



HAL
open science

L'homélie : la Parole qui prend corps

Rémi Chéno

► **To cite this version:**

Rémi Chéno. L'homélie : la Parole qui prend corps. Emmanuel Durand; Luc-Thomas Somme. Prêcher dans le souffle de la Parole. Jalons pour une théologie dominicaine de la prédication, Éditions du Cerf, pp.143-158, 2015, 978-2-204-10495-1. hal-04347989

HAL Id: hal-04347989

<https://hal.science/hal-04347989>

Submitted on 15 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 : la Parole qui prend corps

Rémi Chéno

Dans la vie pastorale de nos sociétés fortement sécularisées, l'homélie reçoit souvent de nombreuses fonctions qui ne sont pas toujours compatibles entre elles. Lors de la célébration d'un mariage ou d'obsèques, elle est souvent l'occasion d'une annonce de type missionnaire à des assemblées majoritairement éloignées de la foi chrétienne. Lors du rassemblement dominical, elle peut se faire enseignement catéchétique ou didactique pour soutenir la foi des communautés chrétiennes. Dans les petites communautés d'aumônerie (hôpital, universités et écoles), elle va à la fois tenter de soutenir des baptisés dans une vie de foi éprouvée ou mal assurée, et de rejoindre des non baptisés qui cherchent Dieu. Elle a ainsi une visée tantôt catéchétique, tantôt didactique, tantôt paraclétique, etc.

De façon analogue, la pastorale de la confirmation a pu « utiliser » l'administration de ce sacrement pour tenter de renouer le lien à l'Église de jeunes baptisés qui s'en étaient éloignés ou, inversement, de consolider ce lien avant de voir le jeune quitter l'aumônerie, quitte à retarder le jour de sa confirmation, pour le garder le plus longtemps possible dans une structure d'annonce de la foi. Cela peut faire frémir le théologien qui n'aime pas qu'on se « serve » d'un sacrement pour garder la main et qui dénoncerait peut-être ces « compromissions » avec le réel, mais le pasteur n'a guère le choix s'il veut prendre au sérieux sa responsabilité pastorale. Doit-on alors développer une théologie de la confirmation à partir de l'utilisation que les circonstances pastorales obligent à faire de la célébration de ce sacrement ou faut-il se l'interdire ? Vaut-il mieux fonder cette théologie en dehors de toutes les vicissitudes de la pratique pastorale et des négociations nécessaires avec le réel ? La question est difficile et n'autorise pas les réponses tranchées...

La même question surgit à quiconque veut chercher à penser théologiquement l'homélie sans ignorer les circonstances concrètes de sa mise en œuvre dans les contextes si divers de la vie ecclésiale. On vient de le dire, l'homélie peut prendre tour à tour, ou simultanément, une fonction didactique, anamnétique, catéchétique, missionnaire, doxologique, paraclétique, kérygmaticque, etc¹. Le prédicateur attentif ne l'ignore pas, qui doit adapter sa parole à l'assemblée à laquelle il s'adresse. Quelles que soient ses opinions théologiques sur l'homélie, il doit composer avec le réel.

1. Paul Bradshaw, « Perspectives historiques sur l'utilisation de la Bible dans la liturgie », *La Maison-Dieu* 189 (1992), p. 79-104, distinguait ainsi quatre ministères principaux de la parole : (1) didactique, (2) kérygmaticque et anamnétique, (3) paraclétique et (4) doxologique.

Il reste pourtant possible de privilégier telle fonction spécifique de l'homélie parce qu'elle paraîtrait plus essentielle et autoriserait une plus grande cohérence de la pensée. Cette « réduction » à la dimension la plus essentielle n'interdit pas son élargissement dans la pratique à d'autres dimensions mais il faudra vérifier que celles-ci s'harmonisent heureusement avec celle-là. Bien davantage, c'est à la condition où l'accent porté sur une dimension permet d'intégrer les autres qu'il se justifie.

Mais il y a plus encore. L'homélie n'est que la forme solennelle et liturgique de la prédication, dans le cadre de la célébration eucharistique, où elle est réservée aux ministres ordonnés², ce qui est déjà un indice de la solennité de cette forme de prédication pour la foi de l'Église. Ce qu'on pourra dire ici de la théologie de l'homélie devrait conserver une part de validité pour rendre compte des autres formes de la prédication (exhortations, interventions, conférences, témoignages, enseignements). Elle devrait au moins les éclairer et leur découvrir des enjeux peut-être trop vite oubliés.

La dimension mystérique de la célébration de la Parole.

Partons donc de l'affirmation selon laquelle c'est la liturgie eucharistique qui constitue le site essentiel de l'homélie et qui en manifeste le sens profond. Il convient alors de fonder une théologie de l'homélie à partir de ce cadre liturgique et de ce qu'il nous invite à comprendre de son statut. Il faut donc commencer par recevoir intégralement l'affirmation selon laquelle l'homélie fait vraiment partie de l'action liturgique³ et qu'elle n'en est pas une simple parenthèse, une interruption provisoire à visée didactique avant de passer aux choses « sérieuses » ! Action proprement liturgique, l'homélie a donc une dimension *sacramentelle* ou, pour éviter un terme dont l'emploi est restreint à la suite de la fixation du septénaire sacramentel, une dimension *mystérique*⁴. Cette affirmation consiste à affirmer que Dieu lui-même y est agissant et elle nous invite à chercher comment qualifier cette œuvre actuelle de Dieu dans l'homélie.

Cette dimension sacramentelle, ou mystérique, peut être formulée avec le vocabulaire du signe. La révélation de Dieu n'est pas une simple illumination intérieure : les Écritures attestent que Dieu se manifeste dans notre histoire, qu'il s'y engage. Nous le reconnaissons aux signes qu'il pose dans l'histoire des hommes, dans le concret de leur existence. Dieu va être reconnu à son pas quand il s'approche de l'homme (Gn 3, 8), à des phénomènes cosmiques (Lc 21, 28 ; Ac 8, 6), ou encore à sa parole qui brûle le cœur de ceux qui l'écoutent (Lc 24, 32). Bref, la révélation a une dimension symbolique, elle fait signe.

2. *Codex Iuris Canonici*, c. 767 § 1. Mais on notera que le *Directoire pour les messes d'enfants*, n° 24, prévoit de confier l'homélie à un fidèle adulte dans le cas où le prêtre aurait des difficultés à trouver le langage adéquat pour des enfants.

3. La dimension proprement mystérique de l'homélie avait déjà retenu mon attention dans : Rémi Chéno, « L'homélie, action liturgique de la communauté eucharistique », *La Maison-Dieu* 227 (2001), p. 9-34. Dans cet article, j'avais cependant développé mon propos dans une autre intention que celle poursuivie ici : de même qu'il convient de comprendre l'action eucharistique comme action de toute l'assemblée qui le célèbre et non pas du prêtre seul qui la préside (voir la contribution célèbre d'Yves Congar, « L'"ecclesia" ou communauté chrétienne, sujet intégral de l'action liturgique », dans : Jean-Pierre Jossua, Yves Congar (éd.), *La liturgie après Vatican II. Bilans, études, prospective*, Paris : Éd. du Cerf, 1967, p. 241-282), de même j'invitais à comprendre l'homélie non pas comme une simple action du prêtre (ou du diacre) en direction de l'assemblée, mais comme une célébration dont le sujet est l'assemblée tout entière.

4. La fixation du septénaire sacramentel, d'ailleurs tardive (il ne s'est imposé comme opinion théologique qu'au XII^e siècle et n'est devenu doctrine officielle de l'Église qu'au concile de Lyon, en 1274), nous contraint donc à utiliser le vocabulaire du mystère, plutôt que celui du sacrement, mais évidemment sans oublier que les deux renvoient à un même et unique *mysterium*.

Mais si ces signes s'inscrivent dans notre histoire, ils le font en lien non seulement avec le passé de l'agir salvifique de Dieu, mais aussi avec son présent et son avenir. Ainsi, la dynamique sacramentelle témoigne aussi bien de l'actualité de l'agir de Dieu, *hic et nunc*, que de son orientation vers un accomplissement à venir, de son ouverture à un surplus, à un excès⁵. La liturgie chrétienne célèbre dans les sacrements cet agir salvifique de Dieu toujours actuel (c'est l'*hodie* de la liturgie dont saint Augustin a si bien parlé ; Yves Congar, lui, aimait parler de l'actualisme de Dieu, en reprenant un vocabulaire de la tradition protestante⁶), en tension vers son horizon d'accomplissement⁷. L'expérience de la grâce reste fragile, éphémère et provisoire, articulée au désir de son accomplissement eschatologique⁸. Et c'est l'expérience de la liturgie.

Dans son exhortation post-synodale sur la Parole de Dieu, Benoît XVI a consacré un paragraphe à la sacramentalité de la Parole⁹ à l'intérieur de tout un chapitre intitulé « La liturgie, lieu privilégié de la Parole de Dieu¹⁰ ». Cette affirmation du caractère mystérieux de l'action liturgique, non seulement pendant la prière eucharistique, mais tout au long de la célébration de la messe (les « Saints Mystères »), est illustrée par l'enseignement traditionnel sur les différents modes de présence du Christ à son Église. Selon la foi de l'Église, le Christ n'est pas présent seulement dans les espèces consacrées, ou dans l'assemblée qui a communie à son corps et à son sang. Il est présent aussi dans sa parole. Comme on le sait, le concile Vatican II, à la suite du pape Pie XII qui avait déjà développé cette idée dans *Mediator Dei*¹¹, avait déclaré à propos de la lecture des Écritures au n° 7 de la constitution *Sacrosanctum Concilium* qui commentait les différents modes de présence du Christ dans la liturgie : « Il est là présent dans sa parole, car c'est lui qui parle tandis qu'on lit dans l'Église les Saintes Écritures. » Le pape Paul VI semblait vouloir aller encore plus loin, dans son encyclique sur l'eucharistie, quand il écrivait, toujours à propos de la présence

5. Dans son petit livre de cent-quarante-cinq propositions suggestives et stimulantes, *Les monothéismes. Judaïsme, christianisme, islam*. 145 propositions, (Religions en perspective ; n° 19), Genève : Labor et Fides, 2006, Pierre Gisel mentionne lui aussi deux accomplissements dont se réclame le christianisme : « accomplissement d'une ancienne alliance ou du destin d'Israël » qui se comprend comme un dépassement (de la loi, de la circoncision) (proposition n° 14, p. 26), et, ultimement comme « un accomplissement de l'humain et du cosmos » (*Ibid.*) ; mais aussi à un accomplissement à venir : « Le christianisme renvoie du coup, au cœur de sa confession la plus centrale, à un excès ou à un surplus eschatologique (si le Messie est dit être venu, il est également dit qu'il doit revenir) » (proposition n° 16, p. 27-28).

6. Par exemple, Denis Müller indique que l'actualisme est « la forme de pensée la plus récurrente dans toute l'œuvre de Barth », *Karl Barth*, (Initiations aux théologiens), Paris : Éd. du Cerf, 2005, p. 167 (voir aussi p. 174-175).

7. Jean-Yves Lacoste, selon une approche phénoménologique, distingue ainsi ce qu'il appelle la *parousie*, ou toute-présence eschatologique, et la *présence*, réalisée dans la liturgie et spécialement dans les sacrements, qu'il décrit comme une expérience affective, ou co-affective. Voir *Présence et parousie*, Genève : Ad Solem, 2006 (il s'agit d'un recueil de différents articles mais on peut retrouver cette distinction dans beaucoup de ses recherches).

8. Jean-Yves Lacoste écrit ainsi, *Ibid.*, p. 80 : « Parousie : plénitude de présence ; présence donnée sur le mode du définitif ; présence que nulle absence ne menace. Présence, en revanche : donnée sur le mode du provisoire ; qui se partage avec les signes de l'absence ; qui suscite ici et maintenant le désir de la parousie ; présence dans l'élément de l'historialité. »

9. Benoît XVI, exhortation apostolique post-synodale *Verbum Domini*, n° 56, 30 septembre 2010, *Acta Apostolicæ Sedis* 102 (2010).

10. C'est le deuxième (grand) chapitre (nos 52-71) de la deuxième partie, « *Verbum in Ecclesia* », de l'exhortation *Verbum Domini*. On pourra se reporter à la présentation qu'en fait Martin Klöckener, « Bible et liturgie. Leur relation réciproque dans *Verbum Domini* », *La Maison-Dieu* 274 (2013), p. 17-51, ainsi qu'à sa relecture par le pasteur réformé Bruno Bürki, « *Verbum Domini*, la Parole de Dieu », *Ibid.*, p. 53-81.

11. Pie XII, encyclique *Mediator Dei*, n° 520, 20 novembre 1947, *Acta Apostolicæ Sedis* 39 (1947).

du Christ : « 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 [...]»¹². » Les deux occurrences du verbe *praedicare* invitent à comprendre que le Christ est présent à son Église non seulement dans la lecture liturgique de la Parole de Dieu mais sans doute aussi pendant l'homélie. À sa suite, les papes Jean-Paul II et Benoît XVI ont eu plusieurs fois l'occasion de revenir sur « la présence et l'efficacité de la Parole de Dieu dans l'aujourd'hui¹³ » de la vie des croyants.

On peut citer un autre élément traditionnel qui souligne lui aussi la dimension mystérique de la liturgie de la Parole : c'est l'image des deux tables¹⁴, celle de la parole et celle du pain, qui a été également reprise explicitement au dernier concile par la constitution dogmatique *Dei Verbum* : « [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 fidèles¹⁵. » Yves Congar a montré que c'est Origène qui, le premier, avait utilisé cette image des deux tables, dans ses considérations sur les différentes incorporations du Christ¹⁶.

La liturgie est un lieu théologique¹⁷, selon l'adage bien connu de Prosper d'Aquitaine, *Legem credendi statuat lex supplicandi*¹⁸. Mais le plus souvent, ce sont les formulaires qui sont examinés par les théologiens tandis que la structure même de l'action liturgique est oubliée, alors qu'elle présente un grand intérêt. C'est ainsi que la structure bipartite de la messe a beaucoup à nous apprendre¹⁹. Ni la *Didachè* ni les lettres d'Ignace d'Antioche ne nous renseignent sur la structuration de la prière dominicale des premières communautés chrétiennes, qui reste mal connue. Mais, comme l'atteste la *Première Apologie* de saint Justin (c. 67), le bipartisme de la célébration chrétienne dominicale en une liturgie de la Parole et une liturgie eucharistique est acquis dès le milieu du II^e siècle. Le génie chrétien a voulu ainsi lier très tôt des éléments d'une liturgie synagogale à ceux issus des bénédictions juives de la table, tout en y reconnaissant une réinterprétation complète de la liturgie du Temple²⁰. Cette structuration originale n'est pas une simple juxtaposition, mais elle met en jeu une articulation qui mérite d'être réfléchi. La constitution sur la liturgie, au dernier Concile, a rappelé quel lien étroit unit les deux grandes étapes de la célébration dominicale : « Les

12. Paul VI, encyclique *Mysterium fidei*, n° 36, 3 septembre 1965, *Acta Apostolicæ Sedis* 57 (1965).

13. Benoît XVI, *Verbum Domini*, n° 59.

14. Voir 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. M^{gr} Weber..., Paris, Tournai : Desclée & Cie, 1962, p. 21-58.

15. *Dei Verbum* n° 21 ; cf. aussi *Sacrosanctum Concilium* nos 48 et 51 et *Presbyterorum Ordinis* n° 18.

16. Origène, *In Exod.*, hom. 13, 3 : éd. Bæhrens, GCS, *Orig. Werke*, VI (1920), p. 274.

17. Elle n'est cependant pas citée explicitement parmi les dix *loci theologici* énumérés par Ambroise Gardeil dans son article « Lieux théologiques » (1926), *Dictionnaire de théologie catholique*, tome 9/1, col. 712-747 et on ne la trouverait pas non plus en tant que telle chez Melchior Cano.

18. Sur cet adage, ses sources et l'histoire de son interprétation, cf. Paul De Clerck, « "Lex orandi, lex credendi". Sens originel et avatars historiques d'un adage équivoque », *Questions liturgiques* 59 (1978), p. 193-212.

19. J'avais déjà examiné la fécondité théologique de ce lien structurel entre les deux parties de la messe dans : Rémi Chéno, « La structure de la messe et la *lex orandi* », *La Maison-Dieu* 188 (1991), p. 109-127.

20. Voir par exemple l'ouvrage désormais classique de Gregory Dix, *The Shape of the Liturgy*, Westminster : Dacre Press, 1943, p. 436-443, qui y reconnaissait *the fusion of synaxis and Eucharist*. Sur cette question, on se reportera maintenant au travail d'Enrico Mazza sur les « paléo-anaphores » : *L'action eucharistique*. Origine, développement, interprétation, (Liturgie ; n° 10), Paris : Éd. du Cerf, 1999, en particulier au chapitre IV, ou encore à Paul Bradshaw, *La liturgie chrétienne en ses origines*. Sources et méthodes, (Liturgie ; n° 5), Paris : Éd. du Cerf, 1995. La réinterprétation de l'eucharistie à partir de la liturgie du Temple est, en tout cas, bien plus tardive que la fusion des deux parties de la messe.

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 [*tam arcte inter se coniunguntur, ut unum actum cultus efficiant*]. Aussi, le saint Concile exhorte-t-il vivement les pasteurs à enseigner activement aux fidèles, dans la catéchèse, qu'il faut participer à la messe entière²¹ [...] » Cette affirmation avait certes pour but premier de soutenir la participation à la totalité de la messe, mais elle le justifie en interdisant de penser la liturgie de la parole comme une simple préparation et en invitant à y reconnaître plutôt déjà une célébration effective du mystère chrétien, un acte déjà complètement liturgique et mystérieux : dès le début de la messe, « un seul acte de culte » est à l'œuvre.

Le sens théologique de l'articulation des deux parties de la messe.

Avec cette affirmation, les Pères conciliaires ne se sont pas expliqués sur le sens théologique de cette articulation des deux grandes sections de la messe en un seul acte de culte. C'est par analogie que nous allons pouvoir l'élucider en rapprochant ces sections des trois grandes célébrations de la Semaine sainte : Jeudi saint, Vendredi saint et Vigile pascale. S'appuyant sur la pratique de l'Église de Jérusalem au IV^e siècle, le frère Patrick Prétot²² a bien montré comment la célébration du Vendredi saint célèbre la totalité du mystère pascal (mort et résurrection du Christ), considéré à partir de la croix salvatrice et victorieuse, et pas seulement la Passion du Christ, qu'on risquerait de célébrer comme une étape douloureuse et terrifiante, un *climax* dans le drame de la Passion, qui ne trouverait sa résolution qu'au soir de la Vigile pascale. Son approche permet plutôt de comprendre la célébration de la Croix, le Vendredi saint, comme une acclamation de la croix victorieuse et comme une jubilation devant la merveille du salut ainsi donnée au cœur du mystère pascal, de façon parallèle à la Vigile pascale, qui est elle aussi la célébration du même et unique mystère pascal, cette fois à partir de l'annonce de la résurrection.

Il convient d'élargir le propos de Prétot à tous les trois grands jours saints, Jeudi saint, Vendredi saint et Vigile pascale au soir d'un Samedi saint aliturgique, présenté comme la phase décisive pour l'appropriation de la puissance et du rythme du mystère pascal. À chacun de ces trois jours en effet, c'est la totalité du mystère pascal dans l'unité de ses « moments » (mort et résurrection) qui est célébrée, sous trois modalités différentes. Il n'y a donc pas une célébration de la mort seule et de son impasse apparente, le Vendredi saint, intercalée entre deux célébrations festives du mystère pascal²³, mais bien, répétée dans trois contextes différents à chacun de ces trois jours, la célébration de l'agir salvifique de Dieu et sa mise en présence sacramentelle, dans l'horizon de son accomplissement eschatologique à venir.

Par analogie avec le *Triduum*, on peut comprendre l'articulation, au sein de la liturgie de la messe, des deux grandes sections que sont la liturgie de la parole et la liturgie eucharistique non pas comme une simple juxtaposition de deux parties, ni seulement comme une progression qui irait d'une préparation (« l'avant-messe²⁴ ») à une réalisation (qui serait la

21. *Sacrosanctum Concilium* n° 56.

22. Patrick Prétot, « Le vendredi saint : célébration du mystère pascal », *La Maison-Dieu* 232 (2002), p. 7-34.

23. Certes, la dimension pénitentielle du Vendredi saint, fortement marquée en Occident, tend à occulter la dimension festive de ce jour. Il reste cependant étrange de passer de la fête de la Cène à une journée de tristesse le lendemain, pour revenir à la fête le soir suivant et on peut s'étonner que les chrétiens d'Occident aient pu si facilement se couler dans cette rupture de la dynamique de la Semaine sainte.

24. Le cardinal Journet ne consacrait qu'une seule page à la liturgie de la Parole dans son ouvrage de plus de 350 pages : *La messe. Présence du sacrifice de la Croix*, (Textes et études théologiques), Bruges : Desclée de

messe « proprement » dite), mais comme la répétition de deux célébrations parallèles de la même réalité : la présence réelle du Christ dans son offrande au Père. Les deux grandes « parties » de la messe célèbrent toutes les deux la présence du Christ ressuscité, mais plus précisément encore la totalité du mystère pascal avec ses deux aspects, mort et résurrection. Toutes les deux réalisent la même présence sacramentelle de la puissance salvifique de Dieu, dans sa tension vers son accomplissement eschatologique. Autrement dit, la liturgie de la parole n'est pas davantage une simple introduction (didactique !) à la liturgie eucharistique²⁵, c'est-à-dire une « avant-messe », que la célébration du Vendredi n'est une simple préparation (sinistre !) à la fête de la résurrection célébrée lors de la Vigile pascale.

On touche là sans doute à un aspect bien plus fondamental de la structure bipartite de la messe et de toute sacramentalité chrétienne, liée à l'économie du salut elle-même et à l'Incarnation²⁶. Comme on le sait bien, la réforme liturgique a voulu qu'aucun des sept sacrements de l'Église ne soit célébré sans qu'y soit proclamée (et célébrée) la Parole de Dieu. Cette association entre la proclamation de la Parole et la célébration de tout sacrement ne sert pas seulement à nourrir et susciter la foi dans laquelle le sacrement sera célébré (la manducation du Pain de la vie dans la foi est bien une préparation à sa manducation eucharistique), mais surtout elle prolonge *in mysterio* l'économie du salut²⁷. Pierre Jounel renvoie ainsi au *Directoire français pour la messe*, art. 68 et 69 : « Comme l'Eucharistie, la parole est un festin de communauté²⁸. » De même, Jean Frisque, dans son commentaire de *Presbyterorum Ordinis*, souligne que « l'enjeu de la Parole dans le ministère sacramentel n'est pas seulement l'intelligence de ce qui se fait, mais la foi elle-même²⁹. »

Brouwer, 1957. Il écrivait, en renvoyant à l'*Imitatio Christi* : « Un portique, l'*avant-messe*, de nature catéchétique, donne accès à cette liturgie sacrificielle. [...] La catéchèse, qu'elles [= les lectures] constituent, est l'objet de l'*avant-messe*, comme le sacrifice, qu'elles préparent, est l'objet propre de la messe. Elles transmettent le message de la foi, avant que s'accomplisse le mystère de la foi. C'est ainsi que l'Écriture, parole du Christ, annonce l'Eucharistie, présence du Christ. Tels sont les deux trésors de l'Église. » (p. 303 et 306.) Josef Andreas Jungmann employait le même vocabulaire dans son *Missarum Sollemnia*. Explication génétique de la Messe romaine, t. 2, (Théologie ; n° 20), Paris : Aubier, 1952, p. 6-8 : « La célébration eucharistique pourrait commencer par la préparation des oblats et la prière d'actions de grâces. Mais dès la fin de l'Antiquité, c'est partout une règle inviolable qu'elle s'ouvre par une introduction composée de lectures scripturaires. Il faut d'abord pour ainsi dire créer une atmosphère de foi avant que s'accomplisse le mystère de foi. Nous nommons cette introduction l'*avant-messe* par opposition au Saint Sacrifice. »

25. Voir déjà la critique d'Yves Congar dans son article : « La relation entre culte ou sacrement et prédication de la Parole », *Concilium* 33 (1968), p. 53-62.

26. Voir Benoît XVI, *Verbum Domini*, n° 53.

27. Même les meilleures publications sur l'eucharistie semblent passer à côté d'une compréhension globale de la structure générale de la liturgie de la messe. Häussling, dans sa recension du remarquable travail de Hans Bernhard Meyer sur l'eucharistie dans la prestigieuse collection de référence *Gottesdienst der Kirche* (Angelus Albert Häussling, « "Missarum Sollemnia" und "Eucharistie". Die liturgiewissenschaftliche Erklärung der Messe von Josef Andreas Jungmann zu Hans Bernhard Meyer », *Archiv für Liturgiewissenschaft* 32 (1990), p. 382-393), note une insuffisance dans la thématization de l'unité des deux parties de la messe, qu'il explique plus loin par une probable survalorisation de la signification théologique de la Dernière Cène : « Ce que Meyer établit de la figure signifiante et de la figure liturgique de l'eucharistie ne se rapporte, à y regarder de près, qu'à une seule partie de la célébration eucharistique, la liturgie proprement sacramentelle ; la liturgie de la parole se retrouve hors champ de l'étude. [...] Nous estimons que la figure générale de la célébration eucharistique, constituée des deux parties comme d'un tout, n'est pas suffisamment prise en compte. » (p. 390.)

28. Pierre Jounel, « Commentaire complet de la Constitution conciliaire sur la liturgie », *La Maison-Dieu* 77 (1964), p. 48-50 et p. 65-69, citation p. 65-66.

29. À propos de *Presbyterorum Ordinis* n° 4 dans : *Les prêtres. Décrets "Presbyterorum Ordinis" et "Optatum Totius"*. Textes latins et traductions françaises. Commentaires..., (Unam Sanctam ; n° 68), Paris : Éd. du Cerf, 1968, p. 147.

La dimension pascale de la liturgie de la Parole et spécialement de l'homélie.

Est-il possible de préciser comment la liturgie de la Parole, et l'homélie en son sein, est déjà une célébration de la totalité du mystère pascale et de l'action salvifique de Dieu ? Comment justifier l'analogie proposée ici entre les deux sections de la messe et les trois jours saints ? En quoi la liturgie de la parole est-elle une célébration pascale ?

Structurellement déjà, l'homélie s'inscrit dans la liturgie comme un réponse à la Parole de Dieu. Elle s'enracine ainsi dans la révélation de Dieu, elle est comme une résonance de la Bonne Nouvelle du salut dans nos existences, le commentaire jamais achevé de l'histoire de Dieu dans notre vie qui se redit toujours à mots nouveaux. Car l'œuvre du salut, l'action de Dieu dans l'histoire, n'est pas achevée. Elle est œuvre actuelle de l'Esprit-Saint dans ce monde. La lecture, au sein de l'assemblée des croyants, des Saintes Écritures, en vérifie l'actualité : ce texte qui devient parole n'est pas un témoignage archéologique, il devient parole vive d'une œuvre actuelle de salut. La prédication à son tour, qui suit cette lecture, n'en finit jamais de reformuler l'œuvre du salut et de rendre perceptibles les signes du Royaume de Dieu qui vient à nous en les annonçant et en les reconnaissant dans les conditions concrètes de nos vies. La prédication éveille l'attention à cette œuvre de salut de Dieu, toujours actuelle et dont la lecture liturgique vient d'expérimenter la vitalité aujourd'hui. Karl Barth, à propos de la prédication, disait ainsi : « Avec nos mots humains, nous pouvons tenter de poser des signes lourds de signification pour le monde entier qui soient des témoignages, des signes que ce monde ne peut ignorer, qu'il ne peut confondre simplement avec d'autres signes³⁰. »

Mais on comprend mieux l'homélie si on la reçoit comme une expression irrépessible par la communauté de sa vie de foi plutôt que comme une adresse du célébrant à l'assemblée. L'assemblée croyante ne peut refréner sa confession de foi : « Nous ne pouvons pas, quant à nous, ne pas publier ce que nous avons vu et entendu. » (Ac 4, 20.) Remarquons d'ailleurs comment la prédication de Pierre à la Pentecôte va de la communauté à la communauté : les disciples sont rassemblés au départ, et la prédication de Pierre va créer la communauté et lui attirer de nouveaux membres (Ac 2, 41) qui deviennent à leur tour témoins et rendent grâce à Dieu. On peut dire aussi que les premiers chapitres des Actes des Apôtres vont d'homélie en homélie : l'homélie appelle l'homélie à travers le tiers de l'assemblée qu'elle constitue. On pourrait enfin rapprocher de cela l'affirmation de Paul en 2 Co 3, 2 : « Notre lettre, c'est vous, une lettre écrite en vos cœurs, connue et lue par tous les hommes. » La communauté devient elle-même une prédication... Sa confession de foi est irrépessible : « Annoncer l'Évangile en effet n'est pas pour moi un titre de gloire : c'est une nécessité qui m'incombe. Oui, malheur à moi si je n'annonçais pas l'Évangile ! » (1 Co 9, 16.)

L'homélie est ainsi autant signe de la communauté vivante que la communauté est signe de la prédication. L'homélie ne consiste donc pas à pallier les déficits de foi de la communauté, elle aurait d'abord une fonction didactique, mais bien à mettre en œuvre sa vitalité spirituelle : elle a donc d'abord une fonction doxologique. Elle entretient ainsi un rapport à la fois constitutif et consécutif pour la communauté parce que Dieu agit en elle. La communauté est comme la deuxième patrie de la Parole. Le prédicateur n'a pas d'abord à apporter la Parole à la communauté, comme s'il la possédait, lui, et comme si elle en était orpheline, mais il doit la célébrer avec la communauté, comme présence active en son sein :

30. Karl Barth, « Menschenwort und Gotteswort in der christlichen Predigt »(Königsberg, 1924), *Zwischen den Zeiten* 1925, p. 119-140, ici p. 130.

c'est en ce sens qu'elle est avant tout réponse de la communauté tout entière plutôt qu'adresse du célébrant à l'assemblée³¹.

Revenons encore au site propre de l'homélie, c'est-à-dire à sa position structurelle, à la suite de la proclamation de la Parole de Dieu. Il y a comme un mouvement de contagion qui s'y opère. D'une part, la proclamation de l'Écriture lui restitue sa qualité de parole vive de Dieu ; d'autre part, cette proclamation constitue l'assemblée ainsi adressée comme sujet parlant et célébrant la vitalité de la parole : l'homélie est la réponse de l'homme à cette expérience liturgique de l'actualité de l'œuvre salvifique de Dieu.

La liturgie de la parole atteste et en même temps elle opère la sortie de la parole de Dieu de son enfouissement dans l'écrit. Laisse à l'écrit, la parole pourrait devenir lettre morte et cet enfouissement être mis en parallèle à la mort du Christ sur la croix et à sa sépulture. Coupée de son dynamisme, l'écrit devient une institution sclérosée³². L'évangéliste Luc souligne particulièrement, dans les récits d'apparition du Ressuscité, combien il est nécessaire que lecture soit faite par le Christ des Écritures et de tout ce qui le concernait pour que le cœur des disciples devienne tout brûlant³³.

Mais l'œuvre de l'Esprit, qui ressuscite le Fils éternel de Dieu, fait renaître la parole vivante à partir de l'écrit : c'est la proclamation liturgique de la Parole au milieu de l'assemblée de sa lecture. Celle-ci y célèbre une véritable « résurrection » de la parole : l'Église s'y réjouit de la rencontre qu'elle célèbre avec une parole dont elle fait l'expérience qu'elle reste toujours vivante, toujours active. La liturgie de la parole est ainsi sous le signe de la fête et de la joie quand la parole de Dieu survient, toujours vivante, toujours neuve. Le passage quasi 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 prédication se constitue ainsi comme la jubilation du cœur de l'homme en réponse à la vie toujours actuelle de la Parole restituée, à travers l'action liturgique, à son efficacité et à son actualité. Le parallélisme de la liturgie de la parole avec la liturgie eucharistique qui la suit semble ici clairement élucidé.

L'œuvre de l'Esprit comme incorporation du Christ.

La liturgie de la parole et la liturgie eucharistique se font ainsi écho, dans une répétition sous deux modes distincts de la même dynamique pascale, une répétition que nous avons rapprochée analogiquement de la triple répétition du *Triduum*. On peut souligner le parallélisme de ces deux mises en œuvre d'une dynamique pascale à la messe en considérant comment, à chaque fois, l'Esprit-Saint y accomplit une figure posée par le Christ selon un processus d'incorporation : dans la liturgie eucharistique, le corps du Christ glorifié, présent sur l'autel, est la figure d'accomplissement de l'incorporation du corps ecclésial ; dans la liturgie de la Parole, l'assemblée adressée par l'homélie et qui y répond par son assentiment croyant est configurée en « corps parlant » et confessant, selon la figure du Christ, Verbe du

31. Le célébrant préside l'action de grâce de l'assemblée, sa jubilation à expérimenter la vitalité actuelle de la parole pour elle. Il prononce les mots qui montent au cœur de tous, comme bientôt il prononcera les paroles de la consécration portées par toute l'assemblée.

32. Dans mon article, « La tradition comme agir de l'Esprit », dans : Thomas Alferi (éd.), *La tradition, œuvre de Dieu*. Approches plurielles d'un terme controversé, Paris : Parole et Silence, 2013, p. 187-205, j'ai tenté d'articuler l'institué de l'Écriture à l'instituant de sa proclamation pour penser le lien entre révélation et tradition, entre *traditio tradita* et *traditio tradens*.

33. C'est vrai pour le récit des disciples d'Emmaüs (Ac 24, 27.31), mais aussi déjà de la première rencontre au tombeau (cf. Ac 24, 6-8 et l'insistance sur la relecture des paroles) ou l'apparition aux Onze (cf. Ac 24, 44-45) : toujours, il s'agit d'entrer dans une nouvelle intelligence des Écritures, d'en découvrir l'actualité salvifique.

Père. En ce sens, on pourrait parler de deux configurations successives et parallèles de l'assemblée en corps du Christ, qui se font écho, ou de deux incorporations.

Le vocabulaire du corps et de l'incorporation que nous reprenons ici à la suite des travaux de Pierre Gisel³⁴ permet de saisir l'existence humaine, mais aussi celle des institutions humaines, et jusqu'au monde lui-même, dans une polarité entre corps et esprit. Le corps renvoie à l'inscription dans la chair, chair du monde³⁵, chair des institutions, chair de l'homme, c'est-à-dire à ses limites, à ses faiblesses et à ses fragilités. En même temps, le corps est l'espace d'un appel, d'une orientation à un dépassement ou à un excès. Les existences sont ainsi traversées par une dynamique dramatique : ce sont des corps vivants en appel de l'esprit, en appel d'un dépassement, qui cherchent à se vivre en offrandes, qui se destinent à un autre. Il y a ainsi, du côté du corps, une inscription à même la chair, et, du côté de l'esprit, un accomplissement à recevoir. Le corps et l'esprit se retrouvent partie liée le corps est institué par l'esprit et, en même temps, en appel de l'esprit ; les réalités de l'esprit se donnent et se nouent aux prises avec le corps.

Ce qui nous intéresse tout spécialement dans cette polarité proposée par Pierre Gisel, c'est qu'elle nous permet d'articuler l'œuvre du Christ et celle de l'Esprit-Saint. Le corps du Fils donne la figure, l'Esprit la porte à son accomplissement : le Fils est « figure et principe de détermination au cœur d'un procès qui se poursuit », tandis que l'Esprit est « réalité et principe d'effectuation³⁶ ». L'incarnation du Christ constitue une révélation, mais une révélation qui ne peut s'accomplir que dans l'Esprit : il est principe de détermination, mais avec une réserve d'indétermination qui ouvre à l'Esprit l'espace de son action.

Celui qui, lors de la passion du Christ, ne verrait que la figure sans discerner à quel accomplissement elle est conduite ne verrait qu'un homme torturé sur la croix. Mais cette figure s'accomplit par l'Esprit qui conduit le centurion romain à y reconnaître le Fils de Dieu. Le Christ, par l'Esprit, est ainsi fait « lieu de révélation proposé *figurativement* à la contemplation croyante. »

Le Christ apparaît donc pour Gisel non pas tant comme un *intermédiaire* entre Dieu et les hommes, mais plutôt comme une *médiation* offerte au regard des croyants. Chacun doit lui aussi, selon cette médiation, traverser ce chemin : le Christ est figure pour chacun de nous de son accomplissement selon Dieu dans l'Esprit. « Le Christ est raconté comme la figure incarné d'une habitation du monde selon l'Esprit, et il est présenté comme lieu et corps d'un procès d'accomplissement offert à contemplation³⁷. » Ce chemin, que Gisel appelle ici un « procès », est inscrit à même le corps, d'abord le corps du Christ, figurativement, et donc aussi de chaque homme, et même de l'Église : ces corps sont engagés dans un procès d'accomplissement, reconnu et confessé dans la figure du Christ, vécu et reçu toujours à nouveau dans l'Esprit.

34. La notion de corps traversés par un procès d'accomplissement a été développée par Pierre Gisel dans les années 1992-1993, en particulier dans : « Promesses et risques d'une théologie du Saint-Esprit », *Laval théologique et philosophique*, 48/3, 1992, p. 351-366 ; *Corps et Esprit*. Les mystères chrétiens de l'incarnation et de la résurrection, (Entrée libre ; n° 23), Genève, 1992 et *La subversion de l'Esprit*. Réflexion théologique sur l'accomplissement de l'homme, (Lieux théologiques ; n° 23), Genève : Labor et Fides, 1993. Je m'appuie ici aussi sur les recherches du regretté Jean-Yves Hameline à propos de la constitution par l'Écriture proclamée du corps de l'assemblée dans son site cérémoniel, par exemple dans : « Note pour un concept de site cérémoniel », *Concilium* 259 (1995), p. 63-67, ou dans : « Passage d'Écriture », *La Maison-Dieu* 126 (1976), p. 71-82.

35. Le monde lui-même aspire à son achèvement. Le modèle conceptuel proposé par Gisel permet d'interpréter l'impatiente attente de la création et son espérance mentionnées par saint Paul en Rm 8, 19-20.

36. Cf. Pierre Gisel, *Corps et Esprit...*, p. 67, ou bien « Promesses et risques... », p. 355.

37. Cf. Pierre Gisel, *Corps et esprit...*, p. 67.

Le croyant lui-même, à la fois radicalement humain, corps de chair, et temple de l'Esprit, baptisé dans la mort du Christ, doit ainsi reprendre, à son tour et en son temps, le mystère de cette articulation entre figure posée par le Christ et accomplissement dans l'Esprit. Mais c'est vrai encore de l'Église, à la fois radicalement humaine et corps du Christ. Et dans les deux cas, comme déjà pour le Christ lui-même, l'Esprit détermine un corps renouvelé : le corps glorifié du Ressuscité (Rm 8, 11) ; le corps du croyant, corps semé animal et ressuscité spirituel comme l'écrivait saint Paul³⁸ ; le corps de l'Église qui conduit le corps du Christ à sa plénitude (cf. Ép 1, 22-23³⁹).

Toutes ces notions peuvent servir pour comprendre l'Église comme figuration d'un accomplissement que Dieu seul commande. Elle est constituée comme lieu et corps symboliques. Ses sacrements sont justement des réalités constituées en figures, à la fois lourdes de la chair du monde et qualifiées symboliquement : *accedit verbum ad elementum et fit sacramentum*⁴⁰. La matière du sacrement renvoie à la polarité du corps, tandis que la parole prononcée sur elle dans la puissance de l'Esprit renvoie à la polarité de l'esprit. Bref, l'œuvre de l'Esprit, c'est d'ériger des réalités charnelles du monde en un ordre symbolique et figuratif. De ces chairs, il fait des corps spirituels. Il réalise différentes incorporations ou, pour parler comme Gisel, il conduit plusieurs « procès d'accomplissement ».

Le parallélisme entre les deux parties de la messe que nous avons présenté plus haut peut alors se comprendre comme la célébration successive de deux de ces incorporations.

Dans la liturgie de la parole, le Christ se rend présent à l'assemblée par sa parole vivante. Le corps du Ressuscité y reçoit sa voix, il s'y accomplit en parole salvifique, aujourd'hui et maintenant. L'assemblée adressée par cette parole de salut est elle-même constituée en un corps qui, à son tour, y reçoit sa voix, à travers l'homélie et par les paroles de son président qui lui donne ses mots, comme confession vive de l'actualité du salut pour l'assemblée. La voix de l'assemblée, action de grâce pour le salut expérimenté, est procès d'accomplissement de cette incorporation de l'assemblée. Dans la liturgie de la parole, haut-lieu de l'expérience vive de l'Esprit, les corps, figures de révélation proposées à la contemplation croyante, deviennent ainsi corps parlant, paroles vivantes.

Dans la liturgie eucharistique, le corps de l'assemblée poursuit son procès d'accomplissement. Devenu corps parlant, il trouve dans le corps du Christ glorifié, rendu présent sur l'autel par l'œuvre de l'Esprit sur les oblats, la figure de son propre accomplissement comme corps ecclésial qui, à son tour, conduit à son accomplissement le corps du Christ lui-même, dont il est la plénitude.

Il y a ainsi tout un réseau d'incorporations actuelles par l'Esprit-Saint des figures données une fois pour toutes en Jésus-Christ. Les corps deviennent spirituels et sont conduits d'accomplissement en accomplissement : « Et nous tous qui, le visage dévoilé, reflétons la

38. Là encore, le modèle conceptuel de Gisel permet une interprétation lumineuse du couple si intrigant des expressions pauliniennes bien connues de 1 Co 15, 44 : σῶμα ψυχικόν et σῶμα πνευματικόν (corps psychique et corps spirituel). Cf. aussi 1 Co 15, 48, où Paul oppose le χοϊκός à l'ἐπουράνιος.

39. Le verset 23 est spécialement difficile à traduire, en particulier à propos du sens actif ou passif du substantif πλήρωμα et du participe passé πληρούμενος. Voir à ce sujet mon livre *L'Esprit-Saint et l'Église. Institutionnalité et pneumatologie, (Cogitatio fidei ; n° 275)*, Paris : Éd. du Cerf, 2010, p. 260-266. L'Église est la figure accomplie du Christ : le Christ, qui est « rempli » par Dieu et en qui la grâce de Dieu se complait, ne trouve sa plénitude ou son achèvement, que dans l'Église, qui est sa plénitude au sens où elle lui donne son corps total, sans quoi il ne serait achevé.

40. On aura reconnu la célèbre formule de saint Augustin, *Tract. in Ioh.* 80, 3.

gloire du Seigneur, nous sommes transfigurés en cette même image, de gloire en gloire, par le Seigneur, qui est Esprit⁴¹. »

Conclusion.

Quand on considère l'homélie à partir de son site liturgique, tout spécialement à partir de la logique interne de la structure interne de la célébration, elle apparaît ainsi comme une étape dans les différents processus d'incorporation mis en œuvre par l'Esprit-Saint au cours de la messe pour conduire l'assemblée à devenir corps vivant et parlant du Christ, et, à terme, en tant que corps de l'Église, la plénitude du corps du Christ.

Les dimensions didactiques, catéchétiques ou missionnaires de l'homélie, que nous répugnions à écarter parce qu'elles seraient moins centrales ou moins essentielles que sa dimension proprement doxologique (ou mystérique), peuvent sans doute être intégrées à cette conception : elles s'harmonisent bien avec une visée d'incorporation. Construire le corps du Christ, mener à son terme par l'Esprit l'accomplissement de la figure posée en Jésus Christ, voilà qui présente clairement une dimension missionnaire qui pourrait s'appuyer sur un enseignement de type catéchétique ou didactique. Permettre à des baptisés éloignés de l'Église, peu pratiquants, mal assurés dans leur confession de foi, à rejoindre le corps parlant et vivant de l'Église, c'est bien une fonction de l'homélie.

Simplement, elle devra se mettre au service de l'œuvre d'incorporation de l'Esprit, parce qu'elle confesse qu'il y est réellement agissant. Le prédicateur n'oubliera pas qu'il est membre du corps ecclésial qui s'y constitue, et pas un vis-à-vis qui en serait autonome et qui le surplomberait. Il donne sa voix à l'assemblée pour en faire le corps vivant de l'Église, plénitude du corps du Christ.

41. 2 Co 3, 18. Cf. aussi Ph 3, 20-21 : « [...] le Seigneur Jésus Christ qui transfigurera notre corps humilié pour le rendre semblable à son corps de gloire. » Ou encore Rm 8, 29-30. Mais la formule de 2 Co 3 s'impose cependant davantage ici, parce qu'elle rapporte explicitement l'accomplissement glorieux des corps à l'œuvre de l'Esprit et selon la figure donnée en Christ. Elle résume ainsi le modèle conceptuel d'incorporation que nous développons à la suite de Gisel.