



HAL
open science

L'homélie, action liturgique de la communauté eucharistique

Rémi Chéno

► **To cite this version:**

Rémi Chéno. L'homélie, action liturgique de la communauté eucharistique. La Maison-Dieu : revue trimestrielle du Centre de pastorale liturgique, 2001, 227, pp.9-34. hal-04345903

HAL Id: hal-04345903

<https://hal.science/hal-04345903>

Submitted on 14 Dec 2023

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

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

L'homélie, action liturgique de la communauté eucharistique

La réservation de l'ordination aux seuls hommes d'une part, la réservation de l'homélie au cours de la messe aux seuls ministres ordonnés d'autre part, limitent vigoureusement les acteurs possibles de l'homélie. Ces réservations entretiennent une exclusion des autres acteurs possibles, perçue souvent douloureusement aujourd'hui et rarement comprise. Dans les pages qui suivent, je propose d'engager le débat à partir d'une approche théologique et liturgique de l'homélie : quelle est la dynamique de la parole de Dieu en œuvre dans la liturgie ? quelle fonction liturgique l'homélie a-t-elle donc au sein de la liturgie de la parole ?

Je considérerai exclusivement l'homélie, c'est-à-dire la prédication dans le cadre de la célébration eucharistique. Certes, l'homélie appartient à un genre qui dépasse ce cadre : prédications diverses, exhortations, conférences spirituelles, etc., peuvent en partager certains traits. Cependant, inscrire la prédication dans le déroulement de l'eucharistie, ce n'est pas seulement insérer un élément supplémentaire dans un « programme » liturgique mais c'est lui accorder un nouveau statut : l'homélie n'est plus simplement écoutée, elle est célébrée et le mystère de l'eucharistie y est réellement engagé.

Je m'interrogerai d'abord sur la parole de Dieu elle-même comme réalité concrète et dynamique. La liturgie de la parole met en œuvre et célèbre cette dynamique dans l'unité de l'ensemble de la célébration eucharistique. Puis je chercherai à comprendre le sens d'une participation active des fidèles à propos de l'homélie. Mon propos consistera donc à prendre en compte deux acquis importants de la réforme liturgique : l'unité de la célébration eucharistique et la participation active de tous.

Dynamiques de la parole de Dieu

Le mot *dabar* qui, en hébreu, désigne la parole, renvoie à une réalité concrète et dynamique dont le *logos* grec rend difficilement compte. J'aime l'expression du Père Congar qui écrivait de la parole de Dieu qu'elle est comme une poussée en Dieu à réaliser et à manifester ce qui est caché en lui : la parole est une énergie dynamique qui rencontre l'histoire des hommes pour leur révéler le mystère de Dieu ¹.

Énergie dynamique, la parole de Dieu est vivante et opérante. Je soulignerai trois dimensions dans cette vie de la parole : c'est une parole adressée à l'homme qui le constitue en partenaire du dialogue ; une parole qui passe par son enfouissement dans l'écrit pour être rendue à la voix dans la lecture ; une parole enfin qui rassemble et constitue la communauté à laquelle elle s'adresse.

L'homme parle Dieu.

Quand Dieu parle aux hommes, cela commence par une bénédiction : « et Dieu vit que cela était bon ». La parole de Dieu est initialement toujours une bénédiction, inconditionnelle, gratuite, gracieuse, créatrice ou re-créatrice. Cette bénédiction s'applique à toute créature, aux bons comme aux méchants, gratifiés du même soleil (voir *Mt* 5, 45). Parce qu'elle est bénédiction, la parole de Dieu fonde la possibilité de la relation de l'homme à Dieu : Dieu est bienveillant et l'homme peut s'adresser à lui. Ce dialogue s'offre à tous. La parole de Dieu s'annonce donc comme une bonne nouvelle puisqu'elle ouvre à l'homme une relation à

¹ Yves CONGAR, « Sur la valeur sacramentelle de la Parole », *La Vie spirituelle* 644–645 (1981) 379–380, p. 380. Saint Paul souligne souvent cet aspect dynamique de la parole, ou de l'évangile, par exemple : *Rm* 1, 16-17 ; *1 Co* 1, 18 ou *1 Th* 2, 13.

Dieu. Elle est affectueuse parce qu'elle affecte l'homme comme une parole amoureuse d'un Dieu qui se met en route pour aller à sa rencontre, qui l'atteint et le touche.

Cette bénédiction initiale de l'homme par Dieu l'entraîne dans une dynamique en retour. Constitué partenaire dans la relation, l'homme est engagé à parler à Dieu et à le bénir : Noé sera ainsi le premier homme à bénir Dieu (*Gn* 9, 26–27).

Cet échange de paroles entre Dieu et l'homme n'est pas un dialogue ordinaire. Pour que deux hommes se parlent en effet, il faut qu'ils partagent une même langue, sinon le dialogue est impossible. Mais quand Dieu parle à l'homme, c'est lui qui le rend capable de parler la « langue de Dieu », il suscite de cet homme de parler comme lui, Dieu, parle. Il invite l'homme à « parler Dieu », à parler le langage de Dieu et il l'en rend capable. S'exposer à la parole de Dieu, c'est non seulement l'entendre mais aussi la laisser parler en soi : la parole de Dieu investit l'homme, comme le prophète est saisi par l'Esprit qui le soulève (voir par exemple *Ez* 3, 14 ; 8, 3). Est-ce le prophète qui parle ou l'Esprit ? Ou faut-il dire, avec Paul, que « l'Esprit en personne se joint à notre esprit » (*Rm* 8, 16) ?

L'expression finale de cette caractéristique spécifique du dialogue entre Dieu et les hommes, c'est le Livre des paroles des hommes adressées en retour à Dieu, c'est-à-dire la Bible, qui est justement parole de Dieu. La Bible est la trace écrite de la « parlure ² » de Dieu par les hommes. Toute la Bible, toute la parole de Dieu, est parole d'hommes. L'homme y parle Dieu. Les psaumes constituent l'archétype de cette réalité fondamentale à travers la forme la plus aboutie de cette parlure de Dieu par l'homme : la prière ³.

Cet accès de l'homme au langage de Dieu correspond au dessein salvifique de Dieu. Dieu désire que l'homme parle sa langue. C'est pourquoi, quand Dieu envoie Moïse, il lui dit de demander à Pharaon de libérer son peuple pour qu'il puisse rendre un culte à Dieu sur la Montagne (*Ex* 3, 12.18 ; 4, 23 ; 5, 1.3 ; 7, 16...) : le salut consiste à libérer l'homme pour qu'il puisse se tourner vers Dieu et lui rendre un culte. La parole de Dieu est salvifique parce qu'elle constitue l'homme comme sujet d'un culte rendu à Dieu. La liturgie juive de *shavuot* ([fête des] Semaines : la Pentecôte) comprend le don de la Torah sur la Montagne comme le passage de la servitude au service, de la libération d'un joug qui opprime à l'accueil d'un joug qui libère : celui de Dieu et de sa Torah. Cette dynamique est libératrice pour l'homme qui « parle Dieu » : la conversion du cœur est le premier effet de la remontée de la parole vers Dieu.

Le culte synagogaal comme le culte chrétien sont alors tissés sur la trame de la parole de Dieu. Dans le culte, la parole de Dieu ne suscite pas une *autre* parole, elle veut investir le cœur de l'homme pour parler par lui. La parole de Dieu aspire à cet accomplissement, être parlée par l'homme, parce qu'il est salvifique pour l'homme.

Bien entendu, en Jésus, parole vivante de Dieu, le processus est entièrement accompli : il est la parole de Dieu parlée par l'homme, par toute sa vie, en paroles comme en actes. Il désigne exemplairement et réalise ce vers quoi toute la Bible tendait : que l'homme parle Dieu.

La parole de Dieu relevée de son enfouissement dans l'écrit par la proclamation et la prédication.

Déjà les Pères de l'Église avaient fait un parallèle entre d'une part l'incarnation, la passion, la mort et la résurrection du Christ et d'autre part la profération de la parole de Dieu, sa mise

² Ce québécoisisme est connu du *Petit Larousse* pour désigner une « manière de s'exprimer particulière à qqn, à un groupe (accent, vocabulaire, tournures). »

³ Voir la belle formule d'une prière de Marcel Légaut où les deux paroles de l'homme et de Dieu dans la prière se confondent et s'échangent : « Quand je me parle ainsi, Dieu m'écoute. — Quand je m'entends ainsi, Dieu me parle. », dans : Marcel LÉGAUT, *Intériorité et engagement*, Paris : Aubier Montaigne, 1977, p. 140.

par écrit, sa proclamation et sa prédication⁴. La parole de Dieu traverse tout un processus « douloureux » pour atteindre les hommes.

L'enfouissement de la parole de Dieu dans l'écrit.

La parole de Dieu souffre des limites physiques du langage humain. Toutes les réticences des prophètes à proclamer la parole de Dieu pourraient être mentionnées ici : Moïse le bègue, qui propose d'envoyer plutôt son frère Aaron pour parler au nom de Dieu (*Ex 3*), ou bien Jérémie (*Jr 20*, 9) ou encore Amos (*Am 3*, 8). Paul lui aussi connaît les faiblesses de sa « rhétorique » :

Ce n'est pas avec le prestige de la parole ou de la sagesse que je suis venu pour annoncer le mystère de Dieu. [...] Aussi ai-je été devant vous faible, craintif et tout tremblant ; ma parole et ma prédication n'avaient rien des discours persuasifs de la sagesse, mais elles étaient une démonstration faite par la puissance de l'Esprit⁵.

Les limites physiques du langage humain ne sont pas les seules. La parole de Dieu doit aussi passer par la relativité de nos énoncés. Sagesse multiforme (*Éph 3*, 10), elle connaît l'étroitesse de notre entendement. Elle risque toujours d'être mal ou même pas du tout comprise, mal interprétée. Les nombreuses « incompréhensions johanniques » (*Jn 2*, 20 ; **3**, 4 ; **4**, 11...) en sont des exemples. On peut citer aussi la façon dont Marc et Luc⁶ introduisent la citation d'Isaïe : « ... pour ceux du dehors, tout arrive en parabole, de sorte que [...] tout en entendant, ils ne comprennent pas... » (*Mc 4*, 11–12.)

Passant ainsi dans le canal réducteur du discours humain, la parole de Dieu connaît comme une kénose, un abaissement douloureux pour se faire proche de l'homme.

Il existe un passage plus rigoureux encore pour la parole de Dieu : c'est le passage par l'écrit. Parole vivante, elle risque de devenir lettre morte. On connaît l'opposition que Paul construit entre l'Ancienne Alliance gravée sur les tables de pierre et la Nouvelle Alliance inscrite dans des cœurs de chair (*2 Co 3*). Certes, Paul veut justement souligner combien l'Esprit vivifie et illumine les cœurs qui entrent dans la Nouvelle Alliance. L'image qu'il utilise — alors que le Nouveau Testament n'est pas constitué ! — traduit cependant bien la passion que la parole de Dieu éprouve dans sa mise par écrit, qui constitue une véritable mise en croix.

L'enfouissement de la parole éternelle dans l'écrit qui nous y donne accès est parallèle à la mort du Christ sur la croix et à sa sépulture. Il est significatif à ce propos que le Crucifié soit muet sur la croix. Jésus crucifié est parole muette de Dieu. On pourrait sans doute parler d'un paradoxe de la croix : c'est quand il se tait que Jésus révèle sa gloire, qu'il parle davantage du Père, de son amour et de son dessein de salut. L'engloutissement de la parole dans le silence de la croix, comme dans l'épaisseur de la lettre, désigne peut-être quelque chose de la parole : comme son silence enfoui, comme la requête qu'elle pose de scruter par la foi son mystère silencieux.

C'est par la foi qu'on peut lire l'amour de Dieu dans le spectacle du cadavre attaché au crucifix des murs de nos églises ou de nos maisons et entrer dans une contemplation du crucifix. De même, c'est par la foi qu'on peut goûter la parole vivante dans la peau morte de nos bibles. Crucifix et bible sont deux livres de la charité, où savent lire ceux-là seuls qui entrent dans la dynamique de la foi. Crucifix et bible sont deux chaires à partir desquelles le Christ parle à ceux qui se font ses disciples.

⁴ Voir à ce propos la contribution d'Eugen BISER, « Wort Gottes. B. Systematisch », dans : Peter EICHER (Hrsg.), *Neues Handbuch theologischer Grundbegriffe*, t. 4, München : Kösel-Verlag, 1985, p. 307-317, spécialement p. 310-311.

⁵ *1 Co 2*, 1-4. Voir aussi *2 Co 10*, 10 ; **11**, 6 et *Gal 4*, 20.

⁶ Marc et Luc utilisent la conjonction de subordination *hina* [de sorte que], que Matthieu préfère remplacer par *hoti* [parce que], moins embarrassante !

Le relèvement de la parole de Dieu dans la voix.

La « course » de la parole de Dieu ne s'achève pas dans sa mise en croix, dans sa mise par écrit. L'œuvre de l'Esprit, qui ressuscite le Fils éternel de Dieu, fait renaître la parole vivante à partir de l'écrit. La prédication procède de cette œuvre de l'Esprit Saint. Elle opère la sortie de la parole de son enfouissement dans l'écrit. Elle restaure la parole comme une parole « vivante, énergique et plus tranchante qu'aucun glaive à deux tranchants ; qui pénètre jusqu'à diviser âme et esprit, articulations et moelles » (*Hb* 4, 12). L'Esprit souffle sur les braises qui semblaient éteintes et le feu de la parole éclate.

Isabelle Renaud-Chamska désigne ce relèvement comme une « prise de corps » :

Le Livre et l'Écriture trouvent un nouveau statut dans la proclamation publique de la Parole. [...] Le site liturgique est ce lieu inestimable où la lettre prend corps au souffle de l'Église pendant que la voix de l'Église offre à tout un chacun de trouver corps dans la Parole qu'elle fait entendre ⁷.

Il avait fallu briser les tables de la Loi (*Ex* 32, 19) parce que la Loi n'est vive que si elle est inscrite dans le cœur des hommes (*Jr* 31, 31), de même le livre devra être mangé et digéré par le prophète (*Ez* 2, 8 – 3, 3 ; *Ap* 10, 8–11) pour devenir parole vivante dans la prédication ⁸. Le Livre doit être ouvert et lu pour qu'une voix lui soit donnée, la voix du prêcheur. La parole aujourd'hui vient de l'écriture par la médiation de la voix. On ne passe pas de l'Écriture à la Parole sans passer par la Voix, dans une dialectique de dévoilement et de recouvrement, de substitution et d'irréductibilité : dévoilement de la parole de Dieu mais recouvrement aussi par les « dialectes » de ceux qui prêchent ; substitution de la voix du prédicateur à celle de Dieu, pourtant irréductible ⁹.

La liturgie de la parole renouvelle ainsi la « parlure prophétique » du parler Dieu. Elle fait entrer l'homme dans cette tâche libératrice et salvifique : dire la parole de Dieu. Elle accomplit la course de la parole en la relevant de son enfouissement dans l'écrit ¹⁰.

La communauté constituée par la parole de Dieu.

Une troisième dynamique spécifie la vie de la parole de Dieu dans le peuple ecclésial : cette parole est constitutive de la communauté ecclésiale justement. La Bible convoque l'assemblée de sa lecture. La lecture du Livre constitue la communauté. Comme l'écrit Jean-Yves Hameline ¹¹ : « Le Livre, d'une certaine façon, tient le lecteur, et l'acte de lecture tient les fidèles en assemblée de la Parole, *Ecclesia audiens* se recevant de son acte et se signifiant comme telle, par la grâce d'une convocation. »

Cette dynamique n'est pas liée d'abord à des contraintes économiques qui exigeraient de rassembler du monde autour de chaque exemplaire coûteux du Livre. Elle traduit deux éléments spécifiques : le Livre est la trace écrite de l'histoire d'un peuple traversée par l'irruption de la parole de Dieu ; le Livre détient une parole qui appelle une proclamation publique plutôt qu'une lecture privée.

⁷ Isabelle RENAUD-CHAMSKA, « La lettre et la voix », *La Maison-Dieu* 190 (1992) 25-49, p. 49.

⁸ Ce « réveil » de la Loi par la prédication pourrait être rapproché, mais sans lui être identifié, de la conception rabbinique selon laquelle si la *Torah* est une, elle est révélée sous deux formes considérées à un titre égal : la *Torah* écrite (*Torah she-bi khetav*) et la *Torah* orale (*Torah she-be' al peh*). Voir à ce propos tout le passionnant article de Jean-Marie SELLÈS, « La notion de tradition dans le judaïsme rabbinique : une textualité de l'oralité », *La Maison-Dieu* 178 (1989) 47-79. Notons sa conclusion : « Et en ce sens la communauté est essentielle. C'est elle qui transforme la textualité novatrice en textualité reçue. » (p. 79.)

⁹ Voir Jean-Yves HAMELINE, « Passage d'Écriture », *La Maison-Dieu* 126 (1976) 71-82.

¹⁰ C'est ce processus que Paul DE CLERCK désigne comme un *acte de transformation* : « Les *Écritures* y [lors de la liturgie de la parole] sont lues, et redeviennent *Parole vive* adressée à un peuple. ». Voir « 'Au commencement était le Verbe' », *La Maison-Dieu* 189 (1992) 19-40, p. 24.

¹¹ Jean-Yves HAMELINE, « Note pour un concept de site cérémoniel », *Concilium* 259 (1995) 63-67, p. 65.

Le Livre, trace de l'histoire d'un peuple.

Comme trace de l'alliance du peuple d'Israël avec son Dieu, la Bible rassemble les héritiers de l'alliance ; cette alliance perpétue la constitution de ce peuple. Depuis toujours, « le groupe puise sa propre référence dans le texte sacré, en découvrant son exemplaire archétypal dans la sainte communauté du désert serrée autour de Moïse ¹². »

La liturgie prolonge cette assemblée sainte au désert : il n'y aura pas de lecture liturgique sans communauté de lecture assemblée. « La situation de lecture *liturgique* [...] est toujours [...] la mise en scène de son propre fonctionnement ¹³ » et permet l'avènement du sujet de la lecture à travers l'avènement de la parole.

Une proclamation publique.

Parole publique, parole vive, et non parole privée du lecteur solitaire, la liturgie ouvre le Livre et le situe dans l'assemblée : chacun reçoit sa place, le Livre devient parole, l'assemblée se constitue comme peuple de l'alliance qui est proférée ¹⁴. L'action liturgique est production vive de statuts pour chacun de ses acteurs (Dieu et sa parole, l'assemblée des croyants) et devient ainsi porteuse du salut : « Ouvrir le Livre et lire "rituellement" n'est pas l'équivalent de transmettre une information religieuse autorisée par le moyen d'un acte lexique public, mais c'est disposer dans une production vive les signifiants d'une scène marquée par lesquels se manifeste, se reconnaît, se constitue l'Assemblée de la Lecture, qui devient comme le signifiant porteur et porte tout à la fois, en amont et en aval de la configuration rituelle, c'est-à-dire le vecteur d'une *Traditio legendi*, et, comme toute tradition, insaisissable sans cérémoniel minimal ¹⁵. »

La prédication ne rompt pas cette dynamique. Elle s'inscrit comme une obéissance à la parole de Dieu qui donne son statut, sa place, son site à celui qui parle autant qu'à ceux auxquels il parle. Le prêcheur ne sort pas du peuple de l'alliance, parce qu'il est adressé par la même parole : l'expérience de tout prédicateur le confirmera.

L'espérance en l'efficacité de la parole.

C'est pourquoi la prédication a aussi un lien direct avec l'espérance chrétienne, l'espérance du Royaume : elle désigne la puissance de la parole et sa capacité ou son efficacité pour rassembler le peuple de Dieu. « La Parole de la prédication [...] est le Christ lui-même marchant comme Parole au travers de sa communauté ¹⁶. » Elle raconte le salut en marche dans le peuple et dans le monde. Elle désigne la puissance transformatrice de la parole à travers la configuration de l'assemblée dans laquelle elle s'inscrit.

¹² Charles PERROT, « La lecture de la Bible dans les synagogues au premier siècle de notre ère », *La Maison-Dieu* 126 (1976) 24-41, p. 38.

¹³ Jean-Yves HAMELINE, « Passage d'Écriture », *La Maison-Dieu* 126 (1976) 71-82, p. 72.

¹⁴ Peut-on exprimer ici des réserves devant l'usage qui semble de plus en plus répandu de retranscrire les textes des lectures sur la « feuille de messe » distribuée aux fidèles ? Si les fidèles lisent les textes au lieu de les entendre, c'est tout le fonctionnement liturgique qui est mis à mal : chacun devient solitaire devant la parole qu'il lit et la configuration respective des places de chacun est perdue. Il serait bien plus profitable de mettre les textes des lectures à la disposition des fidèles *à la sortie* de la messe : ce serait une invitation à les lire et à se les remémorer au cours de la journée. (Bien entendu, des éléments extérieurs peuvent justifier — par mode d'exception — cette pratique : problèmes de surdité ou de sonorisation, incompetence des lecteurs.) La même question se pose devant la multiplication des « missels des fidèles » utilisés pendant la liturgie eucharistique alors qu'ils ne devraient servir qu'à la préparer. Mais, sur ce point, les intérêts économiques des éditeurs religieux censurent largement mon propos. L'article d'Isabelle Renaud-Chamska cité plus haut émet une réserve analogue.

¹⁵ Jean-Yves HAMELINE, « Éléments d'anthropologie, de sociologie historique et de musicologie du culte chrétien », *Recherches de science religieuse* 78 (1990) 397-424, p. 402-403. On notera les trois verbes choisis par Jean-Yves Hameline : l'Assemblée se *manifeste*, se *reconnaît* et se *constitue*.

¹⁶ Dietrich BONHOEFFER, *La Parole de la prédication. Cours d'homilétique à Finkenwalde*, (Pratiques n° 8), Genève : Labor et Fides, 1992, p. 24.

Dietrich Bonhoeffer écrivait ainsi :

La Parole de la prédication est ce Christ portant la nature humaine. [...] La Parole est là pour que nous la chargions de notre fardeau. [...] C'est ainsi que la Parole de Christ contient la fraternité chrétienne. [...] La Parole fait des individus un corps ¹⁷.

Isaïe chantait déjà cette espérance du Royaume :

De même que la pluie et la neige descendent des cieux et n'y retournent pas sans avoir arrosé la terre, sans l'avoir fécondée et l'avoir fait germer pour fournir la semence au semeur et le pain à manger, ainsi en est-il de la parole qui sort de ma bouche, elle ne revient pas vers moi sans effet, sans avoir accompli ce que j'ai voulu et réalisé l'objet de sa mission ¹⁸.

L'homélie, dans le cadre de la liturgie de la parole

L'homélie fait partie de la liturgie de la parole. Préciser le statut liturgique de l'homélie, c'est, pour une bonne part, revenir au statut liturgique de l'ensemble de cette liturgie de la parole. Nous allons élucider ce statut à partir des dynamiques de la parole que nous venons d'examiner. Il nous faut cependant rappeler l'unité de la célébration liturgique avant de spécifier le statut de la liturgie de la parole dans cette unité.

Liturgie de la parole et liturgie eucharistique.

La réforme liturgique a pu restituer l'unité des deux parties de la messe, qui avait été perdue, principalement à partir de l'image patristique des deux tables de la parole et de l'eucharistie. Toute cette unique action liturgique est traversée par la même tension eschatologique. Revenons sur ces trois éléments.

L'avant-messe ¹⁹.

La constitution *Sacrosanctum Concilium* rappelle au n° 56 que « les deux parties qui constituent en quelque sorte la messe, c'est-à-dire la liturgie de la parole et la liturgie eucharistique, sont si étroitement unies entre elles qu'elles constituent un seul acte de culte ²⁰. » Elle opère ainsi une rupture avec l'usage qui précédait le concile quand on opposait l'avant-messe à la messe. Cette rupture, manifestée par le vocabulaire utilisé ou par la question du moment de la messe auquel il fallait être arrivé pour avoir satisfait au précepte dominical, est le produit de tout un ensemble de facteurs qui menaient à la perte du sens de la participation communautaire à la messe : développement des messes privées, raréfaction de la communion, incompréhension progressive du latin par les fidèles, rôle croissant des chantres ou désuétude de l'offrande du pain et du vin par les fidèles ²¹.

En ne comprenant plus l'intime connexion entre les deux parties de la messe, on a pu introduire des oppositions nouvelles. Ainsi, on aura opposé la liturgie de la parole, célébration du mouvement de Dieu vers les hommes, et la liturgie eucharistique, célébration du mouvement des hommes vers Dieu ²² ! Ou encore, après l'introduction des langues vernaculaires dans la célébration de la parole, on aura opposé la liturgie de la parole, partie didactique en français, à la liturgie eucharistique, partie mystérique en latin ²³.

¹⁷ *Ibidem*, p. 25.

¹⁸ *Is* 55, 10-11. Voir aussi *Dt* 32, 2-3.

¹⁹ J'ai abordé ce point dans Rémi CHÉNO, « La structure de la messe et la *lex orandi* », *La Maison-Dieu* 188 (1991) 109-127.

²⁰ Voir aussi *Sacrosanctum Concilium* n° 50 ou *Presbyterorum Ordinis* n° 4.

²¹ Voir mon article cité plus haut, p. 114-116.

²² C'est l'opposition pointée par les remarques d'Otto Nussbaum dans son article : « Die Messe als Einheit von Wortgottesdienst und Eucharistiefeier », *Liturgisches Jahrbuch* 27 (1977) 136-171.

²³ C'est l'opposition que critique Yves Congar dans son article : « La relation entre culte ou sacrement et prédication de la Parole », *Concilium* 33 (1968) 53-62.

*L'unité des deux tables*²⁴.

La Tradition chrétienne affirme l'unité des deux tables de la parole et de l'eucharistie, même si son origine est incertaine et si on ne peut pas affirmer absolument qu'elle serait apostolique²⁵. Si la *Première Apologie* de Justin de Rome, dès le milieu du II^e siècle, unit les deux termes dans une seule célébration, on ne sait pas préciser comment s'est fait le passage du couple de la Cène (repas + sacrement) au couple de la messe (parole + sacrement).

Le texte principal du Concile Vatican II pour affirmer l'unité de la structure bipartite, c'est celui qui unit les deux tables de la parole et de l'eucharistie en *Dei Verbum* 21 : « [L'Église] ne cesse pas, surtout dans la sainte liturgie, de prendre le pain de vie sur la table de la Parole de Dieu et sur celle du Corps du Christ, pour l'offrir aux fidèles²⁶. »

Il ne faut pas réduire cette affirmation à celle de l'unité *organique* qui existe dans toute célébration sacramentelle entre la proclamation de la parole et l'acte sacramentel lui-même. Certes, les nouveaux Rituels ont remis en valeur le caractère nécessaire de ces deux éléments dans *tout* sacrement, mais cette nécessité doit être bien comprise. On risque en effet de faire de la liturgie de la parole une action préliminaire et simplement préparatoire à l'administration du sacrement. L'enjeu de l'affirmation, c'est de soutenir que l'action est action sacramentelle dès le début, c'est-à-dire dès la liturgie de la parole. La liturgie de la parole ne permet pas seulement l'intelligence de ce qui se fait dans le sacrement, mais elle est une célébration de la foi elle-même : la parole appartient à l'économie du salut, l'œuvre de la parole n'est pas préparatoire à l'œuvre des signes sacramentels.

Le Père Jounel renvoie ainsi avec bonheur au *Directoire français pour la messe*, articles 68 et 69, qui a cette belle formule : « Comme l'Eucharistie, la parole est un festin de communauté²⁷. » C'est dire que la liturgie de la parole n'est pas introductive au mystère du salut, mais qu'elle en est déjà une expression et une célébration réelle, comme le sera l'eucharistie qui la suit.

Et, de son côté, le Père Congar précisait :

Or le Nouveau Testament peut être caractérisé sur ce point par le fait qu'à la différence de ce qui se passait sous l'Ancien, la fonction prophétique et la fonction sacrificielle (sacerdotale) se recouvrent : de même que la synagogue (lieu de la louange et de l'enseignement) et le temple (lieu du sacrifice) s'identifient dans nos églises. Pourquoi ? Parce que, répond saint Thomas, le sacrifice que nous offrons est spirituel [*Summa theologiae*, II^a II^{ae}, q. 102 a. 4 ad 3^{um}]²⁸.

Une synaxe eschatologique.

La liturgie de la parole a, comme la liturgie eucharistique, une dimension proprement eschatologique²⁹. Après la consécration, l'anamnèse liturgique adresse au Fils (alors que toute la prière eucharistique est tournée vers le Père) l'exclamation de l'assemblée : « Viens, Seigneur Jésus ! » Elle est reprise ensuite par l'anamnèse du *presbyterium* qui enchaîne sur la prière eucharistique : « Faisant ici mémoire... » Cette exclamation empêche la clôture de la

²⁴ Sur cette question, il faut bien sûr se reporter à Yves CONGAR, « Les deux formes du pain de vie dans l'Évangile et dans la Tradition », dans : *Parole de Dieu et sacerdoce. Études présentées à S. Exc. Mgr Weber, Archevêque-Évêque de Strasbourg, pour le cinquantenaire de son ordination sacerdotale...*, Paris, Tournai, Rome, New York : Desclée & Cie, 1962, p. 21-58.

²⁵ Voir Otto NUSSBAUM, *op. cit.*

²⁶ L'image des deux tables est utilisée également par *Sacrosanctum Concilium* n° 48 et 51, *Presbyterorum Ordinis* n° 18 ou *Perfectæ caritatis* n° 6. Une allusion y est faite par *Ad Gentes* n° 6. *Dei Verbum* n° 21 renvoie en note à l'*Imitation de Jésus Christ*, IV, 11, § 18-22.

²⁷ Pierre JOUNEL, « [Commentaire complet de la Constitution conciliaire sur la liturgie :] Normes tirées de la nature didactique et pastorale de la liturgie », *La Maison-Dieu* 77 (1964) 61-73, p. 65-66.

²⁸ Yves CONGAR, « La relation entre culte ou sacrement et prédication de la Parole », *Concilium* 33 (1968) 53-62, p. 60.

²⁹ Voir Jean CORBON, « L'économie du Verbe et la liturgie de la Parole », dans : *La Parole dans la liturgie. Semaine liturgique de l'Institut Saint-Serge*, (Lex Orandi, 48), Paris : Cerf, 1970, p. 155-176.

célébration eucharistique sur elle-même : le Seigneur est toujours celui qui vient car « il est et il vient ».

La liturgie de la parole est traversée par la même tension, la même attente. Elle s'appuie sur la promesse du Paraclet qui vient enseigner l'Église. Elle célèbre l'attente de l'irruption du Christ dans sa communauté, l'attente de la parousie. « Dans ses liturgies de la parole, en particulier, [l'Église] déploie la parousie du Christ ressuscité. [...] La liturgie ecclésiale est ainsi la densité du temps eschatologique de l'économie ³⁰. »

La liturgie de la parole, actualisation du mystère du salut.

Au sein de cette unité retrouvée de l'action liturgique, il nous faut maintenant spécifier le statut de la liturgie de la parole selon les dynamiques que nous avons développées pour la parole de Dieu.

La liturgie de la parole célèbre une parole vivante.

La liturgie de la parole atteste et réalise en même temps la sortie de la parole de Dieu de son enfouissement dans l'écrit. C'est une véritable « résurrection » de la parole qui est célébrée : l'Église se réjouit de la rencontre qu'elle célèbre avec une parole toujours vivante, toujours active. La liturgie de la parole est sous le signe de la fête et de la joie quand la parole de Dieu survient, toujours vivante, toujours neuve. Le passage résurrectionnel de l'écriture à la parole, du livre à la voix, constitue une véritable célébration dont les termes sont la proclamation de l'Écriture et la prédication, de façon inséparable.

La liturgie de la parole, c'est la fête chrétienne de la Torah, la fête de la joie de la Torah. La nuit de la fête juive de *shavnot*, la fête du don de la Torah, on se rassemble dans les synagogues ou dans les maisons pour étudier la Torah, *écrite ou orale*, jusqu'à l'aube. Il s'agit alors de rassembler toutes les paroles de la Torah écrite ou orale pour en manifester l'unité. Le plus ancien témoin connu dans la littérature rabbinique de cette unité entre Torah écrite (la parole de Dieu) et Torah orale (la Tradition) décrit une scène dont le cadre est Jérusalem, vers l'an 60 du I^{er} siècle de notre ère :

Ils [Rabbi Eliezer et Rabbi Yehoshua] se mirent à s'occuper des paroles de la Torah, passant de la Torah aux Prophètes et des Prophètes aux Hagiographes. Un feu descendit du ciel et les entoura. Mon père, Abuya, leur dit : « Mes Maîtres ! Êtes-vous venus pour mettre le feu à ma maison ? » Ils lui répondirent : « Dieu nous en garde ! Mais nous étions assis et nous faisons un collier avec les paroles de la Torah. Nous passions de la Torah aux Prophètes et des Prophètes aux Hagiographes, et voici que ces paroles sont devenues joyeuses comme elles l'étaient quand elles furent données au Sinaï, et le feu s'est mis à les lécher comme il les léchait au Sinaï. Et, en effet, quand ces paroles furent, la première fois, données au Sinaï, elles furent données dans le feu, comme il est dit : *Et la montagne brûlait, dans le feu, jusqu'au cœur des cieux.* [Dt 4, 11.] » Alors mon père, Abuya, dit : « Mes Maîtres ! puisque telle est la force de la Torah, si ce fils reste en vie, je le consacrerai à l'étude de la Torah » ³¹.

On rapprochera naturellement ce récit de celui de la Pentecôte. La joie de la Torah est manifeste : les paroles deviennent *joyeuses*. La liturgie de la parole est l'équivalent chrétien de cette fête, elle a un caractère éminemment pascal parce qu'elle célèbre comme une « résurrection » de la parole ³².

³⁰ *Ibidem*, p. 166-168.

³¹ Talmud de Jérusalem, *Hagigah* II 77 b.

³² Paul BRADSHAW, « Perspectives historiques sur l'utilisation de la Bible dans la liturgie », *La Maison-Dieu* 189 (1992) 79-104, distinguait quatre « ministères » de la parole : (1) didactique, (2) kérygmaticque et anamnétique, (3) paraclétique et (4) doxologique. Mon interprétation rejoint son approche doxologique.

La dimension mystérique de la liturgie de la parole : la présence du Christ.

La constitution *Sacrosanctum Concilium*, au n° 7, reprend un thème qu'avait déjà développé *Mediator Dei* n° 520³³ : la présence du Christ dans les actions liturgiques. Mais *Sacrosanctum Concilium* ajoute que le Christ est présent également dans sa parole, ce qu'omettait *Mediator Dei* :

[Le Christ] est là présent dans le sacrifice de la messe, et dans la personne du ministre, "le même offrant maintenant par le ministère des prêtres, qui s'offrit alors lui-même sur la croix" et, au plus haut point, sous les espèces eucharistiques. Il est là présent par sa vertu dans les sacrements au point que lorsque quelqu'un baptise, c'est le Christ lui-même qui baptise. Il est là présent dans sa parole, car c'est lui qui parle tandis qu'on lit dans l'Église les Saintes Écritures. Enfin il est là présent lorsque l'Église prie et chante les psaumes, lui qui a promis : "Là où deux ou trois sont rassemblés en mon nom, je suis là, au milieu d'eux" (Mat. 18, 20).

Dans son encyclique sur l'eucharistie, *Mysterium fidei*, n° 36, Paul VI écrivait :

D'une autre façon, très véritable [*verissime tamen*], il est présent à son Église qui prêche [*Ecclesiae suae praedicanti*], puisque l'évangile qu'elle annonce est parole de Dieu et que cette parole est proclamée [*praedicetur*] au nom et par l'autorité du Christ, Verbe de Dieu incarné, et avec son assistance [...] ³⁴.

Ne faut-il pas entendre qu'il envisage la présence du Christ dans l'homélie elle-même ?

La liturgie de la parole est donc une action qui réalise le mystère du salut, elle nous y rend présents en célébrant la présence du Ressuscité. Autrement dit, la lecture de la parole incluse dans la célébration eucharistique bénéficie de son actualité mystérique. Il faut donc s'opposer à toute compréhension de la liturgie de la parole qui tendrait à en faire une introduction didactique, un enseignement préalable à la célébration eucharistique. La liturgie de la parole appartient résolument à l'action liturgique :

Les lectures, avant tout, rappellent l'événement sauveur. Elles ne sont pas de simples énoncés, des citations de textes, un enseignement théologique et indifférent au temps. Elles ne seraient que cela si, comme, hélas ! beaucoup trop le croient, elles ne constituaient que des propositions didactiques, une sorte de leçon précédant l'action liturgique proprement dite ³⁵.

L'homélie appartient à l'action liturgique et participe de son actualité mystérique.

Mais l'homélie appartient-elle elle-même à cette action liturgique ? Tandis que le Concile précise que « l'homélie [...] est fortement recommandée comme faisant partie de la liturgie elle-même [*ut pars ipsius liturgiae*] ³⁶ », la pratique eucharistique actuelle tend plutôt à la considérer comme une parenthèse dans la célébration, une parenthèse très nécessaire et très utile, mais une parenthèse. La pratique tend ainsi à reproduire ce qui se faisait pour la liturgie de la parole elle-même, considérée jadis comme une introduction à la célébration eucharistique (l'avant-messe). Certes, le texte du concile a permis de restaurer le caractère d'obligation de l'homélie ³⁷. De l'affirmation qu'elle fait partie de la liturgie, on a bien retenu son caractère non facultatif, et même son importance pastorale, mais ne continuons-nous pas à considérer

³³ PIE XII, Lettre encyclique *Mediator Dei* (20 novembre 1947), *Acta Apostolicae Sedis* 39 (1947) 528ss.

³⁴ PAUL VI, Lettre encyclique *Mysterium fidei*, *Acta Apostolicae Sedis* 57 (1965) 763.

³⁵ A.-M. ROGUET, « La présence active du Christ dans la Parole de Dieu », *La Maison-Dieu* 82 (1965) 8-28, p. 17.

³⁶ *Sacrosanctum Concilium*, n° 52. Mais je ne suis pas ce même numéro quand il se contente de dire de l'homélie que, par elle, « on explique à partir du texte sacré les mystères de la foi et les normes de la vie chrétienne ». C'est justement la réduire à un enseignement didactique ! Voir aussi *Sacrosanctum Concilium* n° 35 : « [...] le sermon qui fait partie de l'action liturgique [*utpote partis actionis liturgicae*] pour autant que le rite le permet [...] »

³⁷ Voir la fin du numéro 52 de *Sacrosanctum Concilium* (qui n'oblige pas mais recommande avec insistance). Le canon 528 § 1 et surtout le canon 767 § 2 et 3 du Code de 1983 ont renforcé le caractère d'obligation et étendu les circonstances où l'homélie est requise.

souvent l'homélie comme un temps d'enseignement plutôt que comme un temps de célébration ?

L'homélie « fait partie de l'action liturgique » (*Sacrosanctum Concilium* n° 35). La formule ne souligne pas seulement le caractère organique de l'homélie dans l'ensemble de l'action liturgique et l'obligation qui en découle, elle désigne également son caractère proprement liturgique : l'homélie fait partie de l'action liturgique parce qu'elle est elle-même un acte liturgique. D'ailleurs, dans le rituel, le lecteur est « ordonné » en vue de « lire pour celui qui va prêcher ³⁸ ».

Comme l'écrit Philippe Béguerie, « L'homélie fait partie de la liturgie. Elle n'est pas une instruction, un discours qui distrait l'assemblée et l'entraîne loin de la parole qui vient d'être proclamée et loin de l'eucharistie que l'on célèbre. Trop de prêtres semblent croire que c'est leur exhortation qui opère par la force de leur éloquence. L'homélie n'a d'autre but que de permettre à la parole de venir habiter au milieu des siens. Elle l'empêche de flotter dans un intemporel sans valeur pour les hommes de ce temps ³⁹. » L'insistance de Philippe Béguerie porte sans doute sur la nécessité d'une homélie articulée à la vie des fidèles. Cependant, il en rend compte, à juste raison, en affirmant qu'elle est la mise en œuvre de l'habitation de la parole au milieu des siens : elle achève le processus de mise en dialogue de l'homme avec Dieu. Pour le chrétien, écouter la parole vivante du livre, qui fait monter la parole vive du cœur de l'assemblée par la voix de celui qui prêche, c'est avoir part à une joie vraiment pascale parce que le Seigneur est vivant et présent.

La prédication n'est pas une simple explication de l'Écriture qui servirait à préparer les intelligences au mystère qui serait célébré *ensuite*, mais la face ascendante de la célébration du mystère du salut. La proclamation de la parole de Dieu, qui, nous l'avons dit, réalise la sortie joyeuse et festive de son enfouissement dans l'écrit, conduit l'assemblée à la jubilation d'une humanité saisie par l'initiative d'un Dieu qui lui parle et qui l'investit du souffle de cette parole.

Quand Dieu parle à l'homme, il invite l'homme à « parler Dieu », à parler la « parlure de Dieu » et il l'en rend capable. La liturgie de la parole est construite autour de cet échange, de ce dialogue : la parole qui a retrouvé vie rencontre le cœur de l'homme (c'est la proclamation) et l'homme se met à parler Dieu (c'est l'homélie). La parole de Dieu n'achève pas sa course dans le cœur des fidèles qui l'écoutent, elle fait monter une parole vive de ce cœur ecclésial en fête devant la présence active du Christ ressuscité. L'homélie n'est pas une explication de cette parole, pour qu'elle entre davantage en chacun, elle est bien davantage une jubilation de l'assemblée qui, sous l'action de l'Esprit, se met à « parler Dieu ».

La communauté sujet de la prédication ⁴⁰

On peut formuler ainsi l'un des acquis les plus importants de la réforme liturgique : « L'offrande de l'eucharistie n'est pas plus le "monopole" du prêtre que le sacerdoce spirituel n'est celui du laïc ⁴¹. » C'est dire que toute l'action eucharistique est comprise comme une action de l'assemblée chrétienne dans son ensemble, et non du seul prêtre qui la préside. Mais tiendrait-on aujourd'hui que l'homélie est une action de l'assemblée chrétienne ? Ne

³⁸ Voir la remarque de Philippe BÉGUERIE, *Pour vivre l'Eucharistie*, Paris : Cerf, 1993, p. 195.

³⁹ Philippe BÉGUERIE, *Ibidem*, p. 63.

⁴⁰ Sur ce point, l'étude magistrale d'Yves CONGAR, « L'"ecclesia" ou communauté chrétienne, sujet intégral de l'action liturgique », dans : Jean-Pierre JOSSUA, Yves CONGAR, (dir.), *La Liturgie après Vatican II. Bilans, études, prospective*, (Unam Sanctam, 66), Paris : Cerf, 1967, p. 241-282, reste fondamentale.

⁴¹ André DE HALLEUX, « Ministère et sacerdoce », *Revue théologique de Louvain* 18 (1987) 289-316 & 425-453, p. 427.

dirait-on pas plutôt que l'homélie est action du prêtre, les laïcs prenant part à la liturgie de la parole par la prière universelle ⁴² ?

Toute la communauté rassemblée offre le sacrifice eucharistique, et non seulement le prêtre. On refuse de donner au prêtre un rôle qui se substituerait à celui des fidèles et le rendrait inutile, on lui donne plutôt délégation pour représenter l'action ecclésiale et pour la présider. Il est surprenant, dans ces conditions, de constater la difficulté à comprendre la prédication elle aussi comme un acte de toute la communauté et non du prêtre seul qui prêche, pour la seule raison qu'un seul est au pupitre (ou au micro). Si, dans les deux cas, il n'y a qu'une seule personne qui parle, c'est pourtant la communauté tout entière qui est à chaque fois le sujet intégral de l'action. La fonction ministérielle du prêcheur tient à sa communion à l'action célébrée (à laquelle il est délégué) plutôt qu'à son mandat ecclésial considéré indépendamment du site de la célébration. C'est ce qu'expliquait le Père Chenu :

De même que la théologie ne remplit pas une fonction idéologique dans la société Église, et donc tire sa force d'elle-même et non du pouvoir de l'institution, de même le prêcheur et le catéchète ne tirent pas leur vérité du mandat qu'ils ont reçu, mais, sous le contrôle de ce mandat, de la communion au mystère de l'économie divine en acte dans le peuple de Dieu ⁴³.

Les dynamiques de la parole de Dieu que nous avons décrites conduisent à désigner la communauté tout entière adressée par cette parole comme le sujet qui y répond. J'ose donc écrire que c'est la communauté qui est le sujet de la prédication. Il y a comme un chemin de la parole de Dieu vers la communauté qui est constituée par cette parole et qui prolonge cette parole dans sa propre prise de parole. La parole va son chemin depuis la proclamation des Écritures jusque dans la prédication. C'est ce qu'expliquait Dietrich Bonhoeffer :

En vue de quoi est-ce que je prêche ? Le prédicateur doit vouloir quelque chose. Mais il se peut qu'il manque ainsi l'essentiel, quand il en vient à se poser des questions comme celles-ci : à quelle disposition souhaiterais-je amener les gens ? Mais qu'est-ce que je peux vouloir ? Avec Schleiermacher, représenter la conscience pieuse de la communauté ? Édifier, éduquer, enseigner celle-ci ? Convertir les gens ? Il ne doit pas en aller ainsi. Tout dépend de la question : qu'est-ce que l'Évangile ? Est-il édification, enseignement et conversion ? Il est certes aussi tout cela. Mais dans un but unique : que la communauté du Christ, que l'Église soit. Je prêche, parce que l'Église est là — et je prêche pour que l'Église soit. L'Église prêche à l'Église. Ce qui signifie que je n'ai pas de moi-même à poursuivre un but propre, un but de réveil, d'édification. Je me refuse aux artifices et aux techniques, qu'ils soient pathétiques ou rhétoriques. Je ne joue pas au professeur et au maître d'école ; je ne mendie pas, je n'implore pas, je n'importune pas. Je ne m'essaie pas à une œuvre d'art, je ne me raconte pas moi-même ni ne m'idéalise, en devenant bruyant et bonimenteur. En renonçant à mon propre vouloir, j'accompagne le texte sur son chemin vers la communauté et je demeure ainsi naturel, lucide, passionné et rigoureux. Voilà ce qui crée la relation propre, et en même temps magnétique, de la Parole à la communauté. Je ne donne pas vie à la Parole, mais c'est la Parole qui me donne la vie, à moi comme à la communauté. Le cheminement de la Parole vers la communauté s'effectue dans le commentaire [*Das Unterwegssein des Wortes zur Gemeinde vollzieht sich in der Auslegung*]. La Parole elle-même va ainsi son chemin : nous devons lui faire confiance ⁴⁴.

⁴² Sans doute est-ce la raison pour laquelle les intentions de la prière universelle sont souvent confiées à des laïcs tandis que l'*ordo missæ* la confie au diacre. Serait-ce vouloir sauvegarder avec la prière universelle une participation des laïcs à la liturgie de la parole qu'on penserait avoir perdue avec l'homélie ?

⁴³ Voir Marie-Dominique CHENU, « Prêcher : enseigner ? témoigner ? », *La Vie spirituelle* 644-645 (1981) 395-403.

⁴⁴ Dietrich BONHOEFFER, *La Parole de la prédication. Cours d'homilétique à Finkenwalde*, (Pratiques n° 8), Genève : Labor et Fides, 1992, p. 40. Notons que Bonhoeffer ne semble pas vouloir aller jusqu'à comprendre cette relation « magnétique » de la parole à l'assemblée comme une relation réellement transformante.

Ainsi, les ministres de l'eucharistie font œuvre de *révélation* et non d'enseignement, comme l'écrit Jean Corbon : « Dans la liturgie de la Parole, ces ministres n'enseignent pas du dehors (Jr 31, 31–34), mais ils révèlent ce que l'Esprit dit aux Églises, ce qu'il écrit dans l'histoire de tous et dans le cœur des croyants. Le ministère hagiographique de la nouvelle Alliance est réellement apocalyptique ⁴⁵. »

Le ministre de l'homélie

Sans aborder les aspects canoniques de la question, que je laisse aux spécialistes, nous pouvons revenir au débat autour de la réservation de l'homélie durant l'eucharistie aux seuls ministres ordonnés ⁴⁶.

Tout d'abord, l'approche que je viens de développer permet de ne pas faire d'une compétence technique ou rhétorique, théologique ou spirituelle d'une personne le critère principal pour lui confier l'homélie : ce n'est certes pas sans importance, mais cette importance devient relative quand on considère que l'homélie est essentiellement le fruit dans l'assemblée tout entière de l'action de la parole vivante proclamée sur elle.

Il serait en fait plus naturel, dans la logique de la célébration que j'ai présentée, de proposer que toute la communauté prêche, ce qui revient sans doute à promouvoir des « partages d'évangile » ⁴⁷. Cette solution semble bien rendre compte de la participation active de toute l'assemblée à la liturgie de la parole. Cependant Patrick Prétot explique les limites de cette hypothèse de manière lumineuse ⁴⁸ :

Il sera sans doute nécessaire de nous enraciner dans une perception aussi profonde car les meilleures intuitions [*ici* : la participation active] courent le risque d'être transformées en slogan et de ne plus jouer qu'un rôle de blocage. [...] Le principe de la participation active vise à ce que chacun assume ce qu'il est, à savoir un membre du corps du Christ qui est l'Église, chargé éventuellement d'une fonction spécifique. [...] Mais on ne saurait trop insister sur le fait que « participer » ne signifie pas forcément « faire quelque chose ». Le monde actuel privilégie l'agir : un homme vaut par ce qu'il fait. Certains sont tentés de penser que si l'on n'a rien à faire de spécial dans la liturgie, il n'y a pas de « participation active ». La participation s'exprime d'abord par la simple présence et l'écoute active et attentive. Il faut critiquer l'évidence que pour favoriser la participation active, notamment des plus jeunes, il faut leur « faire faire quelque chose ».

Une prise de parole par tous les membres d'une assemblée paroissiale poserait des problèmes pratiques d'organisation probablement ingérables, sauf dans le cas de petits groupes. Mais, avec Patrick Prétot, je ne suis pas certain que la participation active de toute l'assemblée et sa reconnaissance intégrale comme sujet de l'homélie appellent à donner la parole à tous. La même question se pose pour la prière eucharistique à laquelle tous participent activement et dont l'assemblée est le sujet intégral : pourtant, sa production sonore est l'affaire du seul prêtre. Je défendrais plutôt la qualité de présence, d'écoute et d'attention de l'assemblée et la recherche des moyens pratiques pour la mettre en œuvre.

Je comprends la réservation de l'homélie au ministre ordonné comme je comprends la réservation de la prière eucharistique : le ministre ordonné me semble être la seule personne

⁴⁵ Jean CORBON, « L'Économie du Verbe et la liturgie de la Parole », dans : *La Parole dans la liturgie. Semaine liturgique de l'Institut Saint-Serge*, (Lex Orandi, 48), Paris : Cerf, 1970, p. 155-176, p. 163.

⁴⁶ C.I.C. c. 767 § 1. On notera cependant que le *Directoire pour les messes d'enfants*, n° 24, prévoit de confier l'homélie à un fidèle adulte, si le prêtre a des difficultés à trouver le langage adéquat pour des enfants.

⁴⁷ Il faudrait s'interroger immédiatement sur la nature de nos partages d'évangile. Sont-ils vraiment célébrés comme une jubilation de l'assemblée saisie par la parole vivante du Christ ? Sont-ils vraiment perçus comme une action proprement liturgique, qui n'est pas une parenthèse, une pause dans le déroulement général de l'eucharistie ?

⁴⁸ Patrick PRÉTOT, « Vivre la liturgie aujourd'hui trente-cinq ans après Vatican II », *Esprit et Vie* 31 (2001) 6.

qualifiée pour présider l'action liturgique dont l'assemblée tout entière est le sujet intégral et pour prononcer des paroles auxquelles tous s'unissent. Si un seul doit parler, effectivement, au pupitre, ce ne peut être que le ministre ordonné, non pas d'abord au nom d'une compétence (même si elle est évidemment souhaitable), mais au nom justement de la communauté au service de laquelle il a été ordonné.

Rémi Chéno, o.p.