétorique se définit comme un « ensemble de techniques discursives permettant de provoquer ou d'accroître l'adhésion des esprits aux thèses qu'on présente à leur assentiment<sup>6</sup> ». Dans ces perspectives, comme le dit Jean-Paul Laurent, on est amené « o considérer l'homélie comme une *pratique discursive*, c'est-à-dire en tant que réalisant un acte de communication langagière structuré, ancré dans un contexte socio-historique et visant à produire des effets sur ses destinataires<sup>7</sup> ».

Sans prétendre être exhaustif, je vais évoquer 4 axes sur lesquels peut s'exercer la rhétorique homilétique. Le premier constitue un cadre – un englobant - pour les trois autres.

### **3.1. Adopter/adapter le genre homilétique**

Dans le champ des discours religieux, on peut trouver une grande variété de modes de parole : un article de théologie ou de spiritualité, un cours de catéchèse, une oraison liturgique, pour ne citer que quelques exemples. Ces diverses compositions discursives, tout en étant, chaque fois uniques « en leur genre », obéissent, cependant, à ce qu'on pourrait appeler des « lois du genre » : ainsi, tout lecteur d'un texte repèrera-t-il, dès les premières lignes, qu'il a affaire à une prière ou à un exposé dogmatique. Ainsi, en va-t-il, évidemment de l'homélie. Il existe un genre homilétique.

Précisons ce que nous entendons par genre. Le genre est ce qui est commun, sur le plan formel, à un ensemble de discours. Selon Bakhtine, on peut reconnaître « un genre de discours » dans un ensemble d'énoncés

---

<sup>6</sup> PERELMAN et OLBRECHTS-TYTECA, *Traité de l'argumentation*, Ed. de l'Université de Bruxelles, 1992, p.5.

<sup>7</sup> Jean-Paul LAURENT, « Le discours homilétique. Eléments de rhétorique », in *Lumen Vitae*, n°2, 2014, p.176.

lorsque ces énoncés manifestent l'articulation de trois dimensions : un contenu thématique, une structure communicationnelle et une organisation compositionnelle c'est-à-dire un agencement de moyens linguistiques (lexicaux et grammaticaux. Pour Bakhtine, tout vouloir-dire d'un locuteur « se réalise avant tout dans le choix d'un *genre du discours*. Ce choix se détermine en fonction d'une sphère donnée de l'échange verbal (...). Après quoi, le dessein discursif du locuteur (...) s'adapte et s'ajuste au genre choisi »<sup>8</sup>. Les genres sont donc des modèles formels relativement stables, élaborés au sein d'une culture et qui servent à produire des discours toujours nouveaux. Nos vouloir-dire ont recours à ces modèles. Nous les choisissons en fonction des besoins d'une thématique, des particularités d'un ensemble constitué de partenaires de communication (par exemple une assemblée liturgique) et nous prenons appui sur ces structures pour élaborer notre discours personnel. Nous organisons et nous « moulons » notre parole grâce aux genres. Bakhtine met en évidence la grande marge de manœuvre de qui « mobilise » un genre. Il s'agit d'aménager le genre en fonction des objectifs poursuivis, de la situation des destinataires, du contexte. Cela déterminera la présence de séquences plus ou moins argumentatives et/ou narratives, l'adoption d'un registre de langue plus ou moins élevé, l'emprunt d'un ton plus ou moins chaleureux : « En fonction des circonstances (...), on aura le style<sup>9</sup> élevé (...), on aura le style familier(...), un ton plus déférent, plus froid (...), une intonation de plaisir...<sup>10</sup> ».

S'agissant du genre homilétique, on peut dire qu'il se caractérise, sur le plan du **contenu**, par un ensemble d'énoncés qui articulent textes bibliques, liturgie en cours et circonstances propres au public concerné. L'homélie commente et cite la Bible, évoque l'actualité et renvoie à l'eucharistie. C'est un genre interdiscursif.

---

<sup>8</sup> Mikhaïl BAKHTINE *Esthétique de la création verbale*, Paris, Galimard, 1979, p.284.

<sup>9</sup> Bakhtine entend par style la spécificité des « moyens linguistiques » (mots, morphologie, syntaxe,...) mis en relation avec le tout de l'énoncé discursif pour répondre à son objectif expressif. *Ibidem*, p. 293.

<sup>10</sup> *Ibidem*, p. 286.

Pour ce qui est de sa **structure communicationnelle**, le genre homilétique appelle à un ancrage fort dans la situation d'énonciation. L'homélie est un discours « adressé » ( je » - vous » - « nous », « ici-maintenant », «frères et sœurs »). Le locuteur parle à la première personne et installe ses interlocuteurs dans une relation plutôt proche.

En ce qui concerne l'organisation ou la **composition**, l'homélie est un genre exhortatif voire persuasif où l'argumentation, tant par le choix d'images ou d'exemples que par le récit ou le raisonnement, trouvera place. C'est encore un genre didactique qui ne peut pas perdre l'attention de l'auditeur : d'où une disposition qui passe par un questionnement, par des éléments d'orientation et par une incitation à l'action, notamment quant à la participation à la liturgie en cours.

Rappelons que le genre ne se présente pas comme une loi d'airain à laquelle on ne peut déroger. Le genre homilétique, en Afrique, peut être sensiblement différent du genre homilétique ici en Europe Occidentale sur le plan de sa durée ou sur le plan de l'interlocution. L'homélie adopte le genre, mais, en même temps, l'adapte sans cesse ou même le transgresse. S'écarter du genre peut faire partie des moyens rhétoriques dont le prédicateur dispose.

### **3.2. Documenter, instruire : retour sur le contenu**

Une fonction essentielle de l'homélie consiste à instruire, à enseigner. Sur le plan des contenus, elle ne pourrait pas se contenter de répéter ce qui fait partie du savoir commun. La rhétorique homilétique implique que le prédicateur s'efforce d'éveiller l'intérêt en fournissant à son auditoire des contenus nouveaux ou bien encore à agencer des contenus connus mais selon des configurations nouvelles qui donnent l'occasion d'apprendre du neuf. En particulier, concernant les textes bibliques de la célébration, le prédicateur doit s'efforcer d'honorer la curiosité de son auditoire, son goût d'en apprendre et d'en savoir davantage sur les textes lus : sur leur contenu, sur leur contexte, sur leur composition, leurs

interprétations possibles. On ne pourrait se contenter, à cet égard, d'homélies qui ne feraient que moraliser ou exhorter. Il convient qu'elles répondent aussi à un besoin de connaissances nouvelles et qu'elles exercent donc une fonction d'apprentissage : découverte de contenus ponctuels, apprentissage aussi de configurations plus complexes de savoirs, apprentissage de manières nouvelles de penser.

### **3.3. L'homélie comme acte de langage : retour sur sa composition**

L'exigence ici est de composer un texte qui permette un changement (d'opinion, de compréhension, de comportement,...) chez l'auditeur. Il s'agit de le conduire d'une situation à une autre à travers diverses séquences qui se suivent. L'homélie, de ce point de vue, peut être construite comme une série d'actes de langage : on pose, par exemple, une question, on suscite le désir d'y répondre, on encourage, on constate, on évalue (« il est appréciable que... »). Certains de ces actes pourront connaître un développement sous forme de séquences : le prédicateur raconte ou explique, décrit, argumente. Chaque acte ici est au service du « tout » de l'homélie. Il s'intègre, dans un mouvement qui imprime une direction, un sens. Il s'agit en effet d'engager l'assemblée dans un parcours de transformation, en tout cas, de le lui proposer, de le soumettre à son appréciation et approbation. Ainsi, l'homélie constitue-t-elle, globalement, ce qu'on pourrait appeler un « macro-acte » directif fait de l'enchaînement de tous les autres. On mesure, dès lors, sur le plan strictement rhétorique, l'importance de l'ordre des éléments, de leurs liens logiques, des marques de liaison (« C'est pourquoi », « Et donc », « En conséquence »,...). L'homélie en sera d'autant plus unifiée et « dirigée » vers son but.

### **3.4. L'homélie comme espace de dialogue avec Dieu : retour sur sa structure communicationnelle**

Cet effort de communication entre le prédicateur et ceux à qui il s'adresse, le choix d'un rapprochement énonciatif plus ou moins proche de ses allocutaires ne peut être ramené au seul exercice d'un savoir-faire

rhétorique. C'est aussi, proprement, une action spirituelle : C'est une communication mise en œuvre au départ d'une écoute (d'un travail des Écritures pour la « sanctification » (foi, espérance, charité) de l'assemblée. L'exigence rhétorique est à assumer comme un service spirituel d'édification (au double sens du terme, comme on l'a dit plus haut) de l'assemblée. Le pape François dans *Evangelii Gaudium* soulignait que l'homélie est un espace privilégié du dialogue avec Dieu. La parole du prédicateur sert la parole de Dieu sans jamais se substituer à elle. C'est dire que la parole du prédicateur doit, à la fois, s'énoncer avec force et efficacité et, en même temps, s'effacer, avec le propos délibéré de laisser la Parole de Dieu résonner en chacun. Le prédicateur compose un discours mais sans jamais vouloir en maîtriser, en commander ou en imposer les effets par lui-même : sa parole est parole d'homme, une parole aussi stimulante et inspirante que possible, mais une parole médiatrice entre la Parole de Dieu et la capacité de réception active de l'assemblée et de ses membres. L'espace ouvert par l'homélie est un espace de retentissement – que le prédicateur ne maîtrise pas – de la Parole de Dieu. Ce retentissement sera singulier et différent pour chacun. La Parole de Dieu vient, en quelque sorte, s'inscrire dans les intervalles, dans les blancs du texte, dans les espaces où l'homme écoute pour parler.

Pour terminer, je soulignerais que si j'ai parlé de la compétence des prédicateurs, ce n'est pas pour centrer toute l'attention sur lui, mais pour accroître globalement la qualité des homélies. L'affinement de la compétence de production des homélies va de pair avec l'affinement de la compétence de leur réception par le peuple chrétien : affinement de ses attentes, de ses exigences, de son écoute bienveillante et critique, à la fois. L'enjeu de mon propos est de promouvoir la compétence homilétique du peuple chrétien dans son ensemble quelles que soient la place ou la fonction des uns et des autres.

---

## *Echanges sur les trois premières interventions*

---

Un participant : une question à Pierre Gibert. Pour centrer ma demande par rapport au malentendu dans lequel nous serions toujours, est-ce qu'il pourrait nous dire un certain nombre de choses sur ce qui pourrait nous permettre, sinon de le dissiper entièrement, du moins d'avancer ?

Pierre Gibert : oui, merci de le noter. Car je crois que là il ne faut pas se leurrer ; dans la situation où je me trouve d'exégète, j'entends surtout effectivement les malentendus, pas seulement des prédicateurs, mais de ceux qui les écoutent. Je suis tout à fait d'accord avec ce qui a été dit sur l'homélie. Quand je fais une homélie, je ne fais pas un cours d'exégèse critique, mais je pense que cela fait partie de la responsabilité de celui qui fait l'homélie de penser aux objections ou aux questions que se pose l'auditoire. J'ai souvent eu l'expérience, pour aller dans votre sens, que des gens ayant entendu une homélie – mettons sur « la multiplication des pains » - sortent de là dans un malaise. Il y a là une question délicate. Celui qui fait l'homélie doit avoir présentes à l'esprit les objections que lui-même d'ailleurs se fait, et si l'homélie n'est pas le lieu où l'on va résoudre les problèmes exégétiques, c'est cependant le lieu où la parole doit être suffisamment claire pour qu'elle ne puisse pas être gênée par l'objection qui est dans la tête de l'auditeur ou dans celle du prédicateur. Vraiment ce problème ne doit pas être ignoré. Les Ecritures ont leur dimension humaine, elles relèvent de certains moments de la culture et il faut en tenir compte.

Un participant : dans les dernières avancées scientifiques, est-ce qu'on a un éclairage qui progresse ? Sur quoi se base-t-il ?

Pierre Gibert : du point de vue scientifique on est dans une situation, je n'ose dire d'âge d'or, mais où il y a des travaux qui ont abouti, et qui sont excellents, avec une vulgarisation vraiment intéressante. Chacun trouvera des livres qui permettent de clarifier et dépasser les difficultés de lecture. Il n'y a actuellement pas de difficulté de compréhension qui n'ait été laissée sans réponse. Je ne vous aurais pas dit cela il y a un siècle, même il y a cinquante ans.

Un participant : à propos de ce que vous avez largement évoqué, notamment toute la période de lecture allégorisante des textes pendant onze ou douze siècles, totalement abandonnée aujourd'hui, comment honorer le « conformément aux Ecritures » du Credo ?

Pierre Gibert : quelque chose n'a pas été suffisamment pris en compte, par exemple dans le dernier document de la Commission Biblique - dans laquelle bien sûr il y a des exégètes tout à fait patentés - et n'a pas été encore assez clarifié dans l'Eglise, dans les pratiques liturgiques, c'est ceci : beaucoup de concepts comme l'« inspiration », comme l'« inerrance », c'est-à-dire l'absence d'erreur, ont été définis, enrichis, « liturgisés » avant les travaux de l'exégèse. Et, quelque part nous continuons à en rester à la fin du Moyen Age, sans vouloir caricaturer, mais il y a de ça. Dans le document de la Commission Biblique on commence à parler de ces concepts, puis, en troisième partie, on parle de l'exégèse critique et là on y va dur... On est encore dans une situation où, de manière dominante, l'intelligence spirituelle, théologique des Ecritures n'a pas véritablement intégré les résultats de l'exégèse critique, qui sont des résultats sur lesquels on ne reviendra pas. Par exemple, il n'y a pas d'historicité, au sens moderne du mot, avant la première époque royale. Il

faut que nous arrêtons de tenir un langage qui considère Adam et Eve, Abraham ou Moïse sur un même pied, je n'ose pas dire que Louis XIV ou Napoléon, mais que les rois tardifs. Et ça n'a pas encore été intégré.

Gildas Labey : je voudrais juste demander si on ne peut pas considérer, d'une manière générale, ce développement, qui se fait depuis un certain nombre d'années, de nouvelles approches de l'Écriture, qui intègre la méthode historico-critique et toutes les autres plus récentes rappelées par André, comme un mouvement fondamental de progrès qui bénéficie à tous. On voit bien depuis des années quelle importance revêt la formation des laïcs. Vous disiez : il y a des réticences, des perspectives pas complètement intégrées, ces débats exégétiques très précis, mais en même temps tout ce qui se fait, s'élabore, se renouvelle ne témoigne-t-il pas d'un progrès dans la connaissance, l'intelligence, l'appropriation des Écritures ?

Pierre Gibert. Si, tout à fait d'accord.

Un participant : je ne suis pas du tout un spécialiste mais ayant lu quelques articles je me demande si les anciens, si les Pères de l'Église n'avaient pas quand même intégré dans leur pensée la dimension historique. L'École d'Antioche reprochait déjà à l'approche allégorisante de méconnaître le texte, la chair du texte, et finalement elle est parvenue à une position assez équilibrée. Leur lecture était sans doute un peu fondamentaliste, et les sciences humaines historiques, linguistiques, sociologiques, psychanalytiques ont aujourd'hui évidemment énormément apporté. En même temps, sans sombrer dans l'allégorisme, quand je lis la Bible, même dans les traductions les plus scientifiques, je passe spontanément, nécessairement du sens historique au sens spirituel. Et le sens spirituel, qui fascinait Origène, n'est pas du tout de substituer à l'histoire une doctrine, mais de découvrir un horizon infini à contempler.

Je pense qu'il ne faut pas enterrer trop vite la méthode des Pères de l'Eglise qui, d'après ce que j'ai lu, n'a jamais été remise en cause fondamentalement dans sa structure, c'est-à-dire établir un texte, établir le canon des Ecritures, donner son importance à l'histoire, et puis passer à un plan supérieur qui féconde notre histoire, mais notre histoire elle-même renvoie à ce plan supérieur. Et je crois que les anciens étaient déjà très conscients de toutes ces objections, ces contradictions et ces incohérences qui ont été découvertes et mises en lumière par la suite.

Pierre Gibert : oui, bien entendu. Mais j'ai dit en trois-quarts d'heure ce que j'enseignais sur un semestre ! Alors accordez-moi une certaine complexité... C'est vrai, vous faites allusion à l'Ecole d'Antioche qui s'est battue pour le réalisme historique. Mais attention, je n'ai jamais dit que ces gens-là étaient des imbéciles ou des naïfs ! La lecture allégorique n'a pas été exclusive, mais elle a été quand même très forte, et en particulier du point de vue artistique, et cela nous a valu de grands chefs-d'œuvre. De ce point de vue la lettre de l'Ecriture n'a jamais été perdue de vue. Simplement, et je pense que ça vaut pour nous aujourd'hui, car l'exégèse critique nous ayant ramenés à la lettre du texte, à nous maintenant de refaire, selon notre culture, la démarche qui a été faite par les Pères, et à commencer par Origène, Saint Augustin et tous les autres : ils étaient parfaitement conscients d'un sens littéral, d'un sens premier, mais pour eux ce n'est pas le sens qui allait porter la vérité de la foi. De ce point de vue, quand je fais une homélie, de quoi je me soucie ? De la foi des auditeurs, de la mienne propre, et je ne vais pas faire de l'exégèse. Cependant, si je ne veux pas faire de contresens, je suis quand même obligé de voir que tel texte dit ça et pas autre chose. Je pense qu'il n'y a pas de malentendu. J'ai été très rapide par la force des choses.

Un participant : est-ce qu'on ne pourrait pas dire que cette lecture est déjà faite. Je pense par exemple aux lectures de la vigile pascale qui ont été

évoqués. Les oraisons qui suivent canalisent une typologie, ou tout du moins, une tradition de lecture chrétienne qui ne s'évade pas dans n'importe quelle allégorie.

Pierre Gibert : oui, tout à fait. Par exemple je suis allé, à la veillée pascale, dans une cathédrale où justement les lectures ont été réduites au minimum. Et ce à quoi il faut faire attention, c'est que les textes ne distraient pas celui qui est dans la liturgie par une façon d'être lue ou proclamée qui soulève non pas la piété de celui qui écoute, mais des objections, parce qu'il dit : comment peut-on encore nous raconter des histoires pareilles. C'est ça le problème. Là il ne faut pas être angélique !

Un participant : vous avez cité l'allégorie, la typologie, vous pouvez nous préciser un peu en quoi ça consiste ?

Pierre Gibert : pour le dire rapidement, c'est de donner un sens supérieur à ce qui fait la littéralité du texte, et à une littéralité qui pourrait être insignifiante. A ce moment-là, l'allégorie dévoile un sens supérieur au sens littéral. Autrement dit c'est tout le jeu de la symbolique des images des mots qui est repris. Par exemple quand Origène parle de tel roi qui a été crucifié, il raconte un fait sans intérêt, c'est une anecdote historique qui ne nous concerne plus. En revanche, si cette figure me permet d'évoquer le Christ, de l'annoncer, d'en parler alors c'est important. Là on rentre dans le jeu de l'allégorisation, de la symbolisation, de la typologie, etc.

André Fossion : personnellement je n'ai pas de formation exégétique au sens historico-critique du terme. Ma formation est liée à l'approche structurale des textes. Ayant été à l'école de Guy Lafon, je ne me dirais pas exégète mais plutôt lecteur. Pourtant l'exégèse historico-critique, dont je m'informe et que je lis, m'est très précieuse. Elle m'empêche de dire

des bêtises, mais elle ne me dit pas ce que je dois prêcher. Quand je fais une homélie, je quitte l'exégèse sans l'ignorer cependant, et je fais autre chose.

Pierre Gibert : Moi aussi !

André Fossion : je prends le texte à mains nues. Je vais donner un petit exemple. Prenons le texte de la « multiplication des pains », que vous avez évoqué. On l'appelle « multiplication » des pains. Mais si vous lisez le texte, il n'y a pas de « multiplication », mais plutôt une division et un partage ; on rompt le pain et il est distribué. C'est un partage fécond. La lecture du texte comme texte fait sortir des fausses questions. Dans le récit dit de la multiplication des pains (Mt 14,13-21), les disciples disent : attention, le soir tombe il faut renvoyer les gens, car il y a un risque de pénurie. Devant ce risque, deux solutions se présentent : la solution du marché, d'une part, la solution du don, d'autre part. Les disciples disent : renvoie les gens chez eux et qu'ils achètent des vivres. Jésus dit non, ils n'ont pas besoin d'acheter, donnez ! D'un côté, le marché. De l'autre, le don. Une lecture attentive du texte peut faire apparaître cette opposition. Ce qui me paraît ainsi très important, c'est de pouvoir lire un texte dans son fonctionnement, sa structure, sa composition.

Une participante : je voudrais donner un témoignage. Lors de l'enterrement de la fille d'une amie, il avait été convenu avec le rabbin qui présidait la célébration de lire au cimetière un psaume, et cette amie a souhaité que moi, catholique, je le lise. Le rabbin était tout à fait d'accord, mais, puisqu'il me laissait cette possibilité de lire et que j'avais un peu la pratique des psaumes, je lui ai demandé s'il souhaitait que je lise dans une certaine traduction. Me regardant avec un beau sourire il a dit : la traduction que vous choisirez est la bonne.

Pierre Gibert : j'admire cette réaction.

Gildas Labey : ainsi est posée la question de la traduction, avec ce lieu commun et cette question en arrière-fond : quand on traduit, est-ce qu'on est fidèle à une langue originelle, ce qui renvoie à des tas de présupposés. Alors on dit : la traduction trahit, quittant la langue originelle, elle nous éloigne toujours d'un sens premier qui serait le bon. Ou on dit tout à fait autre chose : il est vain de chercher un sens premier, et la traduction permet de multiplier et renouveler la lecture, l'interprétation, l'appropriation, la parole propre.

Pierre Gibert : d'abord il y a un phénomène caractéristique de la Bible c'est que en effet de quelque nationalité qu'on soit, on ne dit jamais j'ai lu la traduction de la Bible x ou y, mais je lis la Bible, j'ai lu la Bible. Je ne connais pas beaucoup de gens qui la lisent dans les langues originelles, l'hébreu, le grec ou l'araméen. Je trouve ça très bien qu'il y ait une sorte d'appropriation de la Bible qui, dans quatre-vingt-dix pour cent des cas, est faite dans une langue moderne, et une appropriation qui a réussi. Maintenant la traduction. J'ai un infini respect pour les traducteurs, car s'il n'y avait pas les traducteurs, nous serions à quatre-vingt-dix pour cent dans l'ignorance. C'est pourquoi je n'aime pas trop qu'on refasse le lien traduction/trahison. La traduction c'est vraiment le chemin de passage, c'est le passage obligé. Evidemment, il y a traduction et traduction. Il y a des gens qui savent traduire et d'autres qui le savent moins. La fameuse traduction de Luther qui a été l'emblème du Protestantisme pendant un certain temps est une mauvaise traduction, et ça ne plaisait pas quand on disait cela dès le 16<sup>ème</sup> siècle. Il n'empêche que ce fut une des premières vulgarisations de la Bible pour l'allemand, en même temps que pour l'élaboration de la langue. Quoi qu'il en soit, il n'y a pas de traduction parfaite, et je recommande c'est de ne pas hésiter à utiliser plusieurs traductions.

Gildas Labey : j'aurais une question pour Guy Lafon. Dans sa lecture très serrée de la prière dite au moment de l'ordination sacerdotale, il montre parfaitement bien comment la lecture doit d'une certaine manière produire la foi. Or qu'en est-il d'une lecture des Ecritures non croyante ? Qu'est-ce qui se passe pour une lecture faite par un lecteur qui prend la Bible comme un livre comme un autre, comme un livre de littérature, même exceptionnel ? Par ailleurs, ceux qui lisent des livres de littérature entrent dans un rapport, nouent un lien. Quelle serait la parenté entre la communauté des lecteurs d'un livre quelconque et celle des lecteurs de la Bible – est-ce qu'on parlerait là d'une sorte de fraternité des lecteurs de même que, en ce qui concerne les Ecritures il y a une fraternité des lecteurs croyants.

Guy Lafon : je veux volontiers prolonger ce que tu viens de dire. Au fond dès qu'on se met à lire, il est très important de découvrir qu'on entre en conversation. Dans mon jargon, j'appelle cela l'entretien, mais la conversation elle arrive par différents biais dans l'humanité, et elle est toujours une virtualité possible. On ne se contente pas, en humanité, de constater. Tout à l'heure, j'ai paru valoriser la loi - ...« afin que jour et nuit, méditant sur ta loi »... La loi, nous devons nous garder de l'entendre simplement comme un énoncé qui dirait à l'indicatif ce qui est. La loi elle-même est un appel, si bien que si on ne l'observe pas, on est puni. Autrement dit la loi est une manière de s'entretenir. La loi, même si elle est rédigée, au sens grammatical du mot, à l'indicatif, elle est toujours optative « puissiez-vous faire ceci ! », elle attend une réponse, et observer la loi, c'est lui répondre. Il est très important que s'engage, pour chacun d'entre nous, au point où il en est, une réflexion sur le caractère fondamentalement, pardonnez le jargon, « conversationnel » de tous nos propos. Ne soyons pas obsédés par ce qui est vrai dans certaines limites, par l'objectivité de la loi qu'on appelle scientifique. La loi, telle qu'elle

nous vient par la tradition biblique, est tout autre chose qu'un ensemble de codifications. Tout simplement parce qu'elle est là dans la conversation d'humanité, elle est un appel et la foi c'est dégager, c'est incarner, c'est transcrire cet appel qui est dans la loi elle-même. La loi n'est pas un relevé d'une sorte de cote. C'est une réflexion fondamentale qu'il faut toujours réveiller. On peut la présenter de façon abstraite, écrire des pages entières sur l'entretien, comme l'a fait votre serviteur, ce n'est peut-être pas la meilleure chose..., en tout cas ce qui est important c'est de toujours rappeler qu'on s'appelle et qu'on se répond.

Gildas Labey : je reste encore sur cette distinction entre une lecture croyante des Ecritures et une lecture non croyante.

Une participante : moi qui suis non croyante et qui participe régulièrement à des cérémonies religieuses, je reçois la lecture des Ecritures à mon niveau, c'est-à-dire pas dans la foi, mais dans l'espérance et la charité.

Un participant : je voudrais faire un commentaire sur ce qu'a dit le père Fossion. Je dois avouer que pendant une demi-heure j'ai rêvé de ce que vous avez dit. Mais il va falloir retomber sur la réalité et savoir comment on peut intégrer ça en huit minutes, qui est la durée moyenne des homélies. Et puis j'ai beaucoup apprécié la définition que vous avez donnée de la compétence et de la façon dont vous avez terminé votre exposé en disant que c'était un apprentissage. On s'aperçoit que la compétence est quelque chose de très éphémère, et il y a des prédicateurs qui ont de l'expérience mais pas vraiment de compétence.

André Fossion : la compétence, c'est l'aptitude à mobiliser des savoirs, des savoir-faire et des attitudes pour répondre adéquatement, de manière inventive, à des situations ou à des questions nouvelles et complexes.

Guy Lafon : je voudrais essayer de prolonger l'intervention faite antérieurement et qui certainement a touché beaucoup de ceux qui sont ici. J'entends fort bien qu'on puisse participer à une réunion où sont prononcées des paroles bibliques sans y croire. Mais vous évoquiez les deux autres vertus, c'est-à-dire l'espérance et la charité. Donc ce qui était entendu n'était pas seulement une information à laquelle vous adhérez en disant : c'est vrai ça. Il y allait de beaucoup plus et c'est par une sorte de retenue, j'allais dire presque de respect, qu'on peut dire : j'hésite à dire « croire ». En un certain sens, nous sommes plus dans la communauté de la conversation générale en quoi consiste l'humanité en disant : espérer et aimer. Et il y a déjà du croire dans espérer et aimer, mais je ne voudrais pas vous rattraper...

André Fossion : je veux réagir aussi à ce que madame a dit, car cela m'a fort touché. Tout commence par l'espérance. L'espérance précède la foi. La foi, c'est l'espérance qui insiste et se donne des raisons d'être. Merci pour ce témoignage.

Guy Lafon : oui, ça a été dit : « La foi que j'aime le mieux, dit Dieu, c'est l'espérance » (Charles Péguy)

Une participante : Il me semble qu'on ne peut pas opposer une lecture croyante à une lecture qui lirait la Bible comme n'importe quel texte, et je pensais en particulier au fait qu'un incroyant qui lit la Bible peut m'apporter énormément. Par exemple l'écrivain italien Eric de Lucca qui étudie l'hébreu, qui a fait des traductions de l'Ancien Testament, et qui a écrit aussi un très beau livre sur Marie et qui se dit incroyant. Ses livres m'apportent énormément. Mais je pense que vous n'avez pas voulu opposer ces deux lectures.

Gildas Labey : tout ce qui se dit là en ce moment invite sans doute à être extrêmement prudent sur ces oppositions qu'on fait. Mais la question qui me poursuit est celle-ci : il doit y avoir une façon de lire les Ecritures comme un texte littéraire, et peut-être y a-t-il une façon de lire les textes littéraires d'une façon biblique. Ce qui m'intéresse là c'est l'entrecroisement, les relations, et on peut trouver de l'inattendu. En même temps on va dire : si on prend le texte biblique comme un texte littéraire, poétique, esthétique etc, est-ce que ça suffit ?

André Fossion : il faut dire que nous passons tous, non par une lecture incroyante, mais par une lecture non-croyante. C'est-à-dire qu'à un moment donné, on lit le texte sans faire intervenir la foi pour guider la lecture. La lecture croyante vient ensuite ; c'est une relecture. Elle suppose une compétence théologique. Ce sont des moments différents de lecture, et non pas des lectures opposées.

Pierre Gibert : je ne voudrais pas trop empêcher de rêver mais je connais des gens qui s'ennuient mortellement en essayant de lire la Bible, même des croyants. Essayez de lire le Lévitique à la suite : si vous avez des difficultés pour vous endormir, c'est pas mal ! La passion biblique suppose qu'on traverse de temps en temps des zones désertiques !

Un participant : je voudrais parler de l'homélie, qui nous concerne tous, et dire que dans l'histoire, il y avait sûrement une raison de mettre le prédicateur dans une chaire à dix mètres au-dessus des fidèles. On devait alors vraiment penser que l'homélie c'était la parole de Dieu ; ça me paraît concomitant avec la géographie et l'architecture des lieux. Aujourd'hui le prêtre est plus au niveau des laïcs et des fidèles. Est-ce que pour autant il a changé fondamentalement sa méthode ? On n'est plus dans les discours de Bossuet, mais certains prêtres vont peut-être trop loin par rapport aux capacités d'écoute de leurs auditeurs, et puis je trouve

intéressant ce qu'on voit dans d'autres pays, c'est une prise de parole partagée ; ce qu'on arrive à faire dans les petits groupes, et ce sont peut-être les petits groupes qui sont porteurs d'espoir...

André Fossion : Il est évidemment très recommandable que l'on organise des partages autour des textes de la liturgie. Mais, l'homélie appartient à un autre « genre » que le partage autour d'un texte biblique. Pour ma part, je n'aime pas trop ce qu'on appelle parfois « une homélie partagée ». Un partage d'évangile appartient à une autre dynamique que celle de l'homélie. L'homélie requiert une compétence spécifique qui ne s'improvise pas.

Gildas Labey : Mais poser la question en termes de compétences, c'est vraiment laisser la possibilité à qui le désire, qui se sent de le faire, d'acquérir et valider des compétences. A ce moment-là il n'y a plus « ni homme ni femme, ni Grec ni Juif »...

André Fossion : en tout cas mon propos était de montrer comment on peut augmenter la compétence homilétique du peuple chrétien, quelles que soient les fonctions des uns et des autres.

---

*Réfléchir afin d'en tirer profit*

*Lire les Écritures avec St Ignace*

*par Philip Endean s.j.*

---

Mon propos pour cette petite intervention est modeste. Dans un premier temps, je vais évoquer la manière dont Ignace de Loyola, dans son livret des Exercices spirituels, nous invite à prier avec les Évangiles. Dans un deuxième temps, je voudrais suggérer que ces instructions ignatiennes, bien qu'elles soient simples et austères, et bien que leur auteur semble être inconscient de leurs implications théologiques, nous indiquent une approche de la lecture des Écritures qui, selon le titre de cette journée d'études, entretient l'Alliance dans le Christ entre Dieu et son peuple.

### **La prière imaginative ignatienne**

On peut commencer en regardant le texte ignatien. Après une prière préparatoire, « que toutes mes intentions, mes actions et mes opérations soient purement ordonnées au service et à la louange de sa divine Majesté » (Exx 47), on nous présente « l'histoire » : *le premier préambule* est l'histoire. Ce sera, ici, le départ de Nazareth : Notre Dame, enceinte de presque neuf mois, assise sur une ânesse comme on peut pieusement le méditer, Joseph, ainsi qu'une servante emmenant un bœuf, pour aller à Bethléem payer le tribut que César impose à toutes ces régions. (Exx 111)

Alors on cherche à s'imaginer dans cette scène. Une composition, en se représentant le lieu. Ce sera, ici, voir avec la vue de l'imagination le chemin de Nazareth à Bethléem, en considérant sa longueur, sa largeur, s'il est plat, s'il passe par des vallées ou s'il monte. De même, regarder le lieu ou la grotte de la Nativité, si elle est grande ou petite, basse ou haute, et comment elle était arrangée. (Exx 112)

On en arrive à une prière de demande. Demander ce que je veux : ce sera, ici, demander une connaissance intérieure du Seigneur qui pour moi s'est fait homme, afin que je l'aime et le suive davantage (Exx 113, 104). L'idée de connaissance intérieure provoque des questions— mais pour l'instant, je note simplement l'intention du texte : que nous croissions en connaissance, amour, et service.

Après les trois préambules on en vient aux points de méditation comme tels. C'est bien simple : on commence avec la scène et les personnes, ensuite on considère ce qu'ils disent, et à la fin ce qu'ils font. Dans le deuxième et le troisième point, Ignace ne dit que ça, avant de demander qu'on y réfléchisse et en tire profit. Mais pour le premier point, il ajoute un détail, pour nous donner un exemple au début de sa pédagogie pour travailler le texte : « ... me faisant, moi, comme un petit pauvre et un petit esclave indigne qui les regarde, les contemple et les sert dans leurs besoins, comme si je me trouvais présent, avec tout le respect et la révérence possibles » (Exx 114).

On termine avec un colloque—on parle *propriamente* (Exx 54), d'une manière qui convienne à sa situation personnelle, comme il dit ailleurs. Ou, ici à la fin, faire un *colloque* en pensant à ce que je dois dire aux trois Personnes divines, ou au Verbe éternel incarné, ou à la Mère et Notre Dame, faisant des demandes selon ce qu'on sentira en soi, afin de suivre et d'imiter davantage notre Seigneur, ainsi tout nouvellement incarné. (Exx 117, 109)

On prend, selon l'état d'esprit dans lequel on se trouve, une des personnes dans l'histoire, et on entre en conversation avec elle. Et on notera ce qui sort de l'exercice.

## **Un style discret**

Pour explorer l'enjeu de cette méthode, on peut commencer avec un examen d'une des indications qu'on trouve au début du livret des Exercices—une indication adressée à celui qui donne les Exercices : *la deuxième* : « Celui qui donne à un autre une manière et un ordre pour méditer ou contempler, doit raconter fidèlement l'histoire de cette contemplation ou de cette méditation, en ne parcourant les points que par une brève ou sommaire explication. Car, lorsque celui qui contemple part de ce qui est le fondement véritable de l'histoire, la parcourt, réfléchit par lui-même et trouve quelque chose qui lui explique et lui fasse sentir un peu mieux l'histoire, soit par sa propre réflexion, soit parce que son intelligence est éclairée par la grâce de Dieu, il y trouve plus de goût et de fruit spirituel que si celui qui donne les exercices avait beaucoup expliqué et développé le sens de l'histoire ; car ce n'est pas d'en savoir beaucoup qui rassasie et satisfait l'âme, mais de sentir et de goûter les choses intérieurement » (Exx 2).

Il y a beaucoup de choses à noter ici. L'idée de connaissance intérieure est ici déjà présente, même si notre activité intérieure est décrite comme un 'sentir et goûter', et j'y reviendrai. Mais le point central est qu'Ignace encourage celui qui donne les Exercices à être discret, réticent, même ennuyeux. Et en expliquant pourquoi celui qui donne les Exercices doit se comporter ainsi, il indique aussi pourquoi il a choisi lui-même de ne pas dire grand-chose en présentant sa méthode de prière avec les Évangiles. Si celui qui donne les Exercices doit être discret, réticent, même ennuyeux, c'est pour que celui qui les reçoit découvre quelque

chose par lui-même, manifeste une qualité de participation à la réalité évangélique qui lui est propre, peut-être même unique. Il ne s'agit pas de communiquer l'information. Il ne s'agit pas non plus que l'exercitant en quelque manière imite celui qui lui présente le texte. Il s'agit plutôt de créer les conditions pour que l'autre personne découvre ce que Dieu veut lui communiquer, à la manière et à la vitesse qui conviennent à la personne et au bon plaisir de Dieu.

Bien sûr, dans la communication de l'Évangile, il y a une place pour l'astuce, la facilité rhétorique, l'érudition—une place qu'Ignace reconnaît explicitement plus tard dans ses indications introductives. Mais cette place n'est pas dans les entretiens entre celui qui donne et celui qui reçoit les Exercices. On présente plutôt les histoires des Évangiles d'une manière sobre et adoucie pour que l'intérêt et l'excitation viennent de ce qui se passe dans celui qui écoute et lit l'histoire, plus que des talents de celui qui la présente. Il donne simplement les points, brièvement et discrètement—il laisse l'Évangile lui-même travailler.

Ce point est renforcé par quelques autres aspects de l'expression ici. Ignace ne parle pas du directeur des Exercices, ni de l'accompagnateur. Il préfère une expression plus complexe, qui est centrée sur un verbe : celui qui donne les Exercices. Donner. Il n'y a pas un programme fixe, avec un professeur qui dirige le déroulement. « Donner » évoque un processus courtois, qui respecte la liberté de l'autre personne. On *confie* un don à l'autre ; l'autre peut faire avec le don ce qu'il veut. Il en fera peut-être quelque chose que je ne peux pas du tout prévoir—mais je peux néanmoins m'en réjouir.

En outre, ce qu'on donne n'est pas Les Exercices, avec un article défini en majuscule—mais plutôt une manière et un ordre pour méditer ou contempler. Ce que nous donnons n'est pas une vérité

achevée, un édifice structuré et systématique, mais plutôt des ressources pour *trouver* la vérité, des moyens qui permettent à l'autre de construire sa propre réponse, sa propre réception de la Parole sous la conduite de l'esprit. Ignace a dicté quelques commentaires sur l'interprétation juste de son livret des Exercices—voici comment il a élaboré le deuxième paragraphe de son introduction :

« Comme les règles l'indiquent, on ne doit pas rester très longtemps avec l'exercitant, juste le temps nécessaire. On ne doit pas non plus élaborer ce qu'on dit jusqu'au point où l'autre personne ne veuille pas en savoir plus, ou au point où elle pense qu'elle ne peut pas faire l'effort nécessaire pour trouver quelque chose à dire de plus—mais on doit lui donner quelque peu d'occasion et de structure pour qu'elle sache le trouver, parce qu'il semble que normalement cela est utile<sup>11</sup> ».

Manière, ordre, occasion, structure. Il ne s'agit pas d'enseigner à l'autre comment il doit lire et recevoir la vérité biblique, mais plutôt de créer quelques conditions pour qu'il découvre par lui-même comment Dieu veut qu'il la lise et la reçoive.

## **Réfléchir**

Je passe maintenant de cette note adressée à celui qui donne les Exercices, pour revenir à ce que celui qui les reçoit doit faire. À la fin de chaque point, on l'invite à « y réfléchir et en tirer profit ». Dans le français contemporain, le mot « réfléchir » a deux sens. Une personne réfléchit sur les réalités qu'elle affronte, qu'elles soient profondes ou banales ; mais un miroir réfléchit la lumière qui brille sur lui. L'espagnol moderne distingue ces deux sens par deux mots distincts : *reflexionar* et *reflejar*. Mais il semble que cette distinction n'était pas encore introduite

---

<sup>11</sup> MHSJ, *Directoria*, d.4, n.15 (p. 97).

dans l'espagnol du temps d'Ignace. Il n'y avait qu'un seul mot, à l'orthographe variable : *refletir*. Chez Ignace, les deux sens semblent être actifs en même temps—il veut que nous réfléchissions en ces deux sens ; pas seulement réfléchissant au mystère, mais aussi, comme un miroir, le réfléchissant dans notre activité et notre réponse, notre fidélité créative.

Ignace utilise le mot « refletir » aussi vers la fin du livret des Exercices. Il nous invite à considérer la bonté de Dieu envers nous, telle qu'elle s'exprime par des moyens divers : Dieu qui nous crée, Dieu qui nous sauve et nous pardonne, Dieu qui nous donne beaucoup de dons personnels. Ensuite Ignace continue : « Et à partir de là, réfléchir en moi-même en considérant en toute raison et justice ce que, de mon côté, je dois offrir et donner à sa divine Majesté : tous mes biens et moi-même avec eux, comme quelqu'un qui fait une offrande en y mettant tout son cœur ... »

C'est ici qu'il introduit la prière célèbre: « Prenez, Seigneur, et recevez toute ma liberté, ma mémoire, mon intelligence et toute ma volonté ; tout ce que j'ai et tout ce que je possède ; Vous me l'avez donné ; à vous, Seigneur, je le rends. Tout est vôtre, disposez-en selon votre entière volonté. Donnez-moi de vous aimer, donnez-moi votre grâce, celle-ci me suffit. » (Ex. 234)

La démarche n'est pas simple, et implique la réflexion dans les deux sens du mot. On réfléchit sur la nature de Dieu, l'activité de Dieu, la bonté de Dieu, et ensuite on y répond par une action qui d'une certaine manière continue cette activité divine. On la réfléchit comme un miroir. Quelque chose de similaire s'était déjà passé au début de la vie convertie d'Ignace, pendant qu'il était malade chez lui à Loyola après la bataille à Pampelune. Il lisait des livres. Et, en lisant la vie de Notre Seigneur et des saints, il se prenait à penser et à se dire en lui-même : « Et si je faisais ce que fit saint François et ce que fit saint Dominique ? » Il songeait aussi à

bien des choses qui lui paraissaient bonnes et envisageait toujours des entreprises difficiles et pénibles. A se les proposer, il avait le sentiment qu'il lui serait facile de les réaliser. Toutes ces réflexions revenaient à se dire : « Saint Dominique a fait ceci, donc je dois le faire ; saint François a fait cela, donc je dois le faire ».

On n'est qu'au début de l'histoire d'Ignace, et il lui reste beaucoup à apprendre. Certes, il n'utilise pas le mot « réfléchir – réfléchir » ici. Mais on a déjà la même dynamique ; il y a une lecture, on y réfléchit, on y pense—et on répond en faisant ce qui n'est pas une simple réplique, mais qui néanmoins représente une sorte de réponse ou continuation. C'est ainsi, me semble-t-il, qu'Ignace nous invite à lire les Évangiles tout au long des contemplations qu'il nous propose dans le livret des Exercices : une lecture, une réflexion, et une réponse, le profit qu'on en tire—on réfléchit le contenu dans nos vies.

Il s'agit d'une connaissance intérieure—et le moment est arrivé d'en parler directement. La phrase est un peu hermétique. Je propose qu'on ne la lise pas forcément comme indiquant une intensité d'engagement psychologique, une connaissance religieuse introvertie et contemplative au sens conventionnel—mais simplement pour signifier qu'on connaît les mystères de l'Évangile, non pas comme observateur, mais comme quelqu'un qui se met dans la scène, et y participe. Cette Écriture est en train de s'accomplir aussi aujourd'hui, à nos oreilles—nous sommes invités à entretenir l'alliance que Dieu noue avec nous. On y répond en la continuant.

## **Colloque**

C'est dans ce contexte qu'on peut apprécier la dynamique du colloque qu'Ignace nous propose à la fin de son texte : le dialogue

imaginatif avec les personnes dans la scène auquel il nous encourage, « faisant des demandes selon ce qu'on sentira en soi ». Il est clair que la réponse en tout cas sera personnelle, conditionnée par ce qui est propre à chaque individu. On ne pourra pas le prévoir. Cette dernière partie est présentée souvent comme le moment clé du processus.

Heureusement, nous possédons une version très ancienne d'une grande partie du texte ignatien, faite très probablement par Jean Codure, qui est mort déjà en 1541. Les textes d'Ignace lui-même sont très succincts ; le style latin de Codure est plus expansif et rhétorique. Il semble reproduire ce qu'un accompagnateur dirait. En ce sens, le texte de Codure pose des questions intéressantes sur la manière dont même ceux qui étaient très proches d'Ignace ont reçu sa doctrine—des questions que je n'aborderai pas ici. Mais en tout cas, son élaboration sur le colloque ignatien est riche : « Ici, vous devez exprimer ce que vous voulez—non pas pour en instruire Dieu, qui sait déjà ce que vous souhaitez même avant que vous veniez à la prière, mais pour enflammer votre propre esprit avec un désir plus grand pour ce don lorsque vous le nommez et l'exprimez en paroles<sup>12</sup> ».

Ce texte de Codure indique qu'il s'agit surtout dans les Exercices d'une évocation du désir. On lit les Écritures pour découvrir comment continuer l'Alliance de désir entre le créateur et la créature. Le texte sert à nous éveiller à nos désirs, nos vœux, nos envies profondes. Nous n'avons pas besoin d'en informer Dieu, parce que Dieu en est déjà conscient en tant qu'il en est l'origine. Mais il faut que nous les sentions – ce premier pas surtout, qui est le plus difficile – et que nous les discernions. Ainsi peut-être pourrions-nous disposer nos vies selon nos

---

<sup>12</sup> MHSJ *Exercitia spiritualia* (1969), p. 576; en anglais, voir « The Exercises of Master John », *The Way* 44 (2005/1), pp. 117-132.

désirs les plus authentiques plutôt que selon le devoir, les normes sociales, les conventions.

### **Suivre un parcours personnel**

Je résume. La brièveté et l'austérité de la présentation ignatienne de la parole de Dieu n'indiquent pas un esprit sans créativité, lourd, obsédé de méthodes et structures. Son Autobiographie et de son Journal Spirituel nous donnent une abondance d'évidence de son parcours dramatique au plan personnel. Il emploie un langage simple et incomplet, tout en renonçant aux artifices stylistiques, pour évoquer une réponse qui ne soit pas manipulée par son propre charme et charisme, mais qui soit générée du sein du lecteur ou de l'auditeur. « C'est au point où je trouverai ce que je veux que je resterai en repos, sans me soucier d'aller plus loin, jusqu'à ce que j'en sois rassasié. »

Comme toute bonne pédagogie, les orientations ignatiennes sur la prière avec les Évangiles incluent un élément de répétition. Mais, au point où nous avons commencé à nous engager, alors qu'un mouvement de découverte spirituelle est lancé, on peut et on doit abandonner la structure. Quand Ignace nous donne des points pour la contemplation d'une manière schématique, en nous invitant à considérer les personnes comme telles, ce qu'elles disent et ce qu'elles font, son propos n'est pas de nous exercer exhaustivement dans toutes les dimensions de l'imagination. Cela n'apporte qu'un épuisement inutile. Autre chose explique pourquoi le texte est compréhensible. Chacun doit trouver dans le texte et l'histoire le détail qui le fait croître—et quand ce détail est trouvé, la personne doit poursuivre le processus en liberté. C'est dans ce contexte qu'on peut évoquer le slogan conventionnel dans les cercles ignatiens : la répétition ne signifie pas simplement qu'on en revienne à la prière une deuxième fois. Il s'agit plutôt de quelque chose plus proche du

sens étymologique latin : on refait la « pétition », on cherche de nouveau, on demande encore. On revisite les points où le mouvement a commencé. C'est à partir de ces points qu'on peut continuer.

Il y a une longue partie du livret des Exercices où Ignace nous présente les histoires de l'Évangile, chacune coupée en trois points. Nous ne la lisons presque jamais. Même en donnant les contemplations aujourd'hui, on utilise plutôt le texte du Nouveau Testament lui-même. Mais le titre de cette partie est significatif : les mystères de la vie de Jésus. Ce titre, qui était hérité de la tradition, peut servir comme récapitulation de tout ce que je veux dire aujourd'hui. Il ne s'agit pas simplement de savoir plus de la vie de Jésus ; il s'agit plutôt d'entrer plus profondément dans le mystère qu'il signifie et dans l'accomplissement qu'il promet. Non pas simplement savoir davantage de lui, ou même réfléchir à lui— mais aussi le connaître, l'aimer, et le suivre. Suivre—on continue l'Alliance.

## **Discernement et confiance**

L'objection peut facilement surgir en réponse à ce que je propose ici : nos réponses spontanées, et même les plus réfléchies, à la Parole de Dieu ne méritent pas toujours notre confiance. Certes, on a besoin de discernement, et d'encore une troisième forme de réflexion pour trouver la voie authentique, le désir profond qui est implanté en nous par l'Esprit de Dieu. Mais même la plus prudente circonspection du regard, même une attitude traditionnellement suspicieuse dans l'accompagnement spirituel envers les manifestations charismatiques— cette circonspection et ces soupçons ne peuvent pas s'endurcir en un scepticisme programmatique. Le fait qu'on questionne et qu'on écoute n'a de sens que si on est ouvert, en principe, au fait que la Parole de Dieu que nous avons héritée a toujours besoin de son complément dans notre

expérience actuelle, et que ce complément se manifeste ici et maintenant, dans la vie quotidienne des chrétiens réfléchi en prière.

Comme jeune jésuite, le théologien Karl Rahner dut passer par une épreuve difficile. Sa thèse en philosophie avait été rejetée, et bien qu'elle fût déjà publiée et traduite en dix langues—la thèse n'avait pas officiellement été acceptée. Mais en même temps il était en train d'écrire une deuxième thèse, en théologie, sur le symbole du cœur percé de Jésus sur la croix et la typologie. À la fin de cette thèse, qui a été publiée en allemand il y a quelques années, il évoque ce qu'il appelle la typologie—le principe en est que Dieu qui est l'auteur de l'Écriture, et que cette Parole est adressée à toute époque. Et il en tire une conclusion :

... la méditation sur la vie de Jésus n'évitera jamais de faire 'application' des événements de la vie de Jésus qu'on contemple. Or, si on lit le Nouveau Testament typologiquement, le processus produit des « applications » qui en vérité, et dès le début, font partie du sens des événements narrés eux-mêmes, et seront justement considérées comme les pensées de Dieu lui-même—elles ne sont pas simplement « méditations pieuses <sup>13</sup>. »

Même entre nous, il peut y avoir des réponses discernées à la Parole de Dieu qui sont des moments théologiques—moments où, au sens strict, Dieu est à l'œuvre à travers notre liberté et créativité. Jésus compare la Parole de Dieu à une semence qu'un homme a semée. Et il advint, comme il semait, qu'une partie du grain est tombée au bord du chemin, et les oiseaux sont venus et ont tout mangé. Une autre est tombée

---

<sup>13</sup> Karl Rahner, « E latere Christi: Der Ursprung der Kirche als zweiter Eva aus der Seite Christi des zweiten Adam. Eine Untersuchung über den typologischen Sinn von Joh 19,34. », in Andreas Batlogg, Eduard Farrugia et Karl-Heinz Neufeld (éds.), *Karl Rahner Sämtlicher Werke Bd. 3: Spiritualität und Theologie der Kirchenväter*, Herder, Freiburg, 1999, p. 83.

sur le terrain rocheux où elle n'avait pas beaucoup de terre, et aussitôt elle a levé, parce qu'elle n'avait pas de profondeur de terre ; et lorsque le soleil s'est levé, elle a été brûlée et, faute de racine, s'est desséchée. Une autre est tombée dans les épines, et les épines ont monté et l'ont étouffée, et elle n'a pas donné de fruit. D'autres grains sont tombés dans la bonne terre, et ils ont donné du fruit en montant et en se développant, et ils ont produit l'un trente, l'autre soixante, l'autre cent. Et il disait : « Entende, qui a des oreilles pour entendre ! » (Mar 4:4-9 FBJ)

Cette parabole nous indique que la Parole est encore en devenir, en croissance. Et sa plénitude exige le travail, pas seulement du semeur au début, mais aussi des autres. Chez Ignace de Loyola, on trouve un respect profond pour la dynamique de la Parole de Dieu. Les fruits d'une exégèse historique peuvent faciliter cette dynamique, même si cette dynamique peut suivre des logiques qui dépassent la recherche strictement historique. La parole de Dieu porte fruit pas seulement en celui qui l'annonce, mais aussi dans ceux qui la reçoivent. On doit permettre que le processus se déroule en liberté, en une fidélité créatrice, même si cela implique une certaine vulnérabilité. Ainsi on lit et on prêche authentiquement, ainsi l'Alliance est entretenue. Entende, qui a des oreilles pour entendre !

---

## *Les homélies de la précarité :*

### *lire l'Évangile à ciel ouvert*

*par Paul Roussy*

---

« *Faiblesse* » : *ce n'était pas dans Pie XII.* (P. Beauchamp)

Dans le film *Miracle à Milan*, de Vittorio de Sica, une porte est plantée dehors, à ciel ouvert, sur la plaine où se réfugient mendiants et familles pauvres, dans un camp équivalent à ceux de nos « jungles » contemporaines.

Le jeune orphelin Antonio remarque une petite fille toute triste et complètement engourdie, et se met à jouer avec elle autour de cette porte, jusqu'à voir son visage se détendre et sourire un peu, et son corps se réchauffer.

Cette porte joyeuse dans l'espace de l'exclusion milanaise est à elle seule une porte de miséricorde, une porte sainte (que la cathédrale de Milan, à vrai dire, ne pourra jamais s'offrir) : tantôt ouverte, tantôt fermée, elle ne se ferme que pour le jeu, favorisant ainsi les multiples allers-retours d'une enfant consolée.

Dans l'Évangile de Jean, les brebis attachées à la voix du berger sont libres d'aller et de venir, d'entrer et de sortir, par une porte qui demeure toujours ouverte ; cette porte est le Christ lui-même, et elle ne claque au vent que pour mieux se rouvrir.

Jean Grosjean le déclare magistralement : *Le Messie est la porte par laquelle passe le vent.*

Il y a dans l'Évangile un formidable courant d'air, un terrain de jeux qu'on ne soupçonne même pas. Nous pénétrons dans la bergerie avec nos gros sabots, quand il faudrait y entrer avec des souliers d'enfant, aussitôt prêts à repartir courir (aussitôt prêtres, en somme, dans l'être même de jouer).

Le Concile Vatican II a soufflé ce grand air de montagne, pastoral s'il en est : il a placé la porte des Écritures au milieu du peuple tout entier, et il l'a laissée ainsi, grande ouverte, à tous vents, à toutes portées œcuméniques, orientée tant bien que mal vers les quatre horizons de la terre habitée.

Tel est le mouvement conciliaire identifié par Paul Beauchamp, spécialement dans *Dei Verbum* : plonger dans l'entretien permanent d'une alliance sonore qui parle par toutes les portes d'entrée des vastes Écritures ; contempler la solidarité tellement parlante et chaleureuse de la révélation, puisqu'elle est prise au jeu de l'incarnation (et ce, d'entrée de jeu, *in medias res*, sans aucun délai repérable dans l'histoire du salut) ; rendre visible (comme le cinéma, ou tout autre langage, peut le faire), rendre visible et audible la descente de la porte de la parole dans le grand champ du monde, sa livraison de plain-pied parmi nous, sa libre inspiration dans nos paroles, dans le silence paradoxal de nos voix humaines ; sa percée dans nos murs, dans nos chairs, sur nos cordes vocales.

En comparant *Dei Verbum* et l'encyclique de Pie XII sur l'inspiration divine, *Divino afflante spiritu* (1943), Beauchamp fait un constat de nouveauté à partir d'un seul détail sémantique, celui très émouvant de la faiblesse : « Il y a, à mon avis, quelque chose de nouveau dans la précision du concile de Vatican II, si l'on compare avec le texte de Pie XII qui est sa source directe. Et cette nouveauté est très émouvante. La parole inspirée, disait Pie XII, descend ou même – si l'on veut traduire ainsi – *s'abaisse jusqu'avec l'homme* comme dans l'Incarnation. Le concile

ajoute ceci : « s'abaisse de la même manière que dans l'Incarnation le Verbe a assumé la faiblesse de la chair humaine » (III, 13). « Faiblesse » : ce n'était pas dans Pie XII. Dieu n'a pas subtilisé magiquement la faiblesse de la chair humaine en Jésus-Christ ; il n'a pas pris que la chair victorieuse et glorieuse. Notre chair, Dieu l'a prise faible et l'a portée faible. Si la démarche est parallèle pour l'Écriture, il faut comprendre que Dieu a pris notre parole comme faible. La parole inspirée reste parole faible et fragile » (Paul Beauchamp, *Parler d'Écritures saintes*, p. 23).

Aujourd'hui nous dirions : la parole inspirée reste parole précaire.

Et nous penserions d'abord à toutes les entreprises de lecture qui ont succédé au dernier Concile, de type structural, psychanalytique, sociologique, historico-critique à effet « dé-mythologisant », etc. ; autant de lectures, de voies d'entrée multipliées qui ont pu fragiliser la parole inspirée elle-même, qui l'ont pour ainsi dire « précarisée », qui l'ont fait chanceler entre plusieurs systèmes herméneutiques et critiques, mais qui l'ont rendue plus que jamais à sa juste mesure, historienne, incarnée, celle d'une parole en procès, offerte en oblations d'interprétations, en sacrifices de voix qui peinent à la louange, celle d'une parole tantôt humiliée, tantôt justifiée, parfois défigurée mais toujours restée libre, parole de vie qu'aucun décret n'enchaîne, qu'aucun livre ne retient, mais qui glisse comme le sable – ce sable tellement émouvant des genèses de Qûmran – sous les doigts de Jésus.

Oui, la parole inspirée reste parole précaire. Liée aussi bien à la prière qu'au sable. Descendue au désert, et parfois aux Enfers d'une Écriture de guerre qui n'a plus rien de Sainte (à moins qu'elle ne soit Sainte du fait même de sa descente canonique aux Enfers de l'Histoire, selon toutes les kénoses, toutes les diminutions du verbe de la vie).

Oui, elle peut être ensevelie, cette parole vitale, sous les strates plurielles de commentaires arides, sous les parois opaques de véritables tombeaux de sens : elle traverse elle aussi le silence sépulcral – combien de fois contemporain – du samedi saint. Elle connaît l'aporie des

fondamentalismes, la myopie des systèmes, l'arrogance des docteurs, et même, l'insulte des béats.

Et la voici promise, cette parole précaire, à la résurrection, à un relèvement de vie dans son abaissement, à un troisième jour pour son herméneutique (sous le signe vivant des lectures d'Emmaüs, par le pain fractionné des collectes christiques qui rassemblent, à travers le corps même des Ecritures, le corps de Jésus Christ mort et ressuscité).

« Reconnaître », poursuit Paul Beauchamp, « dans la faiblesse de l'Ecriture un signe de l'abaissement de Dieu, c'est une libération et une porte ouverte à la charité, mais c'est aussi une porte étroite et, à en croire l'Evangile, elle peut être manquée. »

Cette parole faible, qui est une parole fiable, brûlante d'amour et donc digne de foi, nous voudrions ne pas la manquer. Aussi bien l'avons-nous entendue, et nous ne pouvons plus l'oublier : elle parle dans les fractions de la table chrétienne, elle tombe avec les miettes des eucharisties de l'Eglise, elle passe entre les pages et parle entre les lignes.

Paul Beauchamp, sans doute en mémoire d'elle, clame à corps et à cris : « Il ne faut pas entrebâiller la porte du Livre mais l'ouvrir largement. »

Il rappelle en cela l'invitation retentissante de Vatican II, en la mettant en rapport avec les dimensions du corps eucharistique lui-même, puisque la table de la parole est le premier volet d'une seule et même communion : « L'accès des fidèles à la Sainte Ecriture doit être largement ouvert ». (*Dei Verbum*, VI, 22)

« Ouvert », dit le latin, comme une porte est ouverte. Et largement, avec la plus grande latitude. Sans restriction aucune. Comme le serait le pain sur la table pour un peuple affamé (car enfin, comment refuser le pain à un peuple affamé, à un corps blessé, à une personne affaiblie qui peine à avancer ?)

On ne mesurera jamais à quel point cette ouverture opérée par Vatican II est décisive dans l'histoire de l'Eglise. Elle met pour la première fois entre les mains du peuple le livre si longtemps réservé aux clercs, ce livre des Saintes Ecritures qui était jusque-là frappé d'interdits liturgiques et linguistiques – pour ne citer d'entre eux que les plus arbitraires.

Elle encourage l'ouverture d'un cercle herméneutique fraternel, celui d'une alliance entretenue d'avance et partout dans le monde, qui passe par le livre pour entrer dans la chair, qui se grave dans la pierre pour s'écrire dans le cœur, et fait de nous des lettres vivantes, des documents de foi, des petits testaments aptes à la vive voix, capables d'homélies, de témoignages, d'enseignements de fond.

Nous sommes le magistère paroissial de l'Eglise, c'est-à-dire itinérant, connaissant de très près l'exode de la route, le terrain d'un quartier, les enjeux d'un métier, les conversations d'un café, les pressions d'une famille, bref, la réalité d'une société dans laquelle le verbe de la vie lui-même est le premier « paroissien », à savoir, très littéralement, « le voyageur de passage séjournant en pays étranger ». Et c'est un verbe bref (le *verbum abbreviatum* des Pères de l'Eglise) qui parle dans la rue.

Quand saint Vincent de Paul découvre avec crainte et tremblement que les pauvres sont nos maîtres, il ne découvre rien d'autre que le magistère le plus bas, mais aussi le plus beau du Royaume, celui des homélies révélées aux petits, celui des précaires de la terre qui connaissent le tissu d'existence par où passe le texte pour se dire vraiment.

Cette sagesse magistrale me rappelle l'orée d'un bois et le contour d'un petit lac sur les terres d'une abbaye qui se trouve dans les Landes. Avec un groupe bordelais de personnes en précarité, nous nous essayons pour la première fois à un partage biblique, à ciel ouvert et « à mains nues », comme le dirait André Fossion, encouragés que nous sommes par les multiples témoignages d'expériences similaires reçus à l'occasion du rassemblement *Diaconia*.

Nous commençons par présenter le thème de la fraternité, lorsque, assis en cercle au bord du lac, et avant même d'ouvrir la première lettre de Jean sur l'amour fraternel, une personne sans domicile fixe prend la parole, et s'exprime en des termes que je cite de mémoire :

*Moi, la fraternité, je vais vous dire, c'est pas compliqué. Mon frère, j'en ai un, mais je ne le vois plus. Ma mère, je ne l'ai jamais connue. Alors mes frères, ma mère, c'est vous.* (cf. Luc 8)

Cette intervention est assez exceptionnelle : dans ce type de groupe de partage biblique, il faut le préciser, la production spontanée d'une citation quasi littérale de l'Évangile à l'insu même de celui qui en ignore la lettre est très rare (comme est rare, peut-être, la perle du Royaume).

Une telle prise de parole porte en effet, sous le sceau de faiblesse d'une condition précaire réellement vécue, l'onction fraternelle des paroles de Jésus, et donne l'Évangile à entendre de l'endroit même où nous pensions nous-mêmes devoir le faire entendre : du lieu même où nous avons tout disposé pour l'annoncer, voici qu'il nous précède et qu'il retentit de manière magistrale par la porte mineure de l'histoire d'une personne, et non d'un livre ; tel un kérygme, l'Évangile surgit, il se lève vraiment, par le seul témoignage d'une personne de la rue qui, n'ayant pas de texte, a entendu la voix, et n'ayant pas de toit, a gardé la parole (cf. Luc 11).

Paul Beauchamp, je le crois, ne s'en étonnerait pas : « Le Livre est donc relevé par une *vive voix* qui sort et fait sortir du cercle de l'Écriture non pas en ajoutant quelque chose mais en la transmettant » (Paul Beauchamp, *Parler d'Écritures saintes*, p. 43).

Cette formule est magnifique et riche de significations. Car cette *vive voix* non seulement relève le Livre, au sens où elle le réveille et le réactive, où elle provoque à nouveau son exode, où elle le fait sortir de son cercle de papier pour le faire entrer dans un cercle commun de lecteurs, d'auditeurs et de prédicateurs à naître, en le faisant ainsi renouer avec sa force kérygmaticque propre (sous une forme brève et précaire, parfois proche du cri, soumise à l'articulation sommaire des sons et de la voix), jusqu'à

autoriser, en des moments d'écoute privilégiée, ce miracle d'une résurrection de la voix du Christ dans la chair d'une personne, selon, précisément *selon*, l'ordre des Ecritures – dans leur plus stricte tradition<sup>14</sup>.

Mais cette *vive voix* relève encore le Livre dans le sens philosophique de la relève, de la suite, du remplacement *en chair et en os* du texte de la vie par le surgissement – souvent inattendu – d'une langue de disciple distincte et remarquable dans l'entretien des hommes, une langue de disciple qui se retrouve chargée, à différents degrés ministériels qui ne seraient pas encore tous identifiés, de transmettre la parole du Livre, d'en assurer une tradition qui ne l'annule pas mais la relève encore, comme le sel de la terre, comme la lumière soudaine de l'homélie d'un ignorant du texte, qui ne connaît de l'Evangile que l'humilité de l'herbe où on l'a fait asseoir, au-devant d'une lecture biblique dont il ignorait tout et les moindres techniques : mais en lisant sa vie, il relisait le Livre ; il découvrait en lui l'entretien d'une alliance ; il proclamait par cœur le texte de la vie.

Paul Beauchamp donne la juste perspective de cette expérience pastorale que je viens de décrire : « Il nous semble qu'une proposition de lecture biblique faite selon l'ouverture du mystère de Dieu a pour destinataire adéquat non exclusivement l'homme qui reconnaît en lui la foi chrétienne, mais quiconque ouvre tout son être à une autre vérité que celle qu'il pourrait maîtriser. »

Ce déplacement est celui, christique, de la porte, qui exerce le passage d'un paysage à l'autre. Chez Paul Beauchamp encore, il s'agit de la tranche du Livre, qui est à la fois le point de reliure et la garantie de l'ouverture de la couverture. Cette ouverture du verbe est celle de la croix, qui plonge la parole à l'extérieur du Livre, dans le silence de l'écoute, de l'un à l'autre testament, d'un témoignage à l'autre.

---

14 Paul Beauchamp le rappelle : « Dans son sens doctrinal et chrétien, *tradition* n'est pas ce qu'on pensait à une époque particulière. Le mot signifie *passation* de la vérité évangélique dans l'Eglise, sous forme de passation du Livre non comme un bloc fermé, mais au contraire pénétré, travaillé par une voix vivante. », cf. Paul BEAUCHAMP, *Parler d'Ecritures saintes*, p. 43.

Ce passage est une Pâque, une fête en plein désert, une halte en toute hâte (je pense notamment à ces haltes régulières du Secours Catholique, qui croisent tant d'itinéraires, tant de parcours de vie).

De nos partages en paroisse continués depuis, je pourrais donner quelques autres exemples, mais je n'en ai pas le temps aujourd'hui. Je dirai seulement qu'à ce degré pascal, un échange eucharistique est possible – un *admirable échange* – entre le corps de la parole et le corps du lecteur. Un seul exemple : sur le système des demandes lucaniennes qui succèdent à la parabole du Samaritain (*Demandez, on vous donnera*, Luc 11), le témoignage entendu d'un trentenaire sans domicile, qui fait l'expérience quotidienne de la mendicité, est selon moi un buisson ardent devant lequel nos sandales sont enlevées, nos préjugés consumés. En effet, le document de son expérience – par l'admirable échange d'une table sonore – est devenu ce jour-là le testament d'une faible espérance, comme un feu dans la nuit. Et lui-même, présidant devant nous, nous précédant au-dehors dans cette Galilée des rues, est devenu le prédicateur d'un Evangile qu'il nous ouvrirait gratuitement, sans le savoir vraiment.

Je voudrais à présent rassembler trois points de conclusion, qui sont aussi les premières convictions d'un cheminement pastoral orienté vers la rue et vers le centre ville.

1. **La porte de la parole demeure toujours ouverte.** Comme on ouvre la porte d'un jardin, ou la porte d'une prison, ou la porte de la chambre d'un malade, ou la porte d'une visite amicale, ou la porte d'une église en plein jour, on est appelé à maintenir ouverte la porte de la parole. Si nous reprenons la belle formule d'Etienne Grieu, nous sommes tous diacres en ce domaine : « Le diacre est celui qui met son pied en travers de la porte pour empêcher qu'elle ne se ferme ». (*Un lien si fort*) De la même manière que le Christ nous appelle à inviter des pauvres et des gens de la rue à table (Luc 14) : « Quand tu donnes un déjeuner ou un dîner, n'invite pas tes amis, ni tes frères, ni tes parents, ni de riches voisins [...]. Au contraire, quand tu donnes un festin, invite des pauvres, des estropiés, des boiteux, des

aveugles, et tu seras heureux [...] » ; de la même manière, l'Eglise est aujourd'hui appelée à ouvrir la table de la parole de Dieu, pour « expérimenter le partage de la Parole avec les plus pauvres » (cf. *La joie de l'Evangile est pour tous !*). La célébration conciliaire des deux tables appelle cette aventure pastorale, qui est authentiquement évangélique, puisqu'elle touche, *in fine*, au festin du Royaume.

2. **La parole inspirée reste parole précaire.** La précarité, nous l'avons vu, reste la forme faible sous laquelle le verbe de la vie vient insuffler son esprit. Elle est équivalente à la fine épaisseur du papier Bible, quand les pages de celle-ci, en plein air, sont battues par le vent. Elle ressemble également au souffle qui soulève le corps du bébé auprès duquel on veille. Ainsi en va-t-il de la matière traversée par l'esprit. La gorge du Christ a tremblé devant la tombe de Lazare. Sa voix s'est affermie devant les marchands du Temple. Son cœur s'est attendri à la vue de Zachée. Devant une foule sans berger, son être profond s'en est trouvé remué, le souffle en lui s'est épuisé, et sa bonté, d'abord sans voix, a rayonné. Devant les gens de rien, sa voix a changé de ton ; sous l'effet de la joie, il s'est mis à chanter : « Père, je proclame ta louange : ce que tu as caché à des riches et à des savants, à des touts petits tu l'as montré ! ». Christ, lettre vivante offerte au Père, lettre vibrante sous l'écriture de l'esprit, est devenu lecteur des lettres de nos cœurs, pour que, à notre tour, nous lisions et fassions connaître les lettres que nous devenons, nous, les hommes et les femmes précaires de la terre ; nous, les petits enfants johanniques de la gloire du Père ; nous, les disciples accourus à l'école du Maître. A cette adresse, l'apôtre Paul nous encourage vraiment : « De toute évidence, vous êtes cette lettre du Christ, produite par notre ministère, écrite non pas avec de l'encre, mais avec l'Esprit du Dieu vivant, non pas, comme la Loi, sur des tables de pierre, mais sur des tables de chair, sur vos cœurs. » (2 Co 3). Cette écriture corporelle et cardiaque, pour ainsi dire, est littéralement vivifiée par l'esprit ; elle reçoit l'élément de la parole inspirée, le vent nouveau de l'air. Elle agit sur les lettres de personnes en galère. Elle attend des lecteurs capables de les lire, de les servir un peu. En ce sens, là où la toute récente

traduction liturgique propose : « vous êtes cette lettre du Christ produite par notre ministère », je préfère rétablir, dans un accent plus littéral : « vous êtes cette lettre du Christ dont nous sommes, nous, les diacres ». Le texte grec poursuit en effet dans le même sens ministériel en affirmant que cette capacité de lecture, qui est un don de Dieu, nous rend capables de devenir les uns pour les autres « les diacres », « les serviteurs de la nouvelle alliance ». De cette alliance transversale à couleur diaconale, l'arc de précarité demeure le plus fort, le plus offert à l'air, sous la lumière de l'eau, par la flambée du feu.

**3. La parole du Livre se change en homélie.** En guise d'ouverture et pour accompagner le thème de cette communication, j'avance à présent l'hypothèse d'une transformation eucharistique du Livre dans nos cœurs, au point incandescent d'une conversation, d'une homélie en cours. Après avoir mangé le Livre, selon la belle image des feuillets de l'Apocalypse, nous devenons nous-mêmes un corps eucharistique, une homélie vivante, celle que Charles de Foucauld s'est senti devenir en faisant justement l'expérience du jeûne, du manque eucharistique ; celle aussi que défend aujourd'hui Enzo Bianchi pour l'avenir ministériel des prédications de l'Eglise. Dans l'histoire du petit frère de Jésus, la table du pain a laissé place à la table de l'Evangile, telle que Guy Lafon la partage avec bonheur. A cette table, ceux qui n'ont pas encore goûté le Livre manifestent par leur vive voix que le Livre, déjà, s'est déployé en eux, qu'il a ouvert des pages inconnues des savants, qu'il s'est logé en eux comme l'eau sur son lit ; car le désir du Livre, c'est toute la création. Les homélies de saint François, impossibles à l'église, se communiquent aux oiseaux. Les prédications de saint Antoine attirent les poissons. Et si j'ose dire – et pour finir – l'homélie des plus démunis, peut-être comparable à l'homélie des marcheurs d'Emmaüs – car c'est bien le terme d'*homélie* qui est employé à deux reprises dans cet Evangile – attire le Christ lui-même, maître des créatures. Dans l'homélie des pèlerins, dans leur

conversation, Christ approche, et il brûle. Dans la conversation d'un SDF, son feu prend. Christ joint son homélie à l'homélie des hommes. Et plus nous sommes vides, c'est-à-dire précaires, plus nous avons en nous la voix du Fils de l'homme.

---

## *Echanges*

### *après les deux dernières interventions*

---

Un participant : on a parlé beaucoup ce matin de l'homélie, et notamment de la « sacramentalisation » de l'homélie. Je me réfère à un débat qui a eu lieu récemment dans La Croix entre sœur Véronique Margron et le curé de Saint Louis-en-l'Île : est-ce que les laïcs et est-ce qu'une femme pourraient faire l'homélie ou est-ce que le caractère sacramentel de cette homélie la réserve à des ministres ordonnés ?

André Fossion : le Droit Canon, pour l'instant, réserve l'homélie aux clercs, dans la mesure où elle fait partie de l'acte sacramentel, et les sacrements sont réservés aux prêtres. Mais cela c'est, canoniquement, aujourd'hui. Est-ce une loi éternelle ? Je n'en sais rien... Quelque chose est en train de naître à l'intérieur de l'Eglise aujourd'hui ; il faudra encore un peu de temps pour le reconnaître, mais le sacerdoce, qui est le sacerdoce du peuple de Dieu tout entier, va devoir s'organiser d'une autre façon. Je pense que l'Eglise a la liberté de légiférer dans ces domaines. Une des voies nécessaires, je crois, sera - ce qui suppose une réforme du Droit Canon - que l'on confère plus de pouvoir aux régions et que les différentes régions ecclésiastiques puissent avoir des législations diverses sans que cela rompe l'unité. On dit : Jésus était un homme. Faut-il pour cette raison que seul un mâle puisse présider l'eucharistie ? On dit que l'Eglise est « Epouse » ; mais cette épouse est représentée et dirigée unilatéralement par des hommes.... Ce n'est plus compréhensible, en particulier pour les jeunes générations.

Une participante : quelle différence entre un commentaire et une homélie ? En tant que femme, pas d'homélie, juste un commentaire...

André Fossion : Le Droit Canon réserve « l'homélie » aux ministres ordonnés. Ce qui n'empêche pas de confier la prédication à un ou une laïque.

Paul Roussy : j'ai cité le frère Enzo Bianchi, tout à l'heure, et il a simplement proposé l'hypothèse selon laquelle ce serait le prêtre, qui a reçu cette fonction homilétique, qui délèguerait cette charge à des personnes compétentes dans le sens développé par André. Il dit que si cette ouverture a lieu, il faut évidemment qu'elle ait une attestation ecclésiale. En effet ce serait une solution. Comme jeune prêtre, mon curé m'a mis en responsabilité des équipes « Funérailles », et en effet les laïcs femmes et hommes font des commentaires d'Évangile. Il est très difficile, intellectuellement, de faire la différence avec une homélie...

Guy Lafon : je pense qu'en effet il y a un abord canonique de cette question qui s'avère indispensable, mais au-delà ou en-deçà de cet aménagement canonique, de quoi s'agit-il ? Il s'agit au fond que quelqu'un, un homme ou une femme, prêtre ou non, peu importe, quand des frères et des sœurs en commun se sont nourris de l'Évangile, il faut que quelqu'un valide, non pas autorise ni permette, mais authentifie, garantisse que l'échange qui a eu lieu, et signifie : « eh bien : bravo !, c'est très bien, j'approuve », en faisant apparaître ce qui d'abord a semblé divergent, éclaté... Le problème devant lequel on se trouve ce n'est pas seulement celui de l'autorisation de prêcher ou de ne pas prêcher, mais celui de l'unité. J'avoue que, plus je vieillis dans le ministère qui est le mien, depuis longtemps maintenant, plus je pense que ce n'est pas le ministère de la conciliation, de l'accord des contraires, mais le ministère

de celui qui est au service d'une unité qui apparaît toujours faite d'opinions, de conduites, d'espérances diverses, voire opposées. Alors, donnons cela à un homme ou à une femme, aux seniors réputés sages, mais c'est surtout l'édification d'une « com-unité » qu'il est important de sauvegarder. On est en dehors de toute question concernant la validité, en dehors du fait qu'on a été ou non ordonné, qu'on est un homme ou une femme, que le Droit Canon le permet ou ne le permet pas. Voilà comment j'aborderais la question. C'est au nom du ministère, du service d'une unité entre tout ce qui aura été partagé que quelqu'un peut être appelé « responsable »

Un participant : est-ce que tout simplement, si l'on veut être franc, cela ne repose pas la question de la femme dans l'Eglise ? Très justement vous avez parlé tout à l'heure d'une conversation, il faut forcément que l'Eglise revoie un peu cette conversation dans une humanité qui est une relation entre les hommes et les femmes, ne serait-ce que pour rechercher une bonne unité. Autrement cela reste bancal.

Un participant : il n'y a pas que le sexe qui partage l'humanité, il y a aussi les pauvres et les riches, et plein d'autres domaines, et dans ce que nous disait Paul j'ai compris que les pauvres, les déshérités, les précaires étaient ceux qui avaient reçu et accompli le mieux le message du Christ, puisqu'ils sont là où le Christ nous précède. Il y a quelque chose dans cette journée d'aujourd'hui qui implique de réconcilier cette place du pauvre avec cette place tout à fait intéressante l'homélie, de l'exégèse. Comment réconcilier les deux ?

André Fossion : je réagirai au titre de l'exposé de Paul. Il parle des homélies de la précarité et ce qu'il dit est très intelligent, stimulant et interpellant. Mais lorsqu'on parle d'« homélie de la précarité », on se situe en dehors du « genre homilétique » au sens liturgique du terme. Il y a ici,

me semble-t-il, un problème de définition du « genre » ; est-on dans le genre homilétique ou dans le genre conversationnel ?

Paul Roussy : oui je l'entends d'abord comme conversation en effet, avec une interrogation qui tourne autour du fait que cette conversation nous enseigne et qu'elle a parfois la couleur d'une homélie, en tant qu'elle peut être édifiante, augmentant en nous l'espérance, la foi, la charité. Alors il est vrai du coup que le premier sens est proche du sens de conversation, alors que pour moi le second sens est une question et un horizon. Maintenant comment (ré)concilier la parole des pauvres et l'exégèse ? C'est un chemin que quelqu'un comme Etienne Grieu a ouvert, comme Joseph Wresinsky avec ATD Quart Monde. Le premier pas en ce domaine, c'est de considérer que les pauvres ne sont pas seulement ceux qui manquent, mais qu'ils sont aussi ceux dont le savoir nous manque également, et qu'ils ont un savoir à nous transmettre. C'est ce qu'a dit Jésus lui-même, et c'est ce qui a traversé Joseph Wresinsky dans son œuvre. Aujourd'hui Etienne Grieu nous réunit, en une petite équipe, autour de ces questions pour tenter de mettre en place une démarche exégétique qui partirait de la parole des plus pauvres, et une théologie fondamentale qui dirait le mystère de la foi à partir des témoignages et des récits de vie des personnes précaires. Dans tous les domaines de recherche il s'agit d'opérer ce retournement de manière à honorer un savoir qui nous « ferait savoir ». Mais c'est encore assez germinal et il n'y a pas encore beaucoup d'antécédents, sauf à saisir dans la patristique tout l'héritage des Pères de l'Eglise qui reconnaissent dans les pauvres le trésor de l'Eglise. Donc nous avons un fonds inépuisable et une méthodologie à développer.

Gildas Labey : on pourrait presque dire que là on entend la parole de celui qui ne sait pas lire, la parole de l'illettré ou alors de l'enfant. Je voudrais

maintenant souligner quelque chose que vos différents exposés m'ont fait saisir : dans ces exposés il était question de lire et de faire quelque chose de cette lecture, seul ou accompagné par d'autres. Qu'il s'agisse de donner une homélie, ou de donner les Exercices spirituels ignatiens, vous avez mis en valeur la délicatesse qui est ici en jeu : quelqu'un va introduire quelqu'un d'autre à un cheminement et se retirer, en quelque sorte, et vous avez montré à quel point cette compétence d'accompagnement doit savoir laisser l'autre libre. C'est précieux parce que cela s'oppose à l'image fruste d'un pouvoir religieux qui force la main, exerce une emprise sur les esprits.

L'autre question que je ne cesse de me poser est celle-ci : comment faire apparaître, si c'est possible, dans les Ecritures, ou dans ces paroles qui viennent à partir de la lecture, la différence entre parole d'homme et parole de Dieu ? Ce que j'ai perçu c'est que quelque chose qu'on peut appeler parole de Dieu, sans que ce soit nécessaire, surgit après que les paroles d'homme ont été prononcées, dites, de façon immaîtrisable, imprévisible, et c'est là qu'on peut dire Dieu. On peut faire cette expérience, comme tu l'as dit Paul, d'être ouvert à une vérité qu'on ne peut pas maîtriser, ouverture à ce qu'on pourrait nommer Dieu, mais, au fond, on n'en sait rien !

Un participant : c'est simplement une idée qui m'est venue en vous écoutant s'agissant de l'accès à la parole de Dieu indépendamment de l'exégèse savante. On peut se référer à la Pentecôte. Tout le monde entend la parole de Dieu dans sa langue propre, natale, maternelle. Cela veut dire que la Bible est traduisible dans toutes les langues sans exception. Et ça veut dire aussi qu'entendre la parole de Dieu dans sa langue, c'est aussi l'entendre dans sa langue intérieure personnelle. On reçoit la parole, on en fait un objet d'expérience et on y adhère par une expérience personnelle. Saint Augustin disait que les pauvres moines illettrés qui priaient le Christ

de tout leur cœur était plus près de la parole que bien des savants ou des personnes se croyant savantes.

Guy Lafon : je crois que nous pourrions nous proposer comme tâche, chacun où nous sommes de nous examiner, nous critiquer, nous transformer mais dans quel sens ? Dans ce sens que nous pouvons lire dans l'Évangile « à personne sur terre vous ne donnerez le nom de Père, vous êtes tous frères ». Je crois que, si lents que soient les progrès dans notre tradition catholique, il y a quelque chose qui étonne des gens de ma génération, par exemple que des laïcs, hommes ou femmes, puissent « donner les Exercices » de saint Ignace, car cela se fait maintenant. J'apprends de tels ou tels anciens étudiants que j'avais accompagnés et dont j'ai béni le mariage, qu'ils sont très occupés à « donner les Exercices » au sens qu'on a entendu tout à l'heure. On n'a pas besoin d'être prêtre pour cela. Il suffit de quoi ? De la confiance fraternelle que leur accordent ceux qui reçoivent cet accompagnement ; on se soutient. Ils ne sont pas tellement reconnus, institués, même si ça l'est, car je suppose qu'on doit se préparer à un tel ministère, à un tel service. Il est bon d'y avoir été préparé et de savoir que la préparation qu'on a faite n'est pas mauvaise. On ne va plus voir le père Untel pour une retraite de six jours. Il y a des avancées, et tout cela pourrait être l'occasion d'une recherche personnelle pour chacun d'entre nous : est-ce que la paternité s'incarne ou est-ce que ce n'est pas la fraternité qui doit s'incarner ? « A personne sur terre vous ne donnerez le nom de Père » je ne sais pas quel crédit l'exégète accorde à cette déclaration de Jésus, mais enfin elle est là.

Pierre Gibert : à propos des Exercices. Ils ont été créés par Ignace même avant qu'il soit prêtre, il faut bien voir que cela fait partie de son itinéraire et qu'il n'aurait pas pu fonder la Compagnie de Jésus, les Exercices se donneraient et se pratiqueraient. Ils précèdent non seulement la fondation de la Compagnie, mais ils précèdent même le sacerdoce de Saint Ignace.

Il y a quelques mois, étant en colloque international et interreligieux à Strasbourg sur les problèmes de traduction de la Bible, j'ai été stupéfait de découvrir par exemple que non seulement des Luthériens suédois, mais même des Evangélistes donnaient les Exercices spirituels. Ce n'est pas une propriété. La « génétique » des Exercices peut justifier cela. Ce rappel d'histoire donc, pour dire que les Exercices auraient pu exister sans la Compagnie de Jésus et sans le sacerdoce de Saint Ignace.

Une participante : je voudrais rajouter simplement une personne à la liste qui a été donnée d'Etienne Grieu, Joseph Wresinski, c'est Jean Vannier, un laïc, dont la parole imbibée d'Evangile a une portée extrêmement large et profonde.

Philip Endean : toutes ces personnes en précarité qui nous prêchent la parole de Dieu peuvent le faire parce qu'il y a quelqu'un qui facilite cela. On ne doit pas être trop naïf. Maintenant j'essaie de répondre à la question de Gildas sur parole de Dieu et parole des hommes. Ma première réaction était professorale : il n'y pas de parole de Dieu qui ne soit aussi parole d'homme, ça n'existe pas. Mais il me semble qu'il s'agit, dans tous nos travaux pastoraux, dans l'homélie aussi, d'ouvrir la possibilité en chacun que Dieu parle dans cette personne, par cette personne d'une manière qui échappe au contrôle de ceux qui ont la formation. Naturellement qu'on a une certaine formation professionnelle pour fonctionner comme prêtre, et comme accompagnant dans les Exercices. Mais il est très important que tout le monde utilise cette formation d'une manière qui facilite la vraie relation de Dieu aux personnes qui reçoivent la parole. Il faut relativiser le pouvoir que ta formation te donne.

Gildas Labey : la présentation que tu as faite des Exercices fait ressortir à quel point on fait confiance à ce que peut sentir et goûter la personne. On se dit qu'il faut du discernement, car on peut toujours craindre que soit

prise pour parole de Dieu quelque chose de délirant. D'où l'importance de pas être seul. Et en effet Guy accorde à la confiance une position clef : c'est qu'à partir du moment où on fait confiance à celui auquel on donne l'exercice, on a confiance que de cela, de ce qui est reçu, il ne va pas sortir n'importe quoi. Il y a cette liberté laissée à la personne, cette place faite à l'imagination, au « sentir », au « goûter », à toutes les ressources de l'intelligence et de la sensibilité.

Une participante : pendant toutes ces interventions, je pensais que ces personnes qui ont été réunies par vous, vous les avez appelées aussi à être ce qu'elles sont, devant vous. Je trouve que les Exercices opèrent le même appel. Quelqu'un sollicite quelqu'un d'autre pour qu'il ait sa place – on ne prend pas la place de l'autre – il y a ce regard sur des gens précaires, et l'un peut toujours être appel pour l'autre. On a donné la parole aux personnes précaires dans un certain contexte : « Là où vous êtes réunis en mon nom », et la personne, du coup, investit et trouve sa place. Il y a eu un appel de ces gens précaires à reconnaître qu'ils étaient capables de dire ce qu'ils vont dire. Est-ce que ce n'est pas cela qui leur donne une place ? Un des problèmes de la précarité et des situations de « jungle » c'est de trouver une réponse à la question : qu'est-ce qui m'appelle à dire que j'ai ma place ? Je ne parviens pas tout seul, étant trop dans la misère, dans l'engloutissement du malheur, à affirmer que j'ai envie de me battre. Est-ce que ce n'est pas quelqu'un qui a reçu un appel qui peut dire : toi aussi tu es appelé ? C'est la chaîne des appels qui permet de se révéler.

Paul Roussy : il est vrai que le rassemblement de ces groupes est un peu mystérieux. Ce sont des personnes que l'on connaît pour les fréquenter dans leurs trajets quotidiens, pour les accueillir pour des tables ouvertes paroissiales, depuis à peu près une dizaine d'années. On avait déjà partagé la table du pain, du repas. On a commencé d'ouvrir la table de la parole il y a deux ans seulement. Il est vrai qu'il y a quand même une temporalité

dans l'appriovisoement de chacun, le fait que chacun trouve sa place, et il est vrai qu'il y a des étapes dans la possibilité d'un partage biblique. Ce qui compte en effet c'est donner le cadre où la parole peut être dite et entendue, et cela rejoint ce que vous évoquiez : la langue de Pentecôte, chacun entend les merveilles de Dieu dans sa propre langue. Christophe Theobald dit qu'il faut une communauté d'écoute et d'interprétation où la parole peut être entendue, mais je dirais que c'est aussi une communauté d'action de grâce, puisqu'on rend grâce pour les paroles entendues. A l'occasion de ces premières tables bibliques, alors que j'étais encore seulement diacre mais qu'il y avait aussi le curé, nous avons prévu d'ouvrir simplement la parole, mais nous avons poursuivi avec l'eucharistie sans l'avoir prévu, à tel point que le partage biblique a été le temps de la parole et qu'ensuite nous avons partagé le pain. Donc ce que provoque aussi l'ouverture de la parole avec les précaires c'est une remontée à la genèse de l'Eglise, et on s'aperçoit qu'on est en train de vivre une liturgie dominicale à laquelle on peut assister par habitude, et que là on la découvre comme si c'était la première fois.

Une participante : vous pourriez en dire un peu plus. Ce sont des personnes qui n'avaient pas été élevées dans le culte catholique, ou qui avaient fréquenté l'Eglise ? Vous prenez les amis, tout le monde, et ils se convainquent de proche en proche ?

Paul Roussy. Il y a des effets d'écho et d'appel en effet. Ce sont la plupart du temps des personnes de la rue, mais aussi des personnes isolées, ou qui ont des fragilités psychiques. Celles de la rue n'ont pas vraiment de parcours chrétien. Mais évidemment nous ouvrons à tous ces tables bibliques. Du coup il y a la première expérience d'une initiation chrétienne. En équipe nous nous disons que finalement nous avons devant nous des catéchumènes. On se pose la question d'un cheminement catéchuménal pour ces personnes qui, spontanément, vont prendre le pain

qui leur est donné quand on célèbre l'eucharistie, et là, on est davantage dans une « mystagogie », on relit avec eux un cheminement. On dit : « Tu as pris le pain quand nous avons rendu grâce pour les paroles partagées. Tu sais que ce pain, pour les chrétiens, est le signe de Jésus. Est-ce que tu veux qu'on en reparle ? » On place comme cela des relais de relecture, plus que de catéchuménat, mais en pensant que c'est d'un bout à l'autre le même réseau d'une initiation.

Un participant : il m'est arrivé de ne pas tout comprendre, mais j'ai senti beaucoup d'amour et beaucoup d'intelligence : c'est un lieu qui doit le favoriser ! J'ai travaillé sur des sujets voisins - mais en même temps qui n'impliquent pas forcément la religion - , sur la solidarité et sur le fait que, selon moi, la solidarité s'est évanouie peu à peu, le mot lui-même a disparu pratiquement en dix ans. J'avais lu un petit bouquin fait par un philosophe sur la « décence ordinaire » à travers les textes d'Orwell, la décence ordinaire des pauvres. Il se trouve que c'est un grand intellectuel au départ, et qui a changé complètement de vie, un peu d'opinion politique aussi au passage, et qui montrait comment les simples, les pauvres, les précaires, les réfugiés, comment tous avaient un comportement différent et comment ils étaient solidaires. Il me semble que ces personnes, qui se mettent à parler avec des mots très simples et une science en même temps, n'ont pas le choix d'être solidaires ou non. Quand on est très pauvre, quand on est abandonné, on n'a pas le choix d'être individualiste ou solidaire. Cela s'impose à vous. Et je trouve en passant formidable d'avoir un pape jésuite qui choisit de s'appeler François : ça résume beaucoup de choses.

Un participant : j'ai beaucoup aimé l'intervention de chacun et j'ai une question pour le Père Gibert : historiquement – et ma question est d'une grande naïveté – à partir de quand l'Eglise a-t-elle incité les laïcs, le Peuple de Dieu, à lire l'Ecriture ? J'ai le vague souvenir, et c'est peut-être

une erreur d'interprétation, que pendant un temps le Peuple de Dieu n'avait pas accès aux Ecritures Saintes. Je ne sais pourquoi : est-ce pour maintenir les gens dans l'ignorance, pour garder un pouvoir ?

Pierre Gibert : C'est une question très complexe. Mais ce qu'il faut d'abord rappeler c'est que la vulgarisation de la Bible par l'imprimerie a parfaitement réussi à partir des années 1575. Autrement dit si la réforme de Luther a été possible, avec son principe de la « Sola Scriptura », même si l'expression n'est pas de lui, c'est parce que la lecture de la Bible a été favorisée par l'imprimerie, laquelle a favorisé l'apprentissage de la lecture et de l'écriture. Donc il y a eu une sorte d'explosion à ce moment-là qui a fait que, contrairement à ce qui est souvent répété, la lecture de la Bible ne fut pas seulement une affaire de Protestants. Mais cela a été au cœur des réformes de la fin du 15<sup>ème</sup> siècle et du 16<sup>ème</sup> siècle. On a par exemple un repère de cela : nous avons le relevé de toutes les bibliothèques des parlementaires de France. Dans toutes il y avait la Bible et, selon les tendances, un rayon plus ou moins fourni de commentaires. La Bible, jusqu'à la veille de la Révolution Française, a été pratiquée, même dans des milieux plus modestes. Mais il y a une énigme, c'est la disparition de la Bible qui va devenir, au cours du 19<sup>ème</sup> siècle, une lecture « interdite ». J'essaie, depuis plus de trente ans, de comprendre, et je continue à faire des appels : si vous trouvez des documents dans lesquels on vous dit à partir de quel moment on fait disparaître les Bibles des maisons etc, cela m'intéressera, car jusqu'à maintenant je n'en ai pas trouvé de témoignage historique. Effectivement, tout au long du 19<sup>ème</sup> siècle la Bible va être mise au ban. Il n'y a sur ce point aucun document officiel de l'Eglise. Un pasteur protestant avec lequel je me suis entretenu de cette question m'a dit qu'ils avaient eu un phénomène analogue au retour de la Révolution Française. On n'allait pas mettre la Bible en défiance et retirer la Bible des familles protestantes, mais il y avait quelque chose qui faussait tout sous les belles apparences, c'est que les gens avaient chez eux les quatre

Evangelies et les Psaumes et pour eux c'était ça la Bible. Même dans le monde protestant la Bible avait disparu de la familiarité des croyants. Et là encore une fois je suis devant une énigme épaisse. Je ne parviens pas à savoir pourquoi. Qu'est-ce qui s'est passé, culturellement, mentalement, spirituellement - je ne sais quel mot employer - entre 1780 et 1810 ? Et pas seulement en France, car on trouve le même phénomène en Italie, en Allemagne, en Espagne.

Pour résumer 1- La Bible a été lue, connue, pratiquée pendant tout l'Ancien Régime, et pas seulement chez les gens de très haute culture. Et, après les périodes de violence, l'exégèse critique est née de l'accord entre catholiques et protestants, il ne faut pas l'oublier 2- Reste, après, cette désaffection, cette perte, cet oubli, et même cet effacement du texte dans le Catholicisme, mais aussi dans le Protestantisme.

Un participant : en même temps on est surpris du manque de maturité dans la transmission, dans les familles, de la lecture biblique, alors que s'il n'y avait pas eu cette rupture telle que vous la décrivez, avec ces dates que j'ignorais complètement, il devrait y avoir une maturité solide de cela.

Pierre Gibert : je vais vous donner un exemple. La veille du mariage de ses deux filles, Madame de La Fayette, en 1785, les prend à part et elles passent toutes les trois la nuit à méditer sur le livre de Tobie. Ce cas n'était pas extraordinaire. Pourquoi, trente ans plus tard, c'est impensable ?

Un participant : s'agissant de la Bible, je n'ai naturellement pas de document à vous proposer, mais je me demande si ce n'est pas dû au fait que le christianisme est devenu de plus en plus moralisateur, axé sur la morale du salut individuel. On acquiert son salut si on obéit aux commandements de l'Eglise et à la morale...

Pierre Gibert : et en effet on invente à ce moment-là les commandements de l'Eglise !

Le même participant : ...ainsi on étouffe l'étude biblique. Et ce n'est pas en effet seulement le catholicisme français, c'est l'Europe, c'est la mentalité de ce 19<sup>ème</sup> siècle. Mais au 19<sup>ème</sup> il y a pourtant quelqu'un qui pratiquait la Bible, et la chantait dans sa poésie, c'est un prophète laïc, Victor Hugo.

Pierre Gibert : en effet. Il fut savoir quand même qu'au 19<sup>ème</sup> il y a une élite, Vigny, Lamartine, Balzac, Victor Hugo qui sont des familiers de la Bible. L'œuvre de Balzac est structurée par la Bible, on ne le sait pas toujours, mais il y a des thèses là-dessus. Mais là vraiment on est dans l'élite.

\*\*\*\*\*

---

## *Bibliographie sélective des intervenants*

### *Sites et liens internet*

---

**Philip ENDEAN** : [www.philipendean.com](http://www.philipendean.com), le site présente de façon très complète la biographie, la bibliographie, les cours de Ph. Endean.

**André FOSSION**

Site internet personnel : <http://lumenvitae.academia.edu/FossionAndré> + liens et renvois à partir des moteurs de recherche.

Livres recommandés :

- André FOSSION, *Dieu désirable. Proposition de la foi et initiation, collection*"" "Pédagogie catéchétique", n°25, Editions Lumen Vitae/Novalis, Bruxelles/Montréal, 2010.
- André FOSSION, Jean-Paul LAURENT, *Lire pour vivre. Soixante-dix lectures de textes évangéliques*, Editions Lumen Vitae / Crer, Namur-Angers, 2016, 270 p.
- Henri DERROITTE, Jean-Paul LAURENT, Gilles ROUTHIER (Dir), *Un christianisme infiniment précieux. Mélanges de théologie pratique offerts au Père André Fossion*, collection "Théologies pratiques", Lumen Vitae/Novalis, Namur/Montréal, 2015.

**Pierre GIBERT**

Pas de site internet personnel, mais là aussi liens et renvois à partir des moteurs de recherche.

Ouvrages recommandés :

- *Petite histoire de l'exégèse biblique. De la lecture allégorique à l'exégèse critique.* Le Cerf, août 1992
- *L'invention critique de la Bible : XVe-XVIIIe siècle.* Gallimard, mars 2010
- *Mémoires d'Écriture. Hommage à Pierre Gibert s.j. offert par la Faculté de Théologie de Lyon,* Philippe Abadie (dir.), éditions Lessius, septembre 2006

### **Guy LAFON**

Site internet personnel : [lafon.guy.free.fr](http://lafon.guy.free.fr) + liens et renvois à partir des moteurs de recherche.

Le site est très complet et propose en particulier 300 lectures bibliques réévoquées plus loin.

Titres recommandés :

- *Esquisses pour un christianisme,* éd. du Cerf, 1979.
- *Croire, espérer, aimer,* éd. du Cerf, 1983.
- *Chemins de liberté, Mélanges en l'honneur de Guy Lafon,* ouvrage collectif sous la direction de Guy Basset et François Weiser, éd. de La Nouvelle Alliance, 2011 (adresse où commander le livre : 1 villa Ginette, F92140 Clamart). Le livre contient un cd-rom *La Table de l'Évangile - 300 lectures bibliques* - reprise des vingt tomes de *La Table de l'Évangile* publiés aux éditions « École de Lecture », augmentée de l'équivalent de dix tomes inédits, ainsi que de nombreux textes et articles.

Thèses dirigées par Guy Lafon, publiées ensuite, en rapport direct avec le thème de la session :

- Antoine Delzant, *La communication de Dieu, Par-delà utile et inutile,* éd. du Cerf, 1978
- Joseph Caillot, *L'évangile de la communication, Pour une nouvelle approche du Salut chrétien,* éd. du Cerf, 1989.