Supplément aux

Institut Romand de Pastorale
Cahiers de l'IRP

Février 1997

Comment enseigner l'homilétique ?

**Textes et documents
du Colloque de Lyon-Francheville
sur les méthodes d'enseignement en homilétique,
organisé par l'Institut Romand de Pastorale
du 15 au 18 mai 1996**

rassemblés par

Bernard REYMOND et Jean-Luc ROJAS

L'Institut Romand de Pastorale pilote la collection « Pratiques » des éditions Labor et Fides, à Genève. Il a été le maître d'œuvre d'autres ouvrages. Il collabore étroitement à la mise au point des manuscrits ou des traductions, et veille parfois jusqu'à leur mise en page.

Liste des titres parus:

Aux éditions Labor et Fides, Genève :

1. *Pratique et théologie.* Hommage à Claude BRIDEL (P. GISEL, éd.).
2. Hans VAN DER GEEST, *Entretiens en tête à tête.*
3. Pierre-Luigi DUBIED, *Le pasteur : un interprète.*
4. Fred B. CRADDOCK, *Prêcher.*
5. Walter HOLLENWEGER, *Expérience de l'Esprit. Jalons pour une théologie interculturelle.*
6. Bernard REYMOND, *Entre la grâce et la loi. Introduction au droit ecclésial protestant.*
7. Laurent GAGNEBIN, *Le culte à chœur ouvert. Introduction à la liturgie du culte réformé.*
8. Dietrich BONHŒFFER, *la Parole de la Prédication. Cours d'homilétique à Finkenwalde.*
9. Pierre-Luigi DUBIED, *Apprendre Dieu à l'adolescence.*
10. Maurice BAUMANN, *Jésus à quinze ans. Didactique du catéchisme des adolescents.*
11. Matthias PREISWERK, *Apprendre la libération. Exemples d'éducation populaire en Bolivie.*
12. Félix MOSER, *Les croyants non pratiquants.*
13. Gerd THEISSEN (et alii), *Le défi homilétique. L'exégèse au service de la prédication.*
14. Bernard REYMOND, *L'architecture religieuse des protestants. Histoire, caractéristiques, problèmes actuels.*

À paraître :

Ermanno GENRE, *La relation d'aide. Itinéraires de théologie pratique.*

Aux éditions Beauchesne, Paris :

Bernard REYMOND/Jean-Michel SORDET (éd.), *La théologie pratique. Statut, méthodes, perspectives d'avenir.*

Aux éditions L'Âge d'Homme, Lausanne :

Doris JAKUBEC/Bernard REYMOND (éd.), *Relectures d'Alexandre Vinet.*

Bernard REYMOND, Jean-Luc ROJAS (éd.)

Comment enseigner l'homilétique ?

Textes et documents
du Colloque de Lyon-Francheville
sur les méthodes d'enseignement en homilétique,
organisé par l'Institut Romand de Pastorale
du 15 au 18 mai 1996

Cahiers de l'IRP
Lausanne
1997

© 1997, *by* Cahiers de l'IRP
ISSN : 1015–3063

PRÉSENTATION

L'Institut Romand de Pastorale a organisé à Francheville, près de Lyon, du 15 au 18 mai 1996, un colloque sur l'enseignement de l'homilétique. Premier du genre dans le périmètre francophone, il a rassemblé quelque vingt-cinq participants, tant catholiques que protestants ou orthodoxe, venus de France, de Suisse, d'Allemagne, de Roumanie, du Québec, d'Afrique – tous ayant part d'une manière ou d'une autre à l'enseignement de cette discipline.

Le présent cahier n'a pas la prétention de constituer un livre dont le contenu aurait été retravaillé pour la publication, mais regroupe sous forme de document le texte de toutes les contributions qui y ont été présentées ainsi que divers éléments d'information ayant trait à l'enseignement de l'homilétique. Nous les avons regroupés sous deux rubriques: 1º les exposés magistraux; 2º les descriptions, toujours brèves, des cursus homilétiques des différentes Facultés ou Écoles représentées au colloque ainsi que les grilles d'analyse ou d'observation utilisées par les uns ou les autres pour juger les exercices homilétiques qui leur sont présentés.

Plusieurs problèmes concrets touchant à cet enseignement ont été évoqués en cours de colloque, mais, faute de temps, n'ont pu faire l'objet de discussions suffisamment approfondies pour arriver à des prises de position susceptibles d'être présentées ici sous forme de texte élaboré. Ainsi en est-il par exemple de la spécificité de l'écriture ayant pour but un discours oral ou des critères à utiliser pour bien utiliser la vidéo lors d'exercices homilétiques. Ces problèmes, beaucoup d'autres encore, pourront faire l'objet d'un autre colloque sur le même sujet – mais à Francheville, l'éventualité de son organisation n'a fait l'objet d'aucune décision claire ou contraignante.

À la lecture de ces différents textes et documents, on remarquera combien l'homilétique francophone a pris conscience d'elle-même ces dernières années. La publication, en 1990, du manuel *Prêcher*, de Fred B. Craddock, constitue à cet égard un bon point de repère: cette parution correspond à ce nouveau tournant de l'homilétique. Autre indice révélateur, l'usage très fréquent que les participants ont fait de l'expression « exégèse homilétique » – mais peut-être faudra-t-il un jour faire la lumière sur les différentes significations qu'on lui donne: l'emploi des mêmes termes ne signifie pas toujours qu'on leur prête le même sens !

Focalisé comme il l'est, non sur l'homilétique dans son ensemble, mais sur les manières de l'enseigner, le présent cahier n'a guère d'équivalents, même en d'autres langues. La seule autre publication du même genre qui le précède est sauf erreur le volume, un peu confidentiel lui aussi, de textes publiés par The Academy of Homiletics et rassemblés par Don M. WARDLAW sous le titre *Learning Preaching: Understanding & Participating in the Process* (Lincoln, Illinois , Lincoln College and Seminary Press, 1989). C'est dire si, en diffusant ces pages, nous avons le sentiment de combler une lacune.

Je remercie ici mon assistant Jean-Luc ROJAS dont l'aide m'a été fort précieuse pour organiser le colloque. Il a assumé de plus tous les travaux afférents à la publication et à la diffusion de ce cahier.

Bernard REYMOND,
Directeur de l'IRP

N.B. : Pour les exposés, nous avons respecté l'ordre dans lequel ils ont été prononcés lors du colloque ; pour les présentations de l'enseignement de l'homilétique dans les diverses facultés, nous avons simplement suivi l'ordre alphabétique des auteurs.

Première partie :

Les exposés

LA PLACE ET LA FONCTION DE L'HOMILÉTIQUE DANS L'ENSEIGNEMENT DE LA THÉOLOGIE

Par Bernard REYMOND
Professeur à la Faculté de théologie
de l'Université de Lausanne,
directeur de l'IRP

1. INTRODUCTION

Pendant longtemps, dans les Facultés de théologie d'expression française, l'homilétique a été considérée comme une sorte de discipline auxiliaire de caractère secondaire, nécessaire à la formation professionnelle des futurs pasteurs, mais sans réelle pertinence pour leur formation théologique ni surtout pour la théologie dans son ensemble[1]. Elle partageait cette réputation avec les autres disciplines de la théologie pratique[2], à cette nuance près que, du point de vue de l'enseignement universitaire, elle passait et passe encore volontiers pour la plus utilitaire et la moins nécessaire d'entre elles.

Depuis quelques décennies, la formation des pasteurs à l'exercice technique et concret de leur futur métier ne relève plus tellement des Facultés de théologie, mais plutôt des stages que les Églises organisent à leur intention après les études universitaires proprement dites. La théologie pratique s'en trouve délestée de ce qui faisait trop souvent d'elle une maladroite initiation par le discours à la pratique d'un métier à exercer sur un autre terrain. Elle peut ainsi devenir enfin une discipline théologique à part entière et se vouer à ce qui est sa fonction propre : une réflexion théologique sur les pratiques chrétiennes et une interrogation de la théologie à partir de ces pratiques.

[1] Cette constatation et toutes les remarques qui suivent sont fondées sur l'examen de la situation dans les Facultés protestantes de théologie. En contexte catholique, l'homilétique émarge traditionnellement à la formation sacerdotale en séminaire. Mais elle commence à faire son apparition dans les Facultés de théologie avec l'accroissement du nombre de candidats au statut d'agents de pastorale.

[2] Voir mon article sur « La théologie pratique dans le protestantisme d'expression française : un état de la situation », *Cahiers de l'IRP* n°12-13, mai 1992, 2-32.

2. SOUPÇONS PERSISTANTS ENVERS L'HOMILÉTIQUE

Dans la perspective universitaire, un halo de suspicion n'en continue pas moins à nimber l'homilétique pour deux raisons surtout : 1° on soupçonne la prédication de ne pas se prêter à l'exercice de l'esprit critique qui est censé caractériser toute l'institution universitaire ; 2° comme l'enseignement de l'homilétique s'accompagne presque nécessairement d'exercices de prédication, parfois dans le cadre de cultes paroissiaux, on lui reproche de revêtir un caractère confessionnel trop nettement marqué. D'où cette question toujours récurrente : l'homilétique a-t-elle encore sa place dans une Université ? Dans les milieux pour lesquels laïcité et scientificité vont nécessairement de pair, on lui reprochera évidemment d'être trop liée, dans son exercice, à des contextes religieux particuliers, de trop correspondre à des procédures d'endoctrinement, de n'être pas suffisamment réfutable dans sa visée dominante. C'est d'ailleurs en se fondant sur des considérations de cet ordre que les Universités d'État anglaises et hollandaises n'incluent d'ordinaire dans leurs programmes de théo-

logie ni homilétique ni liturgique[3].

Ces reproches sont partiellement liés au fait que, traditionnellement, l'homilétique s'intéresse en priorité à la prédication tenue en chaire. En fait, nous devons l'entendre dans une acception considérablement plus large. Son horizon s'étend à de nombreux autres modes de communication du message chrétien, par exemple à ceux qui recourent à l'usage des différents médias. Pour le dire de manière simple, relèvent en ce sens-là de l'homilétique les formes de communication de ce message qui dénotent les deux caractéristiques suivantes: 1º elles s'adressent à des auditoires de non théologiens; 2º elles relèvent de la communication orale[4]. Considérée sous cet angle, l'homilétique émarge donc en partie à la discipline que les écoles américaines de théologie connaissent sous le nom d'*evangelism*. Mais cet élargissement de son horizon ne doit pas être prétexte à esquiver les soupçons qui peuvent peser sur l'homilétique en milieu académique. Quelle que soit la manière d'envisager la question, la prédication prenant place dans le cadre du culte demeure en effet un moment-clef dans la conception évangélique de toute communication. C'est dans le culte que la prédication est le plus régulièrement, le plus nécessairement, le plus centralement, le plus délibérément annonce publique de l'Évangile en notre temps et pour notre temps. Si c'est sous cet angle qu'elle peut paraître la plus critiquable, c'est aussi sur ce point que la légitimité de son insertion dans l'enseignement universitaire doit pouvoir être mise en évidence.

[3] En revanche l'histoire des liturgies y trouve volontiers sa place dans la mesure où elle est susceptible de relever des « sciences religieuses » plutôt que de la théologie proprement dite.

[4] Avec une exception: la communication par le biais de la presse écrite non spécialisée dans le domaine religieux.

3. SOUPÇON D'AUTORITARISME

Reprenons donc, pour en apprécier le bien-fondé, les deux soupçons majeurs dont l'homilétique est actuellement l'objet. Le premier atteint de plein fouet toutes les conceptions de la prédication qui entendent la soustraire aux distanciations qu'impose l'esprit critique, dans l'idée que la prédication devrait être reçue par les fidèles comme la parole même de Dieu, donc en toute obéissance et sans discuter. Telle ne fut certes pas la conception des réformateurs, sinon ils n'auraient pu se permettre de critiquer la prédication sous influence romaine. Leur autorité n'avait pas besoin de cet adjuvant. Cela, toute homilétique sérieuse se devrait de le rappeler. Les soupçons en question ne visent donc pas l'homilétique comme telle, mais certaines manières de garantir l'autorité de prédication. L'homilétique ne pourrait s'en trouver atteinte que dans la mesure où elle militerait dans le même sens que ces argumentations de type autoritaire.

C'est effectivement ce qui peut se passer si l'homilétique lie son sort à des théologies qui entendent soustraire par principe leurs assertions de fond au critère de réfutabilité[5] qui représente l'une des exigences fondamentales de l'esprit scientifique et universitaire. L'homilétique tombe alors sous le coup des mêmes procès d'intention que les milieux universitaires bâlois crurent pouvoir faire à la théologie de Karl Barth – une forme de théologie qui, trop idéologique ou trop militante à leurs yeux, n'aurait précisément plus eu sa place dans l'Université. Mais du moment qu'elle implique la prise en considération du contexte dans lequel une prédication prend place et de l'auditoire auquel elle s'adresse, jusqu'à voir en eux de véritables partenaires de vérité, l'homilétique oblige à révoquer en doute le bien-fondé des argumentations théologiques de ce type. Loin d'apparaître suspecte sous l'angle des exigences auquel tient l'esprit universitaire, l'homilétique, si elle est bien conçue, devrait au contraire être accueillie comme l'un des plus sûrs garants d'une théologie pouvant prétendre à une juste place dans l'institution académique.

[5] D'autres préfèrent dire que ces assertions, pour n'être pas idéologiques, doivent être « falsifiables », mais en français ce terme prête à confusion.

4. UNE DISCIPLINE TROP ECCLÉSIASTIQUE?

D'apparence plus superficielle, le second soupçon touche à des problèmes tout aussi fondamentaux. En première approche, il joue sur les mêmes préjugés qui affectent encore trop souvent la réputation de la théologie pratique dans son ensemble, mais en y ajoutant le facteur de l'appartenance confessionnelle: dès lors que l'enseignement de l'homilétique implique des exercices de prédication, n'est-elle pas en réalité une branche de formation professionnelle qui, comme telle, n'a pas sa place à l'Université et devrait relever tout entière des Églises? Lorsqu'il n'y avait qu'une seule grande Église officielle par région, la question ne se posait guère. Mais la diversification croissante

de l'offre religieuse ne cesse de la rendre toujours plus brûlante. Pourquoi, en effet, telle Église ou telle confession plutôt que telle autre ?

La question, remarquons-le bien, n'atteint pas que l'homilétique, mais touche au fait que de la plupart des Facultés européennes de théologie relèvent d'une orientation confessionnelle ou dénominationnelle donnée. Simplement, le cas de l'homilétique accentue encore la difficulté, à cette nuance près que notre discipline bénéficie d'un avantage que n'ont guère les Facultés elles-mêmes : on n'imagine pas de prédication qui ne soit pas située dans un contexte donné, y compris sous l'angle confessionnel – ou alors il ne s'agit pas de prédication. Car si la prédication dit quelque chose, ce qui reste hautement souhaitable, faute de quoi elle n'a plus de raison d'être, elle le dit toujours et nécessairement d'un certain point de vue, dans des circonstances et à l'adresse d'un auditoire clairement identifiables. Le grand service que l'homilétique ne cesse de rendre à la théologie, en particulier à la théologie de niveau universitaire, est de lui rappeler sans cesse cette composante première de toute prédication chrétienne, donc aussi de tout exercice de la théologie.

Étant admis que la prédication doit avoir lieu quelque part, y compris quand c'est sous forme d'exercice, par exemple dans le cadre artificiel et un peu désécurisant d'une salle de séminaire, cet exercice a-t-il sa place en contexte universitaire ? La réponse sur ce point comporte deux volets. Le premier touche au fait même d'exercices à connotation préprofessionnelle en milieu universitaire en général. Voilà quelques décennies, il était de bon ton de prétendre que les Universités, temples de la science désintéressée, devaient s'abstenir de trop se préoccuper de la préparation de leurs étudiants à l'exercice futur d'une profession. On voulait des cours de droit sans exercices de plaidoirie, de lettres sans préoccupations pédagogiques, de sciences exactes sans envisager l'éventualité d'applications industrielles. Seule la médecine échappait à cette perspective idéalisante – elle qui ne peut tout de même pas se passer de patients à examiner, donc aussi à soigner. Ce qui n'a pas empêché les Facultés de théologies (mais non pas toutes) de maintenir contre vents et marées des exercices homilétiques à leurs programmes d'enseignement.

Aujourd'hui, nous pouvons affirmer qu'elles ont eu raison. Ces exercices sont l'une des seules activités théologiques de terrain auxquelles des étudiants puissent s'essayer de manière sensée. Des visites pastorales sans suivi, des interventions catéchétiques ne s'étendant pas sur plusieurs mois ne peuvent faire sens. En revanche la prédication, une tentative de réalisation vidéo, la rédaction d'un article pour un quotidien sont des activités de caractère suffisamment ponctuel pour permettre des reprises pédagogiquement fécondes. Leur nombre trop restreint ne permet même pas de les considérer comme des phases d'apprentissage. Elles constituent cependant des unités suffisamment signifiantes pour que les étudiants concernés soient en mesure de mieux saisir ce que représente le fait de prêcher, d'écrire un bref article ou de recourir à un langage différent de celui dans lequel la théologie s'exprime d'ordinaire – et d'en tirer les conséquences théologiques qui s'imposent.

Ce premier volet de la réponse semble tenir pour acquis que l'enseignement de l'homilétique repose sur des exercices de prédication plutôt que sur des cours *ex cathedra*. Ce faisant, il prépare déjà l'argument principal du deuxième volet. On peut évidemment concevoir l'homilétique comme un discours sur la prédication. La lecture des grands manuels d'homilétique, tant d'hier que d'aujourd'hui, semble indiquer que beaucoup d'homiléticiens conçoivent leur tâche sous cette forme. Je souhaite pour eux et pour leurs étudiants qu'elle ne soit pas la seule. Il m'étonnerait d'ailleurs qu'elle le soit, cela pour deux raisons : 1º sans prédication, l'homilétique resterait un discours complètement abstrait, privé de sens et de raison d'être ; 2º une homilétique faite d'une réflexion portant uniquement sur d'autres sermons que ceux des étudiants eux-mêmes[6] priverait ces derniers d'un exercice fondamental pour leur approche et leur compréhension de la théologie proprement dite. La conception et l'énonciation d'un ou de plusieurs sermons est l'exercice théologique le plus riche et le plus significatif que l'on puisse leur proposer dans le cours de leurs études. Avec lui, ils se trouvent non seulement au coeur ou à l'origine de toute théologie, mais encore à pied d'oeuvre de l'entreprise toujours difficile qui consiste à faire de la théologie pour autrui.

[6] L'analyse de sermons dus à des prédicateurs déjà chevronnés demeure un exercice utile et même nécessaire.

5. LA THÉOLOGIE A BESOIN DE L'HOMILÉTIQUE

Imaginons maintenant que l'on se contente d'exercices de prédication, mais sans homilétique, donc sans cours ou séminaires consacrés spécifiquement à l'exercice de la prédication, à ses problèmes, à ses procédures, etc. C'est semble-t-il ce qu'on a cru légitime de faire tout au long des années pendant lesquelles on a laissé l'homilétique tomber en discrédit, comme s'il suffisait de faire de la dogmatique ou de la « théologie biblique ». L'absence d'homilétique finit toujours par entraî-

ner des lacunes dans la conception de la théologie proprement dite. S'intéresser très directement à ce qui se passe dans la prédication, exercice oral à l'adresse d'un public non spécialisé, suppose une réflexion adéquate à cet aspect particulier de la vie théologique – et cette réflexion spécifique sur les modes de la communication, sur la rhétorique, sur les structures d'argumentation, sur la portée des démarches proprement orales, sur la manière de se référer aux textes bibliques, etc., ouvre à son tour à la théologie des perspectives que, laissée à elle-même, elle ne prendrait pas suffisamment en considération.

Mieux encore, l'homilétique est l'une des disciplines qui, par nature, aident le mieux la théologie à garder intactes les caractéristiques lui permettant de trouver sa juste place dans le cadre universitaire. D'une part parce qu'elle replace la théologie devant la priorité de la parole vive concrétisée par l'exercice effectif de la prédication. Ensuite parce qu'elle rappelle combien la théologie est elle aussi une forme de prédication et doit avoir quelque chose à dire. Enfin parce que la théologie n'existe pas non plus indépendamment d'un contexte, d'un auditoire, de circonstances données, et qu'elle se trouve en définitive devant les mêmes problèmes que se pose l'homilétique quand elle se demande comment faire pour que le message chrétien soit redit dans les meilleures conditions possibles. L'homilétique, en ce sens, peut apprendre à la théologie qu'elle doit non seulement lire, mais écouter – non seulement écrire, mais aussi parler. Or revenir à la parole entendue et dite, c'est revenir aux sources mêmes de la théologie.

Il est donc important que, pour bien enseigner la théologie, nous nous demandions aussi comment nous y prendre pour enseigner l'homilétique. Or, fait curieux, jusqu'en 1996, jamais les professeurs francophones chargés de cette discipline ne se l'étaient demandé ensemble. La démarche est si neuve qu'elle ne peut avoir déjà fait ses preuves. Mais elle était nécessaire, en particulier pour remédier à l'un des aspects au moins de ce que l'on qualifie volontiers de « crise de la prédication » et qui est souvent une crise des prédicateurs. Pour aider ces derniers, les professeurs doivent maintenant apprendre à les aider, donc apprendre à leur apprendre à s'aider eux-mêmes, ce qui encore de la théologie.

EN QUOI L'ENSEIGNEMENT HOMILÉTIQUE DE DIETRICH BONHOEFFER À FINKENWALDE EST-IL UN MODÈLE À SUIVRE OU PAS?

Par Henry MOTTU
Professeur à la Faculté autonome de théologie protestante de l'Université de Genève

INTRODUCTION

La présente contribution s'inscrit à la suite de la traduction française des cours d'homilétique que Bonhoeffer avait donné entre 1935 et 1937 au séminaire pastoral de Finkenwalde. Depuis longtemps, je cherchais un bon manuel d'homilétique pour nos étudiants et j'avais traduit Bonhoeffer dans ce but pédagogique et pratique. Avec le recul, il se pose néanmoins plusieurs questions: ce recueil, qui reflète la situation de l'époque de l'Église confessante en Allemagne, est-il encore utile aujourd'hui? Les conseils que le directeur de Finkenwalde prodiguait à ses étudiants sont-ils encore pertinents? D'ailleurs, Bonhoeffer s'en était-il tenu lui-même à sa théorie? Ce sont ces questions que je me propose d'aborder dans les pages qui suivent.

1. LES RECHERCHES RÉCENTES SUR BONHOEFFER COMME THÉOLOGIEN PASTORAL

De manière générale, alors que l'on s'était intéressé dans les années 60 au Bonhoeffer de *Résistance et Soumission*, au thème de la sécularisation, du christianisme non-religieux, voire de « la mort de Dieu », une nouvelle tendance se fait jour dans les années 80/90 qui aborde des thèmes sous-estimés ou négligés jusqu'ici tels que la discipline de l'arcane, la piété de Bonhoeffer, la prière, la confession, les sacrements ainsi que la période de Finkenwalde, marquée par les trois séries de cours sur l'homilétique précisément, la cure d'âme et la catéchétique. Ce déplacement est emblématique du changement de préoccupations. Tandis que les années 60 se caractérisaient largement par un certain optimisme, par la recherche d'un christianisme dégagé de la religion, par un projet politique et social dépassant l'horizon, jugé étroit, de l'Église, les années 80/90 reflètent une tout autre situation dans laquelle on assiste au retour du religieux (Bonhoeffer s'était-il trompé sur ce point?), de la ritualité et de la spiritualité. On se tourne à nouveau sur les formes de la piété, sur l'ecclésiologie ainsi que sur le problème de la formation théologique dans un temps où la transmission du message fait problème.

Le livre récent de Sabine Bobert-Stützel sur « la théologie pastorale »[1], tout comme la parution du tome 14 des Oeuvres complètes consacré à la « formation théologique »[2], témoignent de ce déplacement. Si le foyer central de l'enseignement

[1] Sabine BOBERT-STÜTZEL, *Dietrich Bonhoeffers Pastoraltheologie*, Kaiser/Gütersloher Verlagshaus, 1995, cf. pour l'homilétique, pp. 207-250 en particulier.

[2] *Illegale Theologenausbildung : Finkenwalde* 1935-1937 (*Dietrich Bonhoeffer Werke*, 14), édité par Otto DUDZUS et Jürgen HENKYS, Munich, Kaiser, 1996. Pour leur reconstitution du texte de l'homilétique, les éditeurs ont retrouvé le manuscrit de l'élève F. Trentepohl et proposent un ordre chronologique, tandis que E. Bethge, dans les *Gesammelte Schriften IV*, avait choisi un ordre systématique et thématique. J'en tiendrai compte dans une prochaine réédition de ma propre traduction (*La parole de la prédication*, Genève, Labor et Fides, 1992). Mais de toute façon, on ne pourra jamais retrouver les *ipsissima verba* de Bonhoeffer!

de Finkenwalde, la *Nachfolge*, ainsi que le bilan rétrospectif qu'en avait tiré Bonhoeffer en 1938, *De la vie communautaire*, sont bien connus, on avait peu pris en compte le contenu même de son enseignement. Théologiquement, on s'achemine vers une image plus différenciée de sa théologie, continûment tendue entre deux pôles : l'expérience de Dieu et la prise en compte de la modernité, ou, pour l'exprimer autrement, la question de l'identité du sujet devant Dieu et celle de l'identification du Christ « pour nous aujourd'hui ». La question de *l'expérience de Dieu*[3] au sein même d'une modernité assumée, telle aurait été du début à la fin l'interrogation centrale de Bonhoeffer. Or c'est à Finkenwalde que l'on peut observer cette problématique « pratiquement », sur le terrain même de son enseignement.

Globalement, Sabine Bobert-Stützel montre trois choses intéressantes sur cette période.

Bonhoeffer dans son enseignement, loin de faire corps avec l'opinion commune de ses étudiants au sujet de l'avenir du nouveau régime, se trouvait constamment en décalage avec eux. Ses idées personnelles sur l'armée, l'option pacifiste, l'affaire du serment, la question juive, les conséquences réelles du pouvoir hitlérien qui selon lui ne tarderaient pas à apparaître sous leur vrai jour, tout cela le mettait en porte à faux par rapport à ses jeunes élèves. Ceux-ci le suivaient dans son combat pour l'Église (Kirchenkampf), mais non dans ses allusions aux effets prochains de la dictature.

La vie commune dans le séminaire pastoral correspondait dans l'esprit de Bonhoeffer, non pas à un repli sur l'intériorité (dont Barth se méfiait, flairant dans cette expérience « un parfum, difficile à définir, d'un éros et d'un pathos monastiques » qui le gênait !), mais à un contre-modèle à la société autoritaire de l'époque.

Enfin, la création décidée par le synode de Dahlem des cinq séminaires pastoraux montre que les milieux de l'Église confessante se préoccupaient au plus haut point de la formation des futurs pasteurs. Barmen et Dahlem surtout avaient proposé toute une série de mesures touchant la formation pastorale, dont on sentait venir la crise une fois les Universités mises au pas. Plusieurs professeurs et pasteurs « confessants » avaient été soit réduits au silence, soit envoyés au camp de concentration, soit exilés. Barth avait fait ses valises pour Bâle. La question donc du lieu d'une formation théologique renouvelée se posait tant institutionnellement que de manière très existentielle pour les professeurs et les étudiants. Bonhoeffer écrira à Barth de Finkenwalde : « Les questions que nous posent aujourd'hui bien des jeunes théologiens sont ainsi conçues : "Comment apprendre à prier ? Comment apprendre à lire l'Écriture ?" Si nous ne les aidons pas en ce point, nous ne les aidons pas du tout »[4]. Cela, en réponse à une remarque très « utilitariste » de l'un des chefs de l'Église confessante qui lui avait dit : « Nous n'avons actuellement pas le temps de faire des méditations (allusion à la pratique de Finkenwalde) ; que les candidats apprennent à prêcher et à catéchiser ! » L'homilétique de Bonhoeffer est donc habitée par une interrogation centrale, qui relève à la fois de l'ordre de l'expérience (comment prier ?) et de l'ordre herméneutique (comment interpréter la Bible ?). L'acte de prêcher doit partir d'une expérience spirituelle à retrouver et se fonder sur une herméneutique théologique à élaborer. Telles sont donc les convictions du théologien pastoral.

[3] Déjà Jürgen ABROMEIT, dans son livre intitulé *Das Geheimnis Christi. Dietrich Bonhoeffers erfahrungsbezogene Christologie*, Neukirchener Verlag, 1991, avait insisté sur ce point.

[4] *Textes choisis*, Centurion et Labor et Fides, 1970, p. 311 (lettre du 19 sept. 1936).

2. LE TRAVAIL CONCRET SUR LA PRÉDICATION

« Savoir écouter une prédication » : tel était le grand souci pédagogique de Bonhoeffer. Avant de parler soi-même et pour oser le faire, il convient d'écouter la prédication d'autrui. Or, cela s'apprend. S'il y a quelque chose comme une méthode chez Bonhoeffer, c'est cette tentative d'apprendre à entendre la voix de l'Évangile dans celle du prédicateur et donc, concrètement, d'apprendre à évaluer les prédications d'exercice.

Je vais donc expliciter chacun des « critères pour évaluer la prédication » contenus à la fin de *La parole de la prédication*[5], en les mettant en rapport avec ce que nous pouvons savoir des conseils pratiques que Bonhoeffer donnait à ses étudiants[6].

Critère 1 : « Conformité à l'Écriture ». En principe, Bonhoeffer déconseillait aux étudiants de prendre un texte adapté à la situation du moment. Mais il refusait aussi l'ordre des péricopes de l'Église luthérienne ou celui du mouvement de

[5] *Op. cit.*, pp. 89-91. Je ne donnerai dans ce qui suit que les titres ; on voudra bien s'y reporter pour le détail.

[6] Sabine BOBERT-STÜTZEL inclut dans sa présentation (« Le travail sur la prédication », pp. 226-233) les « exercices homilétiques » dont on a quelques traces.

Berneuchen. Dans les méditations à Finkenwalde, il pratiquait la lectio continua. Mais dans les faits il était favorable à un libre choix – ce qui est déjà contradictoire en regard de sa propre théorie ! Ce choix, remarque Bethge dans sa biographie, « était déjà une prédication en fonction de la situation »[7]. De fait, Bonhoeffer veut éviter une prédication instrumentalisée par la situation, la Bible se trouvant alors « utilisée » par le prédicateur. Or on touche là à une contradiction entre théorie et pratique : en théorie, il faut laisser la Bible parler de manière libre et souveraine ; mais en pratique, Bonhoeffer choisit ses textes en fonction de la situation. Je dirais donc que son homilétique est une homilétique kérygmatique, mais beaucoup plus situationnelle que celle de Barth par exemple.

Pourquoi cette option de libre choix ? Le premier critère l'explique bien : tout texte et, partant, toute prédication, doit être « relié au centre de l'Écriture dans son ensemble ». Dans chaque texte, y compris de l'Ancien Testament, il y a tout l'Évangile ; c'est l'idée de *Christuszeugnis* défendue par W. Vischer contre les Chrétiens allemands. Il peut donc y avoir des prédications conforme à l'Écriture, tout en n'étant pas conforme à un texte particulier. Ce critère assez surprenant s'explique à partir de la distinction luthérienne entre Écriture et texte. Ainsi la liberté du prédicateur, fondée sur la liberté chrétienne, se trouve-t-elle assurée.

C'est ce qui explique aussi le penchant de Bonhoeffer pour la prédication à thème, qu'il ne condamne pas, contrairement ici encore à Barth. Il était partisan d'une *Kunsthomelie*, comme disent les Allemands ; on pourrait rendre ce terme par prédication visuelle. Ainsi, à propos d'Apocalypse 1, 9-20, Bonhoeffer fait remarquer qu'il convient de voir « cette image » : Christ au milieu des sept Églises.

Critère 2 : « Conformité au texte ». « Le centre du texte est-il visible ? » Bonhoeffer note souvent qu'il faut « voir » le centre d'un texte pour le bien prêcher. « Lorsqu'on a vu, on peut parler librement ». « Chaque texte a son centre, que je le prêche ensuite thématiquement ou à titre d'homélie »[8]. Bonhoeffer est sensible à la plasticité du texte, dont il faut trouver « le centre thématique ». Or il peut y avoir plusieurs centres dans un texte, ce qui fonde la possibilité d'en tirer plusieurs prédications. Ce centre n'en est pas « la pointe » exégétique (comme on le disait naguère), mais sa figure directrice et inspiratrice.

Critère 3 : « Conformité à la confession de foi ». « L'Écriture a-t-elle été lue selon le *sola fide* ? La prédication était-elle doctrinalement correcte ? » Pour se préparer, la méditation joue un grand rôle chez Bonhoeffer. Il s'agit de l'appropriation personnelle du texte, sans avoir d'abord de but précis. Le désintéressement, la lecture « gratuite », le plaisir littéraire que l'on prend au texte étaient des vertus importantes pour le théologien cultivé qu'était l'ancien élève de Harnack. Ce moment était plus important pour lui que « l'exégèse » à proprement parler. A Finkenwalde, Bonhoeffer recommandait surtout de consulter une concordance, le dictionnaire de Kittel (dont les fascicules paraissaient alors) ainsi que des commentaires théologiques. Il mentionnait à cet égard Luther, Calvin, Bengel, Kohlbrügge, Vilmar et Schlatter. C'est seulement au semestre d'été de 1937 qu'il mentionnera Lietzmann « pour les aspects historiques ». Avant les commentaires, il faut, dit-il, d'abord analyser personnellement (c'est-à-dire théologiquement) le texte « sous l'angle de questions concrètes », ensuite seulement recourir à des commentaires comme correctifs. Ceux-ci n'ont joué à Finkenwalde qu'un rôle secondaire. C'est la doctrine qui importait !

Critère 4 : « Conformité à la communauté », qui est « le critère homilétique à proprement parler ». Bonhoeffer insistait toujours sur la clarté dans la disposition des idées, la simplicité de la langue et de la présentation, bref tout ce qu'on appelle en allemand *Anschaulichkeit*, terme qui implique une clarté d'ordre visuel.

Critère 5 : « Conformité au mandat (objectivité) ». C'est le caractère de mandat ecclésial qui est ici souligné, contre la notion de « virtuose religieux » chère à Schleiermacher. Je ne parle pas en mon nom propre, mais la prédication est une interpellation de l'Église au nom de l'Église, c'est-à-dire au nom du « Christ existant sous forme de communauté » qu'est l'Église.

Critère 6 : « Authenticité (subjectivité) ». « Ce critère est difficilement utilisable pour juger de prédications faites par d'autres ! » L'essentiel ici est de ne pas se cacher derrière l'officialité du ministère, ni derrière la Bible comme prétexte. Rien ne peut remplacer ma prise de parole.

Critère 7 : « Rapport entre la tradition et la nouveauté ». Il est intéressant de relever ici que la prédication pour Bonhoeffer ne se réduit pas à son pôle d'interpellation (*Anrede*). Au contraire, il s'agit de régler dans toute prédication une difficile synthèse entre le pôle commentaire (*Auslegung*, la tradition) et le pôle témoignage (*Zeugnis*, l'inédit).

Critère 8 : « Rapport entre Loi et Évangile ». Le maître luthérien tient à rappeler que la prédication n'a pas à dégénérer en une sorte de matraquage légaliste de la communauté, mais qu'elle doit refléter « l'exigence *libératrice* de Dieu ».

La critique des prédications d'exercice se déroulait de la manière suivante : a) lecture de la prédica-

[7] E. BETHGE, *D. Bonhoeffer*, Centurion et Labor et Fides, 1969, p. 196.

[8] *La parole de la prédication, op. cit.*, pp. 50-51.

tion; pause; relecture du texte[9]; b) intervention de deux préopinants parmi les étudiants; c) étude des critères dont il vient d'être question; d) application de ces derniers à la prédication. Après la critique, la prédication du candidat était donnée au culte dans la chapelle du Séminaire, où se joignaient habituellement d'autres fidèles sympathisants du Bruderhaus. « Bonhoeffer ne fit critiquer que les sermons prononcés à titre d'exercices, jamais ceux qui étaient prêchés devant les fidèles. Pour ceux-ci, il lui arrivait tout au plus de dire deux mots entre quatre yeux à l'intéressé »[10].

[9] S'agit-il d'une lecture individuelle par chaque étudiant de la prédication d'un de leur camarade ou de la lecture orale de la prédication d'exercice? Par « relecture du texte », il faut entendre celle du texte biblique. Aujourd'hui, il faut à mon avis que les prédications d'exercice soient faites non dans la salle de classe, mais en situation réelle soit lors du culte de Faculté, soit devant une paroisse.

[10] E. BETHGE, *Op. cit.*, p. 389.

3. BONHOEFFER S'EN ÉTAIT-IL TENU CONCRÈTEMENT À SA THÉORIE?

Dans un passage suggestif de son livre[11], Sabine Bobert-Stützel choisit l'exemple d'une prédication donnée par Bonhoeffer à la chapelle du Séminaire le 14 mars 1937 sur la trahison de Judas (Matthieu 26, 45b-50), pour montrer que sa pratique ne correspondait pas à son homilétique théorique. Cette prédication, comme d'innombrables d'autres, n'est pas traduite en français. Mais l'on peut se faire une idée de la manière de Bonhoeffer en lisant les quelques exemples de prédications traduites dans les *Textes choisis*, en particulier celle du 24 juillet 1932 sur Jean 8, 32: « La vérité vous rendra libres »[12]. C'est le type même d'une prédication à thème: « Le terme de "Vérité" n'est pas populaire; nous sentons qu'il nous en veut. Il est pourvu d'une pointe ». Bonhoeffer, au début, campe trois « types idéaux » qu'il met en scène face à la question de la vérité: l'enfant qui, libre, dit seul « les choses telles qu'elles sont »; le bouffon, « le seul homme libre à la cour »; le Crucifié, la Vérité étrangère crucifiée qui nous dérange le plus radicalement et ainsi nous rend libres. Libéré de moi-même, pour autrui, je suis appelé à devenir « le libre serviteur de la liberté de Dieu » à l'image du « Chevalier de la vérité et de l'amour », le contraire du héros, mystérieuse figure que Bonhoeffer évoque à la fin qui peut signifier tout à la fois l'enfant, le bouffon ou Jésus. Comme souvent chez lui, une prière termine le sermon: « O Dieu, nous implorons ta liberté, à grands cris. Mais ne permets pas que nous rêvions d'une image mensongère de la liberté... »

Aujourd'hui les critiques montrent que Bonhoeffer ne s'était pas tenu dans sa pratique à sa théorie. En comparant les prédications de Bonhoeffer à son homilétique, on constate tout d'abord une ambivalence entre son idéal théologique de s'en tenir rigoureusement sinon au texte, du moins à l'Écriture, et son penchant vers une prédication à thème. Il thématise très fortement son texte de départ. Heureusement sans doute, car c'est cette touche personnelle qui rend sa prédication aussi fascinante et tragique.

En s'immergeant totalement dans le texte, Bonhoeffer ne procède-t-il pas (comme tout prédicateur?) à une sorte d'empathie projective? Peu de prédications issues de l'école de K. Barth ont été aussi affectivement lestées. Mais c'est, à mon avis, que l'influence de Luther a toujours été plus forte que celle du maître de Bonn, puis de Bâle. Si la théologie de Bonhoeffer a été fortement marquée par Barth, surtout à l'époque de l'avant-guerre, sa pratique de la prédication était beaucoup plus proche de celle de Luther. Le point culminant de l'intensité en était souvent celui de la prière finale, qui faisait partie intégrante du sermon.

Ce n'est pas tout. Selon Sabine Bobert-Stützel, le thème bonhoefferien de la Parole qui « vient à nous de son propre mouvement », thème de l'*Eigenbewegung des Wortes* qui domine toute son homilétique, ne correspondrait pas à sa pastorale et à sa pratique de la prédication. Sa pastorale aurait été en contradiction avec ses présupposés systématiques et théologiques de départ. Il instruisait en fait ses étudiants selon la tradition humaniste et libérale dont il aurait partagé l'idéal de prédication. Quand il critiquait les prédications de ses étudiants, il attachait une grande importance à la forme. Les « erreurs à éviter », dont ses étudiants doivent se prémunir, portent surtout sur des problèmes de formes, de présentations de la matière et de style[13]. Bonhoeffer voulait surtout éviter une moralisation du texte ainsi que sa valorisation par nous-mêmes, comme si nous avions à le défendre. Nous n'en sommes pas les avocats, mais les témoins, dira-t-il sans cesse. Il

[11] *Op. cit.*, pp. 240-250.

[12] *Op. cit.*, pp. 158-163.

[13] « Erreurs à éviter », *op. cit.*, pp. 91-92. On pourrait d'ailleurs se demander si Bonhoeffer ne décrit pas les effets pervers d'une prédication « barthienne » ou... « bonhœfferienne »: insistance sur « la signification actuelle de l'Écriture »; moralisation et « matraquage » de la communauté; défense et illustration de « la Parole de Dieu » que l'on emploie « comme une massue »; vision apocalyptique du « monde »; eschatologisme; etc. Ces mises en garde n'annoncent-elles pas d'une certaine manière les critiques de Barth et de l'Église confessante dans les *Lettres de prison*?

n'en reste pas moins que les modèles littéraires qu'il proposait restent très classiques: Luther, Schiller, Goethe et J. Gotthelf. Bonhoeffer aurait eu tendance à écarter de ses cours tout cet aspect culturel. Polémique contre les effets rhétoriques dans les cours, mais emploi de cette même rhétorique dans la pratique? Insistance sur le seul commentaire du texte dans l'enseignement, mais recours continu à la culture dans la prédication? Pas de recherche de style en théorie, mais travail stylistique approfondi en pratique? Bonhoeffer serait un *case study* idéal pour l'étude de la relation, toujours brisée, entre théorie et pratique...

Enfin, la critique actuelle (qui a quitté, et c'est heureux, une vision hagiographique) insiste sur le fait que l'exégèse homilétique de Bonhoeffer aurait été largement indépendante de l'exégèse scientifique. Ce qui est juste. Il y a en effet quelque chose de méditatif, de visuel et même d'esthétique dans le rapport bonhoefferien à l'Écriture. « Il faut voir le texte ». Il s'agirait là d'une appropriation quasi monastique et patristique, plutôt d'une *ruminatio* que d'une simple « lecture » au sens moderne. Or les cours auraient réduit tout cet aspect visuel et méditatif, cet *exercitium*, cet « exercice spirituel » où Bonhoeffer voyait le cœur de l'exégèse.

CONCLUSION

L'enseignement homilétique de Bonhoeffer est-il un « modèle » à suivre ou pas? Non, bien entendu, du moins si l'on se place sur le plan historique. Aucune situation ne se répète. Imiter servilement ce qui avait été fait et vécu au Séminaire de Finkenwalde n'aurait aucun sens. L'atmosphère quelque peu « anciens combattants » devient vite irrespirable. On a pu montré que le climat autoritaire de ce temps avait aussi influencé les militants de l'Église confessante, dont Bonhoeffer lui-même, sans parler de Niemöller.

Ce qui restera néanmoins de ce projet, c'est à mon avis deux choses. D'abord, les idées homilétiques de Bonhoeffer à cette époque, même si elles sont critiquées actuellement, restent peut-être ce qu'il y a de plus durable dans cet enseignement. « Fais confiance à la Parole! » Confie-toi à elle: elle est le navire « chargé jusqu'au bord », dit Bonhoeffer en citant le cantique attribué au mystique rhénan Jean Tauler. Il y avait chez l'auteur du *Prix de la grâce* quelque chose comme une mystique de la Parole. Celle-ci trouve elle-même son chemin vers la communauté et le prédicateur doit suivre son mouvement, non le provoquer ou en prendre la défense. La prédication est fondamentalement un accompagnement de la Parole dans son mouvement propre. Ce thème (que l'on pourrait interpréter comme le « surplus de sens » de Paul Ricœur) demeure. Nous en revenons donc à ce que nous disions au début: l'expérience de Dieu sous la forme d'une conception mystique et sacramentelle de la Parole est ce qui occupera Bonhoeffer jusqu'à la fin. Dans les *Lettres de prison*, cette haute idée de la Parole deviendra une mystique laïque du pur Évangile, comme chez Tauler et Luther.

En second lieu, il restera de la pédagogie de cette époque l'élan d'une grande exigence. On ne prépare pas n'importe comment les étudiants à prêcher. L'essentiel, le voici: plus l'on fait confiance à la Parole, plus il faut se donner les moyens techniques, pédagogiques, rhétoriques pour la transmettre. Le mouvement propre de la Parole ne saurait devenir un oreiller de paresse. Au contraire, se confier à cette Parole signifie que l'on va redoubler d'efforts en tenant compte de tous les apports nécessaires, y compris ceux venant des sciences humaines. Certes, on ne « forme » pas des prophètes; et pourtant, rien ne s'improvise en cette matière et nous devrons à l'avenir recourir à des méthodes plus rigoureuses (et plus démocratiques), plus novatrices aussi, pour mieux faire notre travail de pédagogues de la Parole orale.

ANNEXE

A. CRITÈRES POUR ÉVALUER LA PRÉDICATION

1. Conformité à l'Écriture

Une prédication qui ne se conforme pas à un texte peut être malgré tout conforme à l'Écriture et reliée au centre de l'Écriture dans son ensemble. Luther a très souvent prêché, non en se conformant à un texte, mais conformément à l'Écriture.

2. Conformité au texte

Quelle est la relation de la prédication au matériau exégétique ? Les différentes parties du texte se trouvent-elles mutuellement dans un rapport adéquat ? A-t-on oublié quelque chose d'essentiel ? Le centre du texte est-il visible ?

3. Conformité à la confession de foi

A-t-on prêché selon une interprétation ecclésiale ou non ? C'est-à-dire : l'Écriture a-t-elle été lue selon le *sola fide* ? La prédication était-elle doctrinalement correcte ?

4. Conformité à la communauté

C'est le critère homilétique à proprement parler. Il faut s'interroger sur :

a) la simplicité de la langue et de la présentation du message : a-t-on utilisé le caractère visuel du texte ? A-t-on dit trop de choses en une phrase ? A-t-on fait trop de subordonnées et d'incises ? A-t-on introduit des éléments littéraires et rhétoriques étrangers ?

b) la clarté dans la construction : même l'homélie a besoin d'être structurée par des alinéas, elle n'est pas une mosaïque ; le commentaire en est-il resté à l'essentiel ? Les chemins de traverse appartiennent à l'exégèse et non à la prédication. Qu'en est-il des qualités d'expression ?

c) l'exhortation, et peut-être même le caractère polémique de la prédication : a-t-on été clair dans ce qu'on voulait viser ? Où a-t-on entrepris de combattre le Diable ? En est-on resté à une simple paraphrase du texte ?

5. Conformité au mandat (objectivité)

A-t-on parlé en son propre nom et s'est-on servi du message de l'Écriture et de l'Église comme d'un prétexte ? Est-ce le virtuose religieux qui a parlé, ou le prédicateur tenu par sa fidélité à l'Église ?

6. Authenticité (subjectivité)

Ce critère est difficilement utilisable pour juger de prédications faites par d'autres ! Le prédicateur s'interroge lui-même : est-ce que je crois ce que je dis ? Me suis-je réfugié derrière l'officialité de mon ministère ?

7. Rapport entre la tradition et la nouveauté

Les choses anciennes ont-elles été dites de manière renouvelée ? Cela conduit-il à retourner encore une fois au texte ? La prédication a-t-elle tenu compte de la complémentarité des deux indices que sont le commentaire et le témoignage ?

8. Rapport entre Loi et Évangile

Est-ce que tout ce qui a été dit n'est pas devenu finalement Loi ? A-t-on témoigné de l'Évangile de telle façon que l'exigence libératrice de Dieu a été rendue perceptible à l'auditeur ?

B. ERREURS À ÉVITER

1. Ne porte pas de jugement sur les textes comme « beau », « profond », « vrai », « juste », etc. Nous ne sommes pas les avocats de l'Écriture. Ne nous laissons pas dicter d'autres critères que les siens !

2. N'insiste pas sur la signification actuelle de l'Écriture. Son actualité est présupposée. Par conséquent, ne sépare pas l'*explicatio* correspondante et l'*applicatio*. Évite le « précisément pour moi et pour toi ».

3. Ne défends pas la Parole de Dieu, mais sois-en le témoin. Tu es prédicateur et non apologète.

4. Ne reste pas prisonnier de la paraphrase historicisante du texte. En chaire, on ne transmet pas « la théologie de l'Apôtre tel ou tel » ! Regarde si tu ne peux pas mettre « Dieu » là où tu aurais aimé dire : « l'Apôtre Jean déclare ».

5. Garde-toi de mettre des conditions, de faire des objections et des restrictions. Le « en Christ » n'est pas un lieu pour des phrases au conditionnel.

6. N'abuse pas des textes parénétiques. Sinon, tu resteras enfermé dans une prédication moralisante. L'Évangile n'est pas un objet neutre ou une puissance dont on posséderait le mode d'emploi. C'est dans le don qu'est déjà la vie nouvelle. Et c'est en partant du don que nous devons parler de la tâche à accomplir et inversement.

7. N'emploie pas la Parole de Dieu comme une massue, pour matraquer la communauté. C'est du cléricalisme. Nous ne sommes pas les annonciateurs du péché, mais les témoins de la victoire sur le péché ; non pas des prédicateurs axés sur la repentance, mais des messagers de paix.

8. Ne te répands pas en descriptions de la situation difficile de la paroisse et de son péché (« ne sommes-nous pas toujours... »). Ne te laisse pas gagner par l'idée de traiter et d'interpréter notre tranche d'histoire hors de la référence aux années 1 à 30.

9. Ne terrorise pas les gens avec le jugement dernier et la mort. Christ n'est pas violent, mais il frappe à la porte. C'est pourquoi notre tâche ne consiste pas à devenir violents en prêchant.

10. Garde-toi de l'utopie dans une prédication eschatologique. Nous prêchons à la manière de l'Islam si nous anticipons le face à face des derniers temps. Nous ne pouvons pas dire : voilà comment seront les choses au ciel. La vision de l'apocalypticien n'est pas celle qui nous est promise après ce temps ; la vision qui nous est promise est toujours à l'intérieur du domaine de la foi. La parole eschatologique est accomplie dans le présent, toujours en Christ seul ; et c'est la figure de l'Agneau égorgé qui est au centre des images apocalyptiques (Ap 22).

11. Ne te tourmente pas au sujet d'une introduction et d'une application à la situation concrète. Tu peux d'entrée de jeu te confier à la Parole. Elle est le navire « chargé jusqu'au bord ».

L'IMPORTANCE DES AUDITEURS DANS LA DÉMARCHE HOMILÉTIQUE ET DANS LA FORMATION DES PRÉDICATEURS

Par Pierre-André BETTEX
Assistant à la Faculté autonome de théologie protestante de l'Université de Genève, doctorant

1. INTRODUCTION

Il semble inconcevable de mener une réflexion sérieuse sur un acte de communication sans s'intéresser aux destinataires de cette communication. Or, quand on s'intéresse aux différentes homilétiques de notre siècle, force est de constater que l'importance des auditeurs dans le processus homilétique fait l'objet d'appréciations très diverses.

On passe du rejet de principe à une focalisation sur les auditeurs. Ainsi, au début des années vingt, Eduard Thurneysen affirmait péremptoirement pour rompre avec les homilétiques libérales : « Plus de souci à propos de la psychologie de l'auditeur ou à propos d'une prétendue connaissance de l'être humain. Aucune communication d'expériences de vie (ni étrangère, ni encore moins particulière) du haut de la chaire en vue de suggérer de nouvelles expériences de vie chez autrui ! Mais la connaissance de Dieu, la proclamation de Dieu »[1]. À l'autre extrémité du spectre, Ernst Lange répliquait, une quarantaine d'années plus tard : « C'est lui, l'auditeur, qui est mon thème, rien d'autre ; bien sûr, l'auditeur devant Dieu. Mais cela n'ajoute rien à la réalité de sa vie, qui est mon thème »[2]. Cependant, la majorité des travaux se situe entre ces deux extrêmes ; on y considère les auditeurs au travers de catégories très générales, certainement trop générales, ou on leur substitue la catégorie impersonnelle de l'écoute.

Que se passerait-il si l'on décidait de s'intéresser aux auditeurs d'un peu plus près ? Non pas à l'homme contemporain, au paroissien moyen ou à l'homme aux prises avec la sécularisation, mais bien à ces gens qui sont là, à ces individus qui écoutent et qui regardent le prédicateur, et qui espèrent que, dans leur communauté, la Parole de Dieu adviendra une fois de plus pour les aider à comprendre les réalités avec lesquelles ils sont aux prises ? C'est avec ces préoccupations que j'ai entrepris une recherche sur les auditoires de la paroisse d'Yverdon pour voir sur le terrain si une telle démarche est praticable et si elle pourrait être fructueuse. Cela pose naturellement des questions de méthode : comment construire une image des auditoires qui soit rigoureuse et qui aille au-delà des généralités dont on se contente trop souvent en la matière ? Et cela comporte des enjeux d'importance dans deux domaines en tout cas : une meilleure connaissance des auditoires devrait amener d'une part à une conception renouvelée de l'homilétique mais aussi, d'autre part, à de nouvelles perspectives d'enseignement et de formation à la pratique de la prédication.

Après une brève introduction méthodologique, je présenterai certains résultats de mon enquête à Yverdon susceptibles d'éclairer notre débat. Ensuite, j'attirerai l'attention sur diverses conséquences homilétiques de ce travail, et enfin j'ouvrirai quelques perspectives, qui restent à travailler, en vue de la formation de ceux et de celles qui seront appelés à prêcher dans nos Églises.

---

[1] Eduard THURNEYSEN, « Die Aufgabe der Predigt », in Ernst WOLF (éd.), *Das Wort Gottes und die Kirche* (Theologische Bücherei 44), Munich, Kaiser, 1971, p. 102. Original publié dans *PBl* 63/64 (1920/1921), pp. 206-219.

[2] Ernst LANGE, *Predigen als Beruf*, Stuttgart, Kreuz Verlag, 1976, p. 58.

2. LA CONNAISSANCE DE L'AUDITOIRE

Il ne saurait être question ici de présenter et de justifier dans le détail la méthode retenue : cela nous amènerait trop loin. Il me faut cependant en présenter les grandes lignes et donner quelques points de repères pour que mon propos soit compréhensible.

2.1. Auditoire et construction de l'auditoire

Les orateurs anciens le savaient bien : on ne saurait s'adresser à un auditoire sans construire, consciemment ou non, une image de cet auditoire. Cela vaut aussi pour la prédication. Cela vaut plus encore pour une démarche réflexive qui s'interroge sur les conditions d'exercice de la communication homilétique. Mon problème est donc de construire une image des auditoires d'Yverdon, dans le cas précis, qui soit rigoureuse et méthodique.

Mais une réserve s'impose. Si rigoureuse que soit la méthode, elle ne débouchera sur rien de plus qu'une construction, qu'une image de la réalité. Cela nous permettra de mieux comprendre cette réalité, mais cela ne saurait se confondre avec elle : la carte n'est pas le territoire, pour reprendre une formule qui traverse et qui structure un célèbre cycle de science-fiction[3]. On ne saurait donc réduire un auditoire à l'image construite que l'on se fait de lui. Et pourtant, on ne peut se passer de cette construction si du moins l'on ne veut pas remettre totalement au hasard les effets de la communication. Nous devrons garder en mémoire cette mise en garde, car la complexité méthodologique de la recherche rend sa réitération difficile pour des raisons pratiques – elle demande beaucoup de temps –, et l'on pourrait être tenté de figer un auditoire régulier dans l'image qu'on en a construit à un instant donné. Or il y aura toujours un écart entre l'image et la réalité, car les auditoires évoluent mais aussi, et plus encore, parce que de nombreux phénomènes d'ordre chaotique, dépendant du hasard, interfèrent dans le discours public.

[3] Cf. Alfred E. VAN VOGT, *Le monde des non-A, Les joueurs du non-A*, Paris, Gallimard, 1953 et 1957, et *La fin du non-A*, Paris, J'ai Lu, 1984.

2.2. Une analyse culturelle de l'auditoire

En m'inspirant des travaux de James F. Hopewell sur les *Christian Congregations*[4], je pose comme hypothèse que les auditoires de prédications relèvent de *cultures* spécifiques, au sens que l'anthropologie culturelle de Clifford Geertz attribue à ce terme : les auditeurs sont pris dans des réseaux symboliques de signification qu'ils ont tissés et qui conditionnent leur rapport au monde[5].

Dans cette ligne sémiotique, analyser une culture donnée consiste à interpréter d'une part la vision du monde d'une communauté, la manière dont elle perçoit l'ordre qui règle le monde dans lequel elle vit et, d'autre part, l'ethos de cette communauté, l'ensemble des valeurs qui régissent les actions de ses membres dans le monde[6]. Je concentrerai ici mon attention sur la vision du monde des auditoires.

Notons encore une chose. Pour qu'une interprétation de type culturel puisse être entreprise, il faut qu'il y ait un groupe dont on puisse analyser la culture. Cela sous-entend d'une part qu'un certain nombre d'individus aient conscience d'appartenir à ce groupe et cela implique, d'autre part, que les membres de ce groupe se livrent à des activités observables avec une certaine régularité. Pour le premier point, des entretiens avec les paroissiens d'Yverdon font apparaître la conscience de cette appartenance, même si la communauté est souvent perçue comme une entité complexe, aux contours parfois peu distincts. Sur le second point, la régularité de la pratique cultuelle est importante : 68,2 % des personnes interrogées disent participer au culte au moins deux fois par mois (51,4 % chaque semaine). La perspective d'une analyse culturelle ne semble donc pas dénuée de fondement.

[4] Cf. James F. HOPEWELL, *Congregation. Stories and Structures*, Philadelphie, Fortress Press, 1989[3] (1987).

[5] Clifford GEERTZ, *The Interpretation of Cultures. Selected Essays*, New York, Basic Books, 1973, p. 5 : « *[...] man is an animal suspended in webs of significance he himself has spun, (and) I take culture to be those webs* ».

[6] Cf. « Ethos, World View, and the Analysis of Sacred Symbols » in GEERTZ, *Op. cit.*, pp. 126-141.

2.3. Caractériser la vision du monde

Les travaux de Hopewell sont très suggestifs. Il nous rend tout d'abord attentifs à la dimension narrative de l'identité culturelle. Quand, pour une raison ou une autre, mais la plupart du temps dans une situation de crise, les membres d'un groupe doivent rendre compte de leur vision du monde ou de leur ethos, ils le font au moyen de récits plutôt qu'en recourant à des concepts. Ils ne commencent pas par analyser la situation présente ou l'histoire de leur communauté ; ils les racontent. Pour Hopewell, comprendre la culture d'une communauté commence donc par la compréhension et par l'interprétation de ces récits.

Mais il n'en reste pas là. Pour comprendre et interpréter ces récits, il faut pouvoir dégager leurs logiques propres et les ordonner. Hopewell va s'inspirer de la critique des archétypes ainsi que du panorama de la littérature occidentale proposés par Northrop Frye[7] pour établir un réseau d'axes et d'oppositions structurantes qui permettent de caractériser mais aussi de comparer les visions du monde de communautés distinctes. Il peut agir ainsi d'abord parce qu'il souligne l'aspect narratif de l'identité culturelle, mais aussi parce qu'il partage avec Frye la conviction que tout récit dépend de modèles générateurs qui règlent l'ensemble de la littérature. Autrement dit, pour Hopewell comme pour Frye, la culture occidentale se sédimente dans l'expression littéraire et narrative ; les structures ainsi sédimentées fournissent à leur tour les règles de construction de nouveaux récits, une grammaire de base de l'expression narrative.

Dans sa théorie des archétypes[8], Frye dégage quatre *mythoi*, quatre structures fondamentales, qui constituent l'armature de l'expérience littéraire : la comédie, le romanesque, la tragédie et l'ironie/satire. Ces quatre pôles s'opposent deux à deux et constituent ainsi un réseau d'axes qui permettent de situer les unes par rapport aux autres les œuvres littéraires (cf. schéma 1, p. 22).

L'axe horizontal oppose le *mythos* de la tragédie à celui de la comédie selon la manière dont on pose les rapports du héros avec l'*ordre social*. Dans la tragédie, on envisage au départ un héros qui semble dominer de très haut l'ordre social existant et qui cherche à le maîtriser. Cependant, *volens nolens*, il ne pourra faire autrement que de se soumettre à l'élément mystérieux, à la loi qui régit cet ordre en profondeur. Dans la comédie, au contraire, l'ordre social existant surpasse l'ordre social désiré par le héros. Mais on finira par aboutir, après de nombreuses péripéties, à la manifestation d'un nouvel ordre social qui marque le triomphe du héros sur l'ordre de départ.

L'axe vertical oppose le *mythos* de l'ironie à celui du romanesque en fonction du rapport du héros à l'ordre des choses. Ainsi l'ironie régit une littérature de l'expérience dans laquelle le héros – si on peut encore parler de héros ! – ne peut que s'adapter à la réalité des choses, alors que, dans le romanesque, c'est un idéal de transformation de l'ordre des choses qui est à l'œuvre : ici, on peut changer le monde alors que là, on ne pouvait que subir le flux insensé des événements.

Hopewell établit une analogie entre les *mythoi* de Frye et des concepts à résonance plus immédiatement théologique[9].

À la comédie correspond l'orientation gnostique, selon laquelle l'essentiel est de dévoiler la vraie réalité au-delà de l'apparence et de la diversité illusoire du monde. La manifestation de l'harmonie profonde du monde requiert l'approfondissement de la conscience de soi du croyant, la reconnaissance de sa participation aux dimensions ultimes du monde et du divin, au point qu'on aboutit à une sorte de fusion entre l'individu éclairé et le monde, entre le croyant illuminé et Dieu. À la tragédie correspond l'orientation canonique, au sens étymologique du terme : conforme à une règle donnée. Dans cette vision du monde, il s'agit avant tout de reconnaître que l'ordre social ne relève pas de l'ordre du désir, du rêve ou de l'absurde, mais qu'il est sous-tendu par la volonté de Dieu. L'individu est alors appelé à conformer son existence à cette volonté, à s'y soumettre même quand elle semble le briser.

Sur le second axe, c'est l'orientation empirique qui correspond à l'ironie. Ici, c'est avant tout la dimension pragmatique du rapport au monde que Hopewell met en avant. Il s'agit d'aborder la réalité à plat : les choses sont ce qu'elles sont, et s'il est possible d'observer dans le monde certaines régularités, il ne saurait être question d'y découvrir un sens. Le monde est absurde : c'est regrettable, mais c'est ainsi. L'humanité consiste alors simplement à faire preuve d'honnêteté et de solidarité là où cela est possible, sans avoir la moindre nostalgie d'un quelconque ordre réconciliateur : la santé mentale est à ce prix. Il en va tout autrement dans la perspective charismatique, qui correspond au *mythos* du romanesque. Ici, l'individu est appelé à récuser la perception empirique de la réalité

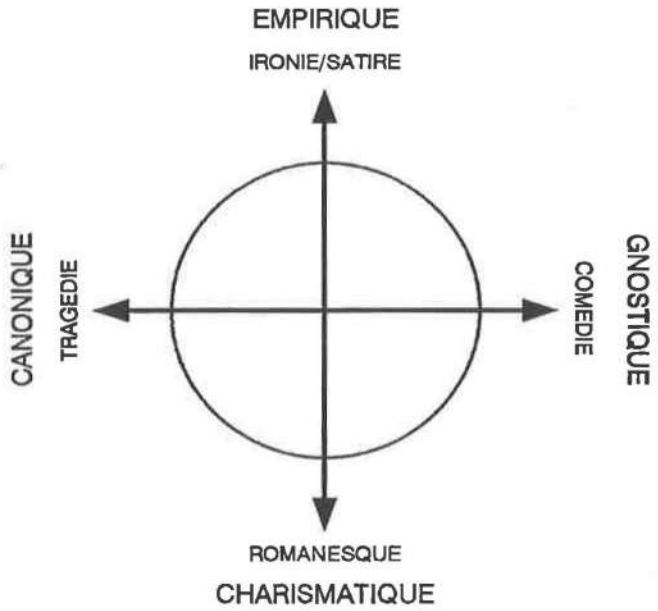
[7] Cf. Northrop FRYE, *Anatomie de la critique*, Paris, Gallimard, 1969 (Princeton, 1957), pp. 161-291.

[8] Il s'agit d'archétypes littéraires, qui n'ont rien à voir avec les archétypes jungiens. Cf. Northrop FRYE, *Le Grand Code. La Bible et la littérature*, Paris, Seuil, 1984 (1982), p. 94 et sa note 11.

[9] Pour éviter tout malentendu, je précise que ces concepts désignent des *structures*, et non les courants historiques auxquels on les associe souvent.

et à lutter pour établir une relation personnelle avec l'Esprit de Dieu, qui peut et qui veut changer le rapport de l'individu à l'ordre des choses. Au travers d'une quête, d'une lutte, ce dernier est appelé à voir son existence transformée et à vaincre tout ce qui pourrait l'engluer dans une humanité trop humaine. On obtient sur cette base le **schéma N° 1.**

SCHEMA N° 1



Les termes en caractères romains désignent les *mythoi* de Frye, alors que les termes en gras correspondent aux catégories de Hopewell. *Mutatis mutandis*, on retrouvera plus loin la structure de ce schéma comme base de présentation des résultats. Dans l'espace délimité par le cercle viendront s'inscrire des points représentant l'orientation de la vision du monde des personnes interrogées.

Après avoir présenté l'arrière-plan conceptuel qui règle cette approche de la vision du monde des auditoires, il reste à dire deux mots du questionnaire qui permet l'investigation d'une communauté donnée. À la suite de Geertz, Hopewell rappelle que c'est avant tout en situation de crise qu'un groupe est amené à dévoiler sa vision du monde. Si l'on veut construire une image de cette vision du monde en temps ordinaire il faut donc, en un sens, provoquer une crise restreinte, ou plutôt la simuler. Cela peut se faire au moyen d'un questionnaire à choix fermé. On demande aux membres d'une communauté de rendre compte de leur réaction à une situation limite en choisissant une attitude possible parmi quatre propositions, qui correspondent aux quatre catégories évoquées plus haut. La mise en situation de crise est double. Elle réside d'abord dans le choix de situations qui menacent l'ordre du monde auquel nous nous référons d'habitude implicitement. Elle consiste ensuite dans la présentation de propositions qui ne s'excluent pas *a priori* : il n'y a pas de « bonne réponse ». Ainsi, par exemple :

Lorsque quelqu'un que j'aime est très malade, je prie pour que cette personne :

- *soit miraculeusement guérie [charismatique] ;*
- *accepte la volonté de Dieu dans cette situation [canonique] ;*
- *découvre la puissance divine de guérison qui est en elle [gnostique] ;*
- *soit habilement soignée par les médecins [empirique].*

Le questionnaire comprend vingt-sept questions de ce type et une section sociologique. Les réactions notées en marge, ainsi que certaines réponses multiples à une même proposition montre que la situation de déséquilibre induite par le questionnaire a bien été perçue et que les gens ont dû entrer en débat avec eux-même. Puis la combinaison des réponses et des oppositions structurantes (canonique *versus* gnostique et empirique *versus* charismatique) fournit une cote horizontale et une cote verticale qui permettent de situer la position globale dans un réseau de coordonnées. Enfin, de l'ensemble des réponses fournies dans un auditoire, on peut extrapoler une image globale de la vision du monde de ce groupe donné.

2.4. Un exemple: la paroisse d'Yverdon

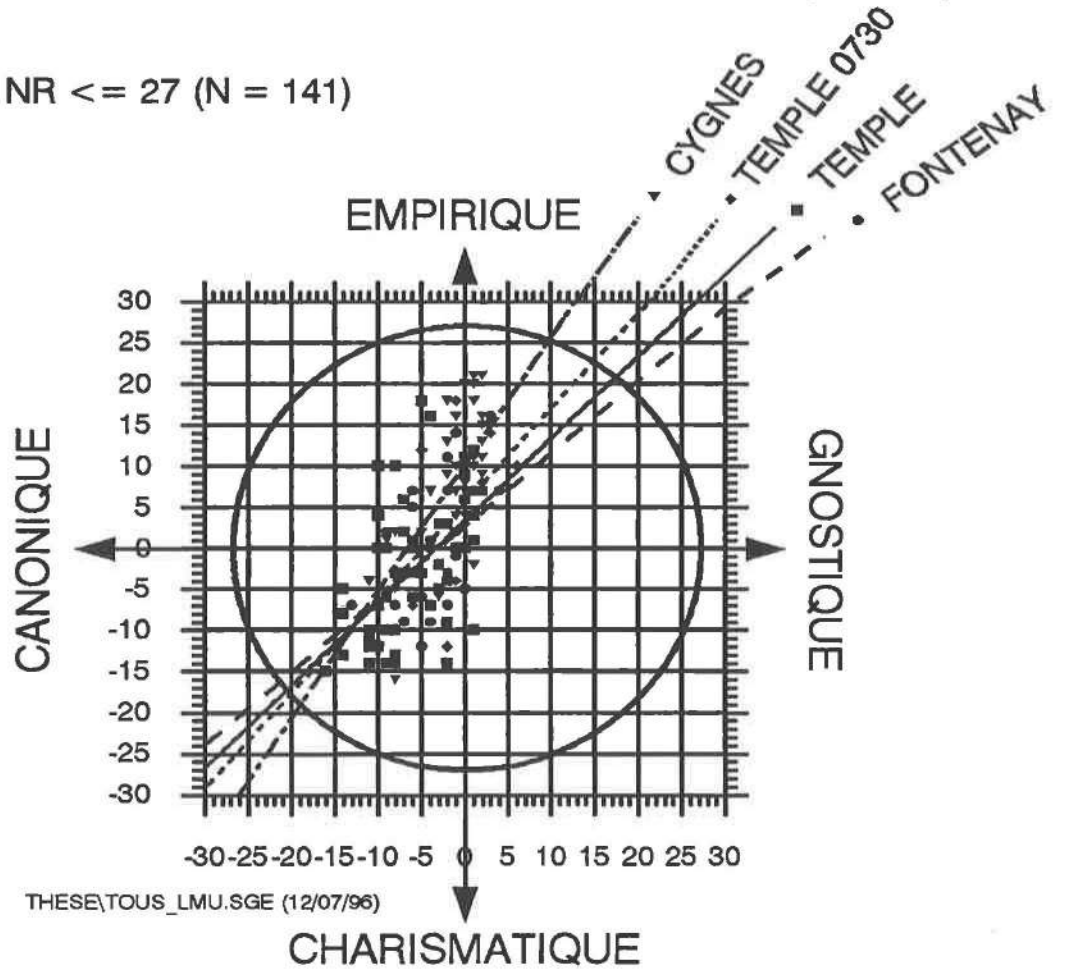
En guise de prélude à une étude sur les auditeurs de prédications, les questionnaires ont été remis aux paroissiens des quatre lieux de culte d'Yverdon[10] en juin 1993.

Ils ont été remplis immédiatement puis rendus à l'issue des cultes[11]. L'image globale des résultats, sans distinction des lieux de culte, pour l'échantillon retenu (N = 141) est représentée par le **schéma N° 2**:

[10] Il s'agit d'une communauté urbaine dans une ville qui compte environ 23'000 habitants. Cette paroisse de l'Église évangélique réformée du Canton de Vaud compte trois lieux de cultes; on y célèbre environ quatre cultes (deux au Temple) chaque dimanche. Nous sommes donc confrontés à quatre auditoires assez différents. Par ailleurs, l'offre en matière de communautés religieuses est assez diversifiée à Yverdon.

[11] 144 questionnaires sur 156 (92,31 %) ont été rendus, dont trois dans la semaine suivante; 12 questionnaires (7,69 %) ne sont pas rentrés. 7,05 % des questionnaires se sont révélés inutilisables pour diverses raisons. Pour des motifs techniques, je me concentrerai dans la suite de mon analyse (schémas 3 et 4) sur un échantillon représentatif de 107 personnes.

SCHEMA 2 : ECHANTILLON COMPLET (MULT.) PAR LIEU

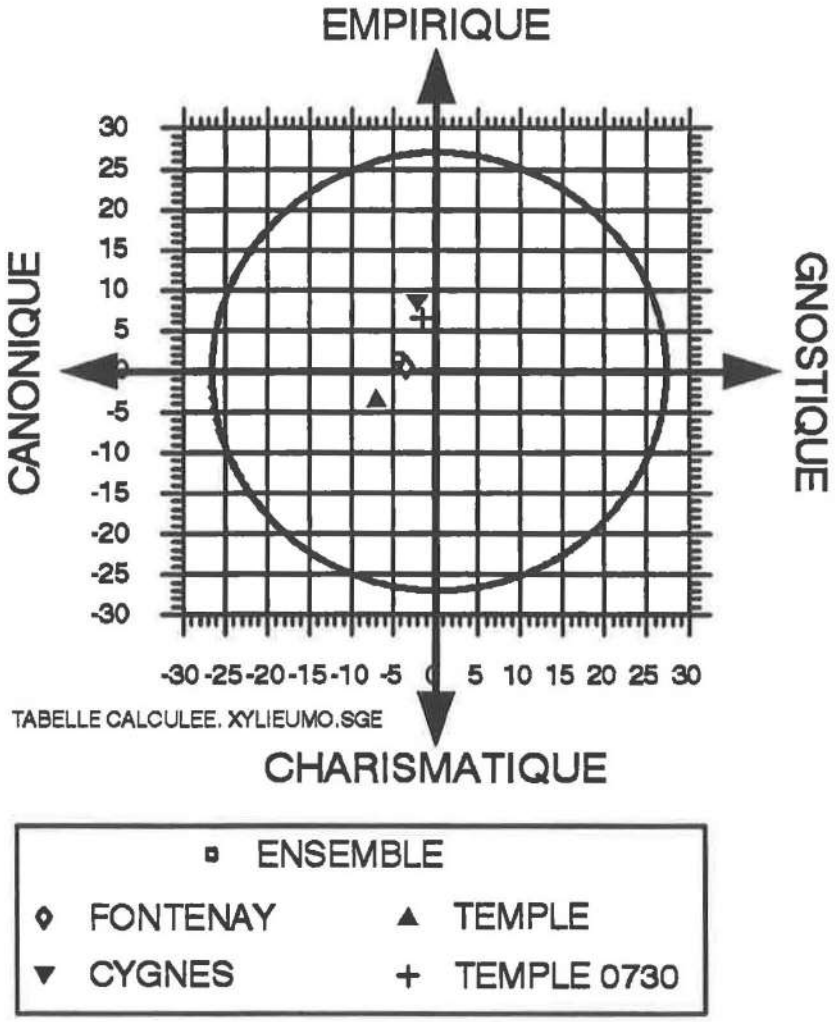


On observe une concentration importante dans le quadrant inférieur gauche (dominantes charismatiques et canoniques, avec une légère prédominance de la première), ainsi qu'une autre concentration, de part et d'autre de l'axe vertical, dans la moitié supérieure du schéma (forte composante empirique avec une dominante de la composante canonique sur la composante gnostique). Mais cela semble encore bien peu ordonné.

Le **schéma N° 3** présente les valeurs moyennes en fonction des lieux de culte. Il nous permettra d'y voir un peu plus clair.

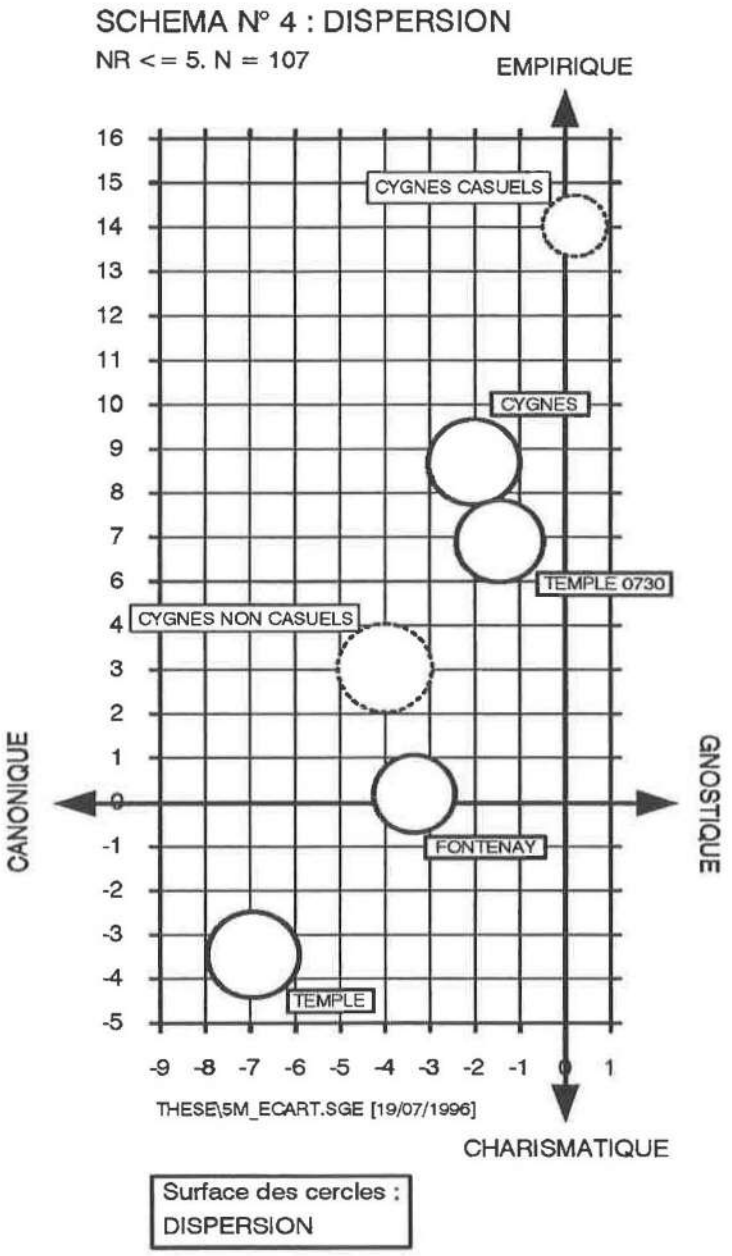
SCHEMA 3 : Y MOYEN (MULT.) PAR LIEU

NR <= 5 (N = 107)



Les observations suivantes s'imposent. On remarque tout d'abord la position de l'auditoire du Temple, dans le quadrant inférieur gauche (-7,-3.4). On la comparera avec celle des Cygnes (-2,+8.3), mais aussi avec celle de Fontenay (-3.4,+0.4). La vision du monde, composante essentielle de la culture d'une communauté, semble bien différente dans ces trois auditoires. La présentation des schémas détaillés par lieu de culte, où chaque point individuel apparaît comme dans le schéma N° 2, matérialiserait cette distinction des auditoires ; elle occuperait toutefois trop de place et n'ajouterait rien à mon propos.

Le **schéma N° 4** nous fera faire un pas de plus. Il constitue un zoom qui inclut les caractéristiques de dispersion autour des valeurs moyennes présentées dans le schéma précédent.



Les surfaces des cercles correspondant à chaque lieu de culte sont proportionnelles à la dispersion autour de la valeur moyenne (centre des cercles). On voit ainsi apparaître des zones distinctes pour chaque auditoire. Mais il y a plus. Lors du culte des Cygnes, quatre familles peu pratiquantes faisaient baptiser l'un de leurs enfants. Il est donc possible, sur la base de ce critère objectif, de distinguer dans cet auditoire le groupe des paroissiens occasionnels (casuels) de celui des paroissiens réguliers (non casuels). On assiste alors à l'éclatement de l'auditoire des Cygnes (cercles pointillés) : la position des paroissiens non casuels (-4, +3,4) se rapproche un peu de celle de Fontenay, alors que les familles des baptisés verront leur composante empirique monter en flèche (+0,1, +14) et leur centre de gravité se déplacer dans le premier quadrant.

Ajoutons simplement, à titre d'information complémentaire, que les membres de ce groupe sont jeunes, et que la formation de la plupart d'entre eux se situe au niveau de l'apprentissage. Leur vision du monde a ainsi bien peu à voir avec celle des paroissiens réguliers du Temple, par

exemple: 17,4 points d'écart sur l'axe vertical, cela est énorme. Et les 2 points d'écart sur l'axe horizontal par rapport à l'auditoire complet des Cygnes ne sont pas à négliger: ils suffisent à faire passer notre groupe dans un quadrant à dominante gnostique.

Ainsi donc, sur ce seul aspect de la vision du monde, on peut distinguer à Yverdon cinq attitudes différentes[12]. Il ne s'agit plus simplement de la culture globale d'une communauté chrétienne, mais bien de subcultures assez nettement distinctes, qui prétendent toutes être chrétiennes à leur manière. Et les membres de ces subcultures ne sont pas ventilés dans les différents auditoires: il y a une sorte de cristallisation qui se fait différemment dans chaque auditoire, avec tous les problèmes que cela peut poser. Mais en affirmant cela, je glisse déjà vers le point suivant.

[12] En fait, vraisemblablement six, voire sept attitudes, car la dispersion de l'auditoire du Temple fait penser à deux sous-groupes en tout cas : l'un serait assez proche de Fontenay, alors que l'autre aurait une composante canonique un peu supérieure et une composante charismatique très supérieure à celles du groupe précédent. Mais la démonstration est plus délicate à mener que dans le cas des Cygnes.

3. CONSÉQUENCES HOMILÉTIQUES

À partir de cette approche des auditeurs menée à Yverdon, on peut tirer une série de conséquences. Les premières résultent directement des considérations menées sur la vision du monde; les suivantes découlent des entretiens avec les paroissiens qui ont porté, de fait, sur la manière dont ils se servent de fragments de la prédication pour construire leur identité chrétienne.

3.1. Individu, communauté et écart culturel

On conçoit beaucoup trop souvent la prédication comme un échange entre le prédicateur et une série d'individus simplement juxtaposés.

Les auditeurs, il est vrai, sont des individus. Il ne saurait être question de les ramener à des types généraux abstraits, de faire comme si la multiplicité et la diversité des points de mes schémas n'existait pas. En ce sens, les auteurs qui sont sensibles à l'unicité inaliénable de chaque auditeur ont raison.

Toutefois, force est de reconnaître que les auditoires examinés présentent des caractéristiques différentes. Même si l'on trouve des personnes qui ont des visions du monde comparables dans des auditoires distincts, ce que la réduction à la moyenne tend à gommer, on ne peut ignorer le fait que l'expression du rapport au monde est bien différente entre l'auditoire du Temple et celui de Fontenay ou, plus clairement encore, entre les paroissiens réguliers des Cygnes et les membres des familles venues pour les baptêmes.

Si l'on ajoute à cela le fait que des paroissiens rattachés géographiquement à un lieu de culte donné préfèrent se rendre dans un des autres lieux de culte de la paroisse, l'hypothèse d'identités culturelles spécifiques des différents auditoires gagne de l'épaisseur. Ce dernier point est confirmé par le fait que, lorsqu'une fois par mois un culte particulier, de sensibilité plus évangélique, est célébré à la maison de paroisse, une partie des paroissiens préfèrent cette célébration aux cultes plus traditionnels qui sont célébrés le même jour.

Pour des raisons de sensibilité et de compréhensibilité, les prédicateurs doivent prendre cela en compte: la même prédication ne saurait être tenue dans des conditions aussi différentes, car ces groupes conçoivent leur rapport au monde, à Dieu et à autrui d'une façon distincte, parfois discordante voire contradictoire. Le prédicateur qui ne s'adapterait pas courrait le risque d'être compris au rebours de ce qu'il veut dire tout simplement parce qu'il n'aurait pas tenu compte de ces subtiles différences de micro-contexte culturel. Les traducteurs sont accoutumés à ce genre de problèmes, les anthropologues aussi; il est temps que les prédicateurs en tiennent compte à leur tour.

Cela n'implique pas que le prédicateur change son intention homilétique ou qu'il abandonne les résultats de son exégèse; mais il faut qu'il négocie la distance d'une manière différente. En ce sens, on peut dire que l'écart culturel à négocier n'est pas seulement l'écart entre le milieu propre au texte biblique et la culture de la fin du XXe siècle; il est l'écart entre le monde du texte et la subculture de la fin du XXe siècle propre à cet auditoire particulier.

3.2. Choix du texte et mode de la prédication

Dans la mesure où l'on peut reconnaître les identités culturelles d'un auditoire, il vaut la peine de réfléchir au problème du choix du texte biblique et à celui du mode de la prédication.

Si l'on s'inspire des catégories de Northrop Frye, on peut lire la Bible en tenant compte de ces orientations structurelles différentes. Aux Cygnes, par exemple, où la dimension empirique était importante ce jour-là, il aurait pu être judicieux de choisir un texte biblique jouant sur cette dimension : l'AT compte nombre de texte sapientiaux qui, par leur tonalité, sont certainement plus accessibles que d'autres aux visiteurs venus faire baptiser leurs enfants. Mais on aurait aussi pu tenir compte du fait que la composante comique/gnostique était supérieure à ce quelle est d'habitude. Sans vouloir raviver le débat sur d'éventuelles tendances gnosticisantes de l'Évangile de Jean, on peut se demander si certains passages de cet Évangile insistants sur l'union avec le Christ (Jn 15, 1ss, par exemple) n'auraient pas fourni des pistes intéressantes.

Mais il n'est pas indispensable de jouer toujours sur la concordance entre le mode du texte biblique et les composantes culturelles de l'auditoire. La prédication comporte une dimension littéraire, au sens large ; les catégories de Hopewell s'appliquent aussi à elle. On travaillerait alors sur le mode de la prédication. Ainsi, une prédication sur 1 Co 12 tenue au Temple pourrait jouer sur un mode plus charismatique, soulignant l'importance et la signification des dons de l'Esprit, mais elle pourrait aussi travailler dans un registre plus canonique, insistant sur les aspects critiques de ce texte contre les abus connus à Corinthe aussi bien qu'aujourd'hui. On pourrait même imaginer de tenir compte de ces deux dimensions : on accentuerait alors la dimension critique à l'intention du groupe plus charismatique de l'auditoire, tout en rappelant l'importance et la richesse des dons de l'Esprit à son aile plus empirique, qui se défie souvent de certaines attitudes qu'elle estime trop enthousiastes. De cette manière, la diversité propre de l'auditoire se trouverait thématisée à l'intérieur de la prédication et l'on dépasserait certaines oppositions stériles, découlant d'orientations culturelles divergentes, qui aboutissent trop souvent à nous priver de la richesse des textes biblique mais aussi à miner l'unité de la communauté.

3.3. Diversité et unité

L'un des points cruciaux de ce travail sur les auditoires d'Yverdon touche bien sûr au problème de l'unité de la communauté chrétienne.

Lors d'une soirée de présentation de mon travail dans le cadre d'une assemblée de paroisse, les remarques sur les diverses orientations de la communauté paroissiale ont été immédiatement récupérées. Puisqu'il y avait diversité – ce que l'on savait déjà – et puisque l'on pouvait mieux cerner certaines composantes de cette diversité – ce qui était relativement nouveau –, plusieurs personnes ont aussitôt cherché à tirer parti de ces informations pour justifier l'expérience du « culte nouveau » dont l'assemblée devait discuter le principe. Curieusement, ce ne sont pas tant les membres les plus évangéliques de la paroisse qui sont intervenus dans ce sens, mais bien des membres de la composante plus traditionnelle de la paroisse et de son conseil. Ces derniers voyaient là un argument leur permettant de faire preuve d'ouverture, ce qui était louable, mais aussi d'éviter d'évoquer la motivation profonde de cette ouverture relative : éviter la migration de certains paroissiens vers les communautés évangéliques (encore d'autres cultures !) très actives à Yverdon. On aboutissait ainsi à une compréhension de l'unité qui jouait sur la diversification de l'offre et sur la juxtaposition d'auditoires divers, sans que l'on se pose sérieusement la question de la signification d'une telle attitude.

Qu'en est-il de l'unité de la communauté ? Consiste-t-elle simplement en une certaine tolérance, qui permet la coexistence de subcultures différentes à l'intérieur de la paroisse ? C'est l'attitude qui s'est imposée alors à Yverdon. Mais en agissant ainsi, on perd le sens de l'Église. Ou ne devrait-on pas, au contraire, travailler beaucoup plus en profondeur les rapports qui pourraient s'établir entre les diverses tendances de la communauté paroissiale ? C'est dans ce sens qu'il faudrait aller. Mais cela nécessite une vision plus dynamique et plus courageuse de l'unité, qui prenne mieux en compte l'apport respectif et les richesses propres de chaque groupe de la paroisse. Or, c'est une affaire particulièrement délicate : parler de ses richesses et de celles des autres, c'est indirectement reconnaître ses limites et ses faiblesses. Et cela n'a rien d'agréable.

Des moyens multiples devraient être mis en place pour rendre le dialogue possible, parmi lesquels il ne faudrait pas sous-estimer le rôle de la prédication. En effet, dans la mesure où elle est à même de thématiser ce dialogue, de l'analyser, de le porter au langage en fonction de la diversité des auditoires, mais aussi dans la mesure où elle peut mettre cette situation en perspective grâce à l'intense réflexion que l'on trouve sur ce point tant dans l'AT que dans le NT, il me semble que la

prédication pourrait jouer un rôle-clef.

En ce sens, s'interroger sur la diversité des auditoires, c'est certainement aussi retrouver la fonction que la prédication peut jouer dans la perspective de la construction de la communauté chrétienne et dans la lutte, sans cesse à reprendre, pour la concrétisation de son unité. Le prédicateur ne parle pas seulement à des individus placés les uns à côté des autres; il lutte aussi pour que ces gens forment une communauté plus unie, plus fidèle et plus ouverte. Ce n'est pas une petite affaire. Mais c'est en tout cas une attente très vive que j'ai trouvée exposée à maintes reprises dans nombre d'entretiens que j'ai eu avec des paroissiens d'Yverdon: « Que pourrions-nous faire pour former une communauté plus unie? »

3.4. Faire penser plutôt que transférer des énoncés: de Shannon à la construction de l'identité

Souvent, lors des entretiens, les auditeurs ont évoqué, parfois avec un peu de gêne, ces moments où l'on décroche, où l'on ne suit plus le fil de la prédication. Or, et c'est ce qui est intéressant, la plupart d'entre eux faisaient assez bien la différence entre les moments où l'on jette l'éponge parce que la prédication est mal construite, ou incompréhensible, de ceux où l'on décroche positivement, si je puis dire. Il y a des moments où l'on quitte le fil de l'exposé tout simplement parce que ce que l'on vient d'entendre amorce une réflexion personnelle. Il n'est alors plus seulement question d'écoute passive: l'auditeur passe à un autre ordre d'activité par lequel il utilise, réorganise ou détourne ce qu'il vient d'entendre pour construire un peu de son identité chrétienne.

On évitera d'être naïf. Les travaux de Festinger[13] sur la dissonance cognitive nous ont rendu sensibles aux incroyables possibilités de résistance de l'individu à l'encontre de ce qui vient menacer son équilibre cognitif. De plus, nous avons tous le souvenir de ces auditeurs qui, au moment où ils nous remercient « pour notre belle prédication » s'empressent de préciser ce qu'ils ont entendu et nous plongent dans les affres du désarroi, car ils se sont fixé justement sur tel ou tel élément que nous mettions en question. Il ne faudrait toutefois pas tirer argument de ces deux points pour récuser par principe la possibilité que ces moments où des auditeurs semblent s'échapper soient éminemment créateurs et, pourquoi pas, profondément chrétiens. Certes, ils préfèrent quitter le chemin que nous traçons devant eux pour prendre un petit sentier escarpé sur lequel ils avancent vers une meilleure compréhension de Dieu, d'eux-mêmes et du monde. Ce n'est peut-être pas là que le prédicateur voulait les guider, mais il est loin d'être exclu que les voies du Seigneur soient parfois autres que celles de ses prédicateurs.

Nous concevons beaucoup trop nos prédication en nous inspirant du schéma de Shannon[14], en espérant que le bloc d'énoncé reçu ne sera pas trop différent du bloc émis. Nous courrons alors vers de cruelles désillusions car ce qui permet de conceptualiser la dimension physique et mécanique des transmissions téléphoniques n'est pas vraiment adapté à l'art oratoire. Pour des raisons inhérentes à la communication verbale, il est rare en effet que la taille du bloc à l'arrivée dépasse les dix pour cents de celle du bloc émis! Nous gagnerions à prendre acte de cela. Il ne s'ensuit pas que nous ayons à diminuer la taille du bloc émis, mais nous avons à l'organiser différemment, de manière à ce qu'il favorise le cheminement personnel des auditeurs. Ce sont eux qui, comme la Samaritaine, doivent construire peu à peu leur identité chrétienne.

C'est une perspective peu agréable pour le prédicateur, car elle l'amène à renoncer à ses rêves de toute-puissance: il n'est pas le maître de la communication, il ne fait qu'y prendre part; il n'est pas celui qui transmet l'Évangile, il n'en est que le témoin; il n'est pas celui qui façonne des chrétiens, il n'est que celui leur fournit un certain nombre de matériaux de construction pour qu'ils puissent bâtir eux-mêmes leur existence. Pourtant, s'il mène à bien cette tâche modeste, il n'aura pas failli à sa mission.

Il en va de la construction de l'identité chrétienne comme d'un enfant qui joue aux Lego. Il reçoit des pièces avec un plan. Il commencera peut-être par s'asseoir, puis il bâtira la tour selon le plan présenté, la démontera, la montera à nouveau. Mais le jeu commencera vraiment quand il détournera le plan pour bâtir sa tour, celle que personne d'autre n'aurait pu faire. Or, nous le savons bien, il y a des pièces qu'il n'est pas possible de laisser de côté, il y a des règles à respecter pour que la tour soit harmonieuse et s'il n'y avait eu ni briques ni plan au départ, l'imagination créatrice de l'enfant n'aurait pas été stimulée. En faisant un pas de plus, peut-être en est-il de même pour la communauté chrétienne: il devient vraiment passionnant de jouer aux Lego quand on est plusieurs et que, des tours isolées, on bâtit une cité...

---

[13] Léon FESTINGER, *A Theory of Cognitive Dissonance*, Stanford, Stanford University Press, 1962, pp. XI+291.

[14] Cf. Warren WEAVER, Claude E. SHANNON, *Théorie mathématique de la communication*, Paris, Retz/CEPL, 1975 (1949), pp. 67-70.

4. DANS LA PERSPECTIVE DE LA FORMATION

Nous venons d'examiner quelques conséquences d'une étude de la culture des auditoires sur la démarche homilétique. Nous allons maintenant nous intéresser à la formation des prédicateurs et considérer, en amont de la pratique pastorale, quelques mesures préventives en vue d'une meilleure communication avec les auditeurs. J'indiquerai trois directions.

4.1. Formation à la compréhension des auditoires/communautés

D'une manière ou d'une autre, nous devrions consacrer une part de la formation des étudiants à une approche sérieuse et méthodique de la culture des communautés chrétiennes.

Au cours des années que j'ai passé à accompagner des étudiants qui préparaient leurs premières prédications, j'ai été presque chaque fois frappé par l'ampleur de l'énergie qu'ils mettaient à faire l'exégèse du texte biblique et souvent par la qualité de cette exégèse. En revanche, les occasions où, parallèlement à ce long travail préparatoire, j'ai trouvé une énergie et une sagacité comparables en ce qui concerne l'approche de l'auditoire auquel la prédication était destinée ont été plutôt rares.

Il y a là le signe d'un déséquilibre profond dans la manière dont nous formons nos étudiants. Tout se passe comme si nous n'étions pas capable de les amener au-delà de certaines généralités dans l'appréhension des cultures contemporaines. Cela reste insuffisant : au terme de leurs études, ils ne sont en fait pas capables d'élaborer méthodiquement et de manière critique ces images des auditoires, dont ils ont besoin pour prêcher, parce que nous ne les y avons guère préparés. Or, cela ne complique pas seulement leur tâche de prédicateurs : leurs autres responsabilités ministérielles aussi pâtissent de cette carence.

On pourrait dire qu'en ce domaine, il est difficile de se former ailleurs que sur le terrain : la pratique comblera ce qu'une formation préalable n'a pas pu fournir. Mais on sait bien à quel point la multiplicité des tâches à accomplir sur ce fameux terrain rend délicate une reprise réflexive de ce qu'on y rencontre. De plus, à voir la manière dont nombre de prédicateurs soi-disant expérimentés considèrent leurs auditeurs, on peut émettre des doutes sur l'efficacité de cette formation quasi osmotique... On pourrait aussi imaginer de renvoyer cet aspect de la formation à la période de stage, en arguant du fait que cela ne concerne que ceux qui se destinent à l'exercice du ministère. Pourtant, même ceux qui n'ont pas de telles intentions gagneraient à être formés en ce domaine : la pratique de leur spécialité théologique, quelle qu'elle soit, se trouverait certainement enrichie par une sensibilisation à la diversité des remarques, des questions, des attentes qui émanent de la réalité ecclésiale mais aussi, plus largement, d'autres cercles dans lesquels le ministère est appelé à s'exercer.

Je crois que nous devrions nous interroger très sérieusement sur les perspectives que les *Congregational studies*[15], comme on les appelle aux États-Unis, seraient susceptible d'ouvrir à l'ensemble des disciplines théologiques. Des séminaires expérimentaux de théologie pratique en cours d'étude seraient peut-être à même de fournir un cadre dans lequel on pourrait sensibiliser les étudiants à l'analyse des réseaux symboliques qui structurent l'identité des communautés chrétiennes mieux qu'on ne peut le faire à distance, d'une manière trop théorique, lors d'un cours. Dans un premier temps, on ne sortirait pas trop du cadre académique classique, mais l'on pourrait explorer des voies permettant peut-être, à moyen terme, de réviser l'ordre trop successif – faculté, stage, engagement ministériel – que nous connaissons actuellement en Suisse romande. Je mesure bien ce que ces quelques remarques ont d'utopique, j'entrevois les difficultés auxquels nous serions confrontés. Mais l'enjeu est d'importance.

Quoi qu'il en soit, nous devrions introduire dans nos cursus d'étude, un minimum de sensibilisation à ces questions : former des prédicateurs ne saurait se réduire à former des spécialistes du rapport au texte, rompus aux finesses multiples des herméneutiques en vogues sur le marché mais déconnectés des gens et des communautés avec qui ils devront bien entrer en relation un jour ou l'autre.

[15] Cf. James F. HOPEWELL, « A Congregational Paradigm for Theological Education », in Joseph C. HOUGH Jr., Barbara WHEELER (éd.), *Beyond Clericalism. The Congregation as a Focus for Theological Education*, Atlanta, Scholars Press, 1988, pp. 1-9. L'ensemble du volume présente une série de réactions à l'article de Hopewell, qui avait été publié en 1984.

4.2. Savoir et non-savoir du prédicateur

Mon deuxième point constitue une sérieuse mise en garde contre un danger inhérent à la connaissance des auditoires pour laquelle j'ai plaidé. En effet, s'il est dramatique que les prédica-

teurs soient si mal formés à l'analyse des auditoires, il serait tout aussi dangereux qu'ils croient y être trop bien formés.

Je m'explique. J'ai rappelé plus haut qu'il y avait un écart entre les auditoires et les constructions, ou les représentations de l'auditoire que nous devons établir pour pouvoir prêcher. Ainsi les schémas que je vous ai présentés ne représentent rien de plus que la situation d'Yverdon à un moment donné de l'histoire de cette paroisse. De plus, je n'ai pris en compte qu'un aspect très particulier en concentrant mon attention sur la vision du monde. Le risque réside en ceci que, compte tenu de la complexité relative des méthodes à mettre en œuvre, on peut être tenté de figer l'auditoire, de le geler pour conserver une image que nous serions tentés de conserver. Il y a certes une assez grande stabilité des systèmes symboliques, mais ils sont aussi susceptible d'évoluer. Plus encore, les gens qui sont là ne sauraient être réduits à des points cotés pour l'éternité dans un réseau de coordonnées.

C'est dire qu'en formant les étudiants, en leur permettant de mener une réflexion méthodique sur la culture des communautés et en leur apprenant à manier des instruments qui permettent une approche de ces auditoires, il faut impérativement les mettre en garde contre les limites de ce savoir. De nos communautés et des gens qu'elles rassemblent, nous ne pouvons avoir qu'une connaissance partielle et limitée de multiples points de vue. Il n'y a rien de plus agaçants que ces prédicateurs qui vous connaissent mieux que vous ne vous connaissez vous-même ou qui savent ce que vous pensez avant même que vous y ayez pensé. En ce sens, il faut que nous apprenions aux étudiants à aller au-devant de leurs auditeurs avec une grande délicatesse et un respect constant. Il n'est pas grave qu'un prédicateur ne sache pas tout de ceux qui sont présents – cela serait d'ailleurs impossible – dans la mesure où il peut faire la différence entre ce qu'il sait et ce qu'il ignore, mais aussi et surtout dans la mesure où il peut tabler sur une certaine connaissance pour aider ses auditeurs à avancer *par eux-mêmes* là où lui ne peut plus que se taire, du fait de son ignorance.

L'effort à mener pour prendre aux sérieux les auditeurs ne peut se faire que dans un dialogue constant avec eux, sans cesse à reprendre, à développer, en cherchant à aller non pas toujours plus loin dans cette connaissance mais bien à la remettre en question chaque fois que cela est nécessaire.

4.3. Clarification du rapport prédicateur/auditeurs

Le troisième point que je tiens à souligner concerne l'identité du prédicateur et la manière dont il voit son rapport à l'auditoire.

Quand il prêche, le prédicateur ne livre pas seulement une image, même implicite, de l'auditoire; il dévoile aussi son identité et la manière dont il conçoit la relation avec ses auditeurs. L'analyse de prédications et les remarques d'un certain nombres d'auditeurs nous rendent sensibles aux distorsions de la communication[16] qui naissent lorsque le prédicateur n'est pas au clair sur ce point. Il arrive qu'il y ait une espèce d'incertitude, de jeu, de flou quant à la manière dont un prédicateur conçoit ces relations. Et le fait que l'auditoire soit régulier ou plus occasionnel ne change rien au problème. Lorsque tel est le cas, il est bien rare que la prédication ne génère pas un sentiment de malaise parmi les auditeurs, que l'écoute ne soit pas brouillée et que le prédicateur lui-même ne finisse pas par être emporté dans un tourbillon d'incertitude encore plus grand.

Ce flou se transmet de deux manières. Il s'inscrit d'abord dans le langage de la prédication. Les réserves sont fréquentes et les affirmations toujours un peu en retrait; le jeu des pronoms est incertain et les injonctions paradoxales fleurissent d'une manière bien peu évangélique... Cela peut être mis en évidence par l'analyse de prédications radiodiffusées, par exemple. Elles ne sont pas moins bonne que les autres, mais elles présentent l'avantage de fournir facilement un matériel oral et écrit sur lequel on peut travailler. Dans la même perspective, on travaillera en détail ces problèmes lors de la critique des prédications des étudiants. En menant des analyses de ce type, on rappellera que le but de l'exercice n'est pas d'épingler le prédicateur, mais bien de chercher à comprendre les mécanismes ou les processus linguistiques qui génèrent ces réactions de malaise. Il serait certainement intéressant de pousser l'honnêteté jusqu'au bout et d'analyser avec les étudiants certaines de nos propres prédications, celles qui nous laissent particulièrement insatisfaits, pour montrer sur quels points elles méritent d'être reprises. Ce flou relationnel se manifeste dans le langage de la prédication; il s'inscrit aussi, et peut-être plus encore, dans les dimensions non-verbales de la communication: ton, postures, gestes, accentuations, diction... C'est là tout un pan du problème qui mériterait un traitement spécifique, en collaboration avec des spécialistes de l'expression corporelle et de l'analyse au moyen de la vidéo. Je ne fais ici que l'indiquer.

Ces problèmes peuvent être en partie maîtrisés dans la mesure où le futur prédicateur cherche à

[16] Cf. Hans-Christoph PIPER, *Predigtanalysen. Kommunikation und Kommunikationsstörungen in der Predigt*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1976, pp. 127-136.

être au clair sur lui-même, où il travaille sur son savoir-être et où il réfléchit à sa conception du ministère : nous avons aussi une responsabilité de formation en ce domaine. Il lui faudra bien sûr aller plus loin, travailler ces questions dans et avec la communauté dans laquelle il exercera ce ministère, mais il vaut la peine de l'engager très tôt sur ces voies.

5. EN CONCLUSION : UNE MISSION A REMPLIR

Mon dernier point concerne la finalité de la prédication, son but, son horizon. Il dépasse peut-être un peu le cadre de nos préoccupations immédiates ; il est pourtant décisif si l'on ne veut pas que les futurs prédicateurs s'enferment dans une perspective trop exclusivement ecclésiale.

Dès le début de la formation, il est indispensable que les étudiants soient rendus attentifs au fait que, en homilétique, tout ne se réduit pas à la recherche des moyens adéquats pour transmettre les résultats de l'exégèse qu'ils ont effectuée. Trop souvent, en effet, les étudiants qui sont confrontés aux multiples problèmes liés à la pratique de l'exégèse conçoivent l'élaboration d'une prédication selon le schéma classique « du texte au sermon ». Leur travaille manque de perspective parce qu'ils ne se posent pas, dès le début de leur préparation, la question du but à viser.

Or, le but d'une prédication, c'est bien plus que la transmission d'informations passionnantes et indispensables sur un texte biblique. Il faut que la préoccupation des auditeurs soit là dès le départ : en travaillant à leur prédication, ils doivent savoir que leurs auditeurs sont en quête d'identité et que cette identité se construit peu à peu. Cela se fait bien sûr par la confrontation avec le texte biblique – en ce sens, une exégèse sérieuse est indispensable –, mais cela se fait aussi et tout autant par la confrontation avec la construction, la réinterprétation, la réécriture du texte que le prédicateur élabore ou, mieux : la nouvelle parole qu'il profère en fonction d'un nouveau contexte de communication.

La question du prédicateur n'est donc pas seulement « que dit ce texte ? », mais bien « comment et en quoi ce que dit ce texte peut-il aider mes auditeurs à construire leur identité ? » En travaillant dans cette perspective, il ne doit pas tellement chercher à canaliser ou à orienter d'une manière unilatérale ses auditeurs vers le texte qu'à les mettre en situation de liberté pour qu'ils puissent construire eux-mêmes leur identité. Il y a donc lieu de réfléchir aussi aux perspectives de mise en route, d'évocation, d'ouverture qui favoriseront le propre cheminement des auditeurs.

Toutefois cela n'est pas encore suffisant. Quand il prêche, le prédicateur travaille aussi à l'édification de la communauté chrétienne. Il ne la bâtit pas lui-même, mais il y contribue en indiquant à ses auditeurs qu'il ne construiront pas vraiment leur identité en la concevant comme un processus de croissance isolé : ce n'est qu'en collaborant à l'édification du corps du Christ qu'ils trouveront leur identité vraie dans les échanges multiples qui peuvent s'établir à l'intérieur de cette communauté.

Enfin, au-delà, de la communauté, c'est le monde qui constitue l'horizon de la prédication, ce monde qui, si souvent, est absent des prédications contemporaines. Si la communauté est appelée à croître, si elle doit être bâtie, ce n'est pas tant pour elle-même que pour accomplir la mission que le Christ lui confie : témoigner d'une espérance dernière dans le monde, parce que Dieu le veut et parce que le Christ lui-même agit dans ce sens.

Derrière l'éclatement de l'auditoire des Cygnes, c'était en fait le monde qui venait interpeller la paroisse d'Yverdon, la remettre en question et exiger qu'elle remplisse sa mission. Peut-être pas le monde dans son ensemble, avec tout ce qu'il peut aussi comprendre de défi, de mépris, de rejet plus ou moins explicite de l'Évangile voire, plus simplement encore, d'indifférence absolue, mais en tout cas une partie de ce monde qui se comprend volontiers comme à distance des Églises sans être forcément fermée à une certaine quête spirituelle. Quand j'avance cela, je sais bien que j'opte pour une interprétation relativement optimiste : on pourrait aussi souligner le détachement radical à l'égard de toute recherche spirituelle honnête qui s'exprime parfois au travers d'un recours presque mécanique ou magique à certains types de rituels. Cependant, même dans ce cas nous aurions à envisager les questions qu'une telle attitude pose à une communauté chrétienne sur la manière dont elle comprend sa mission.

Ce n'est certainement pas par hasard si, lors de cette assemblée de paroisse où je présentais certains aspect de mon travail, une partie de l'assemblée a préféré jouer sur la récupération à usage interne de la diversité propre à l'auditoire du Temple, alors que personne ne s'est laissé interpeller par les questions que posaient l'éclatement de l'auditoire des Cygnes. En dernière analyse, ce sont vraisemblablement ces questions qui sont les plus intéressantes dans la mesure où elles obligent les communautés à dépasser leur souci d'un simple bon « fonctionnement »[17] interne pour les confron-

[17] Le terme est horrible, mais on le rencontre si souvent dans le langage de nos paroisses... Cela rend songeur.

ter aux exigences de leur mission. Ces questions implicites sont redoutables et l'on peut comprendre que la paroisse d'Yverdon se soit intéressée au premier aspect de la diversité plutôt qu'au second : à prendre des risques, autant ne prendre que des risques calculés.

Le rapport avec l'enseignement de l'homilétique ? Eh bien, je crois qu'il relève encore une fois de la mise en garde. Amener les étudiants à travailler en profondeur dans une perspective de compréhension des auditoires, ce n'est pas seulement les sensibiliser à un aspect important de la communication ; au-delà des problèmes techniques ou des questions de méthodes qui se poseront nécessairement à un moment ou à un autre, c'est d'une sensibilisation à la dimension missionnaire de la prédication qu'il s'agit. On peut envisager les aspects directs de cette dimension, lorsque la prédication se déroule dans un contexte de forte proximité avec des gens qui se situent en marge de la communauté, comme on peut envisager certains aspects indirects, lorsque l'auditoire est plus habituel. Cette distinction n'est pas nouvelle. Mais on ne saurait éviter de travailler ces questions dès le début de la formation sans situer d'emblée la tâche des futurs prédicateurs bien en-deçà de la responsabilité que Dieu confie à l'Église.

Dans le même temps, il faut rappeler deux choses. Tout d'abord, le prédicateur fait partie de la communauté ; il n'est donc pas engagé seul dans cette responsabilité qui pourrait sinon paraître écrasante. Ensuite, le prédicateur n'est pas celui qui garantit l'efficacité de la prédication : c'est l'Esprit qui touche et qui change le cœur de l'homme. Il n'en reste pas moins que, dans la mesure où Dieu a pris le risque de confier sa Parole à des témoins, ceux-ci doivent veiller à ce que leur témoignage soit le moins possible un obstacle à l'écoute de l'Évangile. Certes, Dieu peut accomplir de grands miracles et faire de la pire prédication un moment-clef dans la construction d'une identité ou d'une communauté chrétiennes ; mais il n'est pas certain que les prédicateurs doivent chercher à lui permettre d'accomplir, prédication après prédication de grands miracles : la vie chrétienne est faite aussi de petites fidélités.

HOMILÉTIQUE ET SCIENCES DE LA COMMUNICATION

Par Ioan TOADER
Doctorant

INTRODUCTION

Ce colloque porte sur les méthodes d'enseignement en homilétique et l'on m'a demandé de vous exposer quelques réflexions sur la question suivante : comment introduire la dimension des sciences de la communication dans l'enseignement de l'homilétique ?

Avant d'entrer dans le vif du sujet, je voudrais d'abord situer mon propos en quelques mots. Cet exposé est l'écho d'un travail de recherche dans le cadre d'une thèse, un travail qui a ses limites pour différentes raisons : d'une part, ce n'est pas un travail d'équipe, d'autre part je n'ai réfléchi à ces questions que depuis quatre ans, enfin, ma formation de base est la théologie et je ne suis qu'un autodidacte dans le domaine des sciences de la communication. Mon propos se situe aussi d'un point de vue ecclésial et culturel : je suis orthodoxe, je suis roumain. L'Église orthodoxe roumaine a ses spécificités et c'est sur la pratique homilétique de cette Église que j'ai réfléchi dans le cadre de ma thèse.

Toujours à titre d'introduction, je voudrais maintenant préciser deux champs qui vont interférer tout au long de ma réflexion.

– Tout d'abord : qu'est-ce que je mets sous le vocable « sciences de la communication » ? Vous le savez peut-être, le mot « communication » est entré dans le vocabulaire scientifique au tournant du XXème siècle, l'intérêt pour la communication est donc lié au départ au développement spectaculaire des moyens techniques de communication, comme le téléphone, les médias, etc. Au cours du XXème siècle, on constate la convergence de l'intérêt de trois grands ensembles de disciplines pour la communication : d'une part, les sciences de l'homme (par exemple la linguistique...) et la philosophie ; d'autre part, les sciences de l'ingénieur (par exemple l'informatique...) et les mathématiques ; enfin, les sciences de la nature (par exemple les neurosciences). Toute recherche entrant aujourd'hui dans ce qu'on peut appeler les « sciences de la communication » se tient au carrefour de ces trois domaines. Mais, nombreux sont les chercheurs, nombreuses sont les écoles... Et, entre les théories qui se sont élaborées depuis la seconde guerre mondiale, le vocabulaire n'est pas vraiment harmonisé, les modèles mêmes de communication peuvent être différents, les champs d'application des théories aussi... J'ai donc dû procéder à un choix : quelle école a produit les méthodes et les travaux qui seraient les plus fructueux pour une transposition dans le champ de l'homilétique ? Ce sont les recherches de la cybernétique et de la systémique de l'École de Palo Alto[1]. Mais l'homilétique n'a pas attendu la naissance des sciences de la communication pour réfléchir à la transmission d'un message. En effet, c'est dans la rhétorique, « l'art de persuader par le discours » (Aristote) que les prédicateurs ont dès le IVème siècle puisé des techniques. Or, de la rhétorique aux premières recherches en communication, y compris en linguistique,

[1] La meilleure présentation de la ligne d'ensemble de l'École et de ses membres se trouve dans Yves WINKIN, *La nouvelle communication*, Paris, Seuil, 1981; voir aussi Edmond MARC et Dominique PICARD, *L'École de Palo Alto*, Paris, Retz, 1984. Le livre *Une logique de la communication*, écrit par Paul WATZLAWICK, Helmick BEAVIN, Don D. JACKSON (Paris, Seuil, 1972) représente une sorte de « Bible » de Palo Alto.

toutes les théories restent fondées sur un seul et même modèle, le modèle du code, un modèle linéaire et unidirectionnel : un émetteur code et transmet un message, le récepteur décode. Ce type de modèle conduit à porter l'essentiel de l'attention sur l'élaboration du contenu du message (donc, sur le rôle de l'émetteur) et sur la qualité de sa transmission (donc sur le code, sur la présentation...). Ne faut-il pas reconnaître que c'est souvent le souci majeur du prédicateur : l'élaboration et la présentation de la prédication pour que le fidèle – est-il un simple « récipient » ? – reçoive son contenu ? Or, avec les chercheurs en communication que je viens de citer, ce modèle linéaire du code éclate. Quelles en sont les conséquences pour l'homilétique ? Ces recherches doivent-elles entrer dans l'enseignement de l'homilétique, et à quel titre, pour quel renouvellement ? Ces questions restent en suspens, nous les retrouverons bientôt.

– Le deuxième champ dans lequel je vais puiser au cours de ma réflexion, c'est celui de la pratique homilétique. J'ai mené un travail d'enquête sur le terrain, j'ai interviewé dix prédicateurs et des fidèles. Peut-être n'est-ce pas courant de donner la parole aux récepteurs. Mais je suis bien dans le droit fil de ce que je viens d'énoncer : dans l'esprit de l'École de Palo Alto, par exemple, je pars du principe que le récepteur joue un rôle fondamental dans le processus de communication que constitue une prédication. Il ne s'agit pas seulement de penser aux besoins des fidèles quand on prépare une prédication. C'est bien plus radical que cela : à partir du processus même de la réception, on envisage l'ensemble élaboration-présentation-réception sous un autre regard. Ainsi, j'ai essayé d'analyser ce qu'est la réception d'une homélie dans cette optique, en particulier à partir d'interviews de paroissiens de Bucarest effectués juste après l'écoute d'une homélie. Je citerai au cours de cette contribution des extraits de certains interviews.

À partir de cette situation particulière, je vais donc tenter de répondre à la question qui m'a été confiée : comment introduire la dimension des sciences de la communication dans l'enseignement de l'homilétique ? La thèse que je soutiendrai est la suivante : l'introduction des sciences de la communication dans la formation de futurs prédicateurs n'a pas pour intérêt et finalité de leur proposer de nouvelles techniques ou des recettes pour assurer une bonne réception, mais bien plutôt de les amener à prendre conscience de ce qui se passe pendant une prédication, c'est-à-dire pendant sa présentation (énonciation) et sa réception. En d'autres termes, il ne s'agit pas de transposer dans le domaine de l'homilétique des techniques de communication – le message de l'Évangile n'est pas un message publicitaire –, mais de bénéficier de l'apport méthodologique des sciences de la communication. Si l'on accepte le principe qu'une prédication est une communication, les sciences de la communication proposent des méthodes qui nous font entrer dans une démarche plus réflexive, plus seconde.

Pour qu'on s'entende sur les mots, je précise que quand je parle de « prédication », je ne parle pas du discours seulement, que j'appellerai « homélie » quand il ne s'agira que de cela, mais du processus de communication (la présentation de l'homélie et son écoute). Je parlerai toujours de prédication au cours d'un culte, d'une liturgie. Enfin, une réflexion sur la prédication implique toujours à mon sens la prise en compte du processus de préparation de l'homélie par le prédicateur, du processus de sa présentation aux fidèles, enfin du processus de sa réception par les fidèles pendant son audition et en-dehors de son audition. Pour terminer, je rappelle que je concentrerai mes propos sur l'apport des travaux et méthodes de Palo Alto.

Je suivrai un plan assez simple : je présenterai successivement, en trois étapes, certains éléments des recherches en sciences de la communication, et à chaque fois leur introduction possible dans l'enseignement homilétique pour le rendre plus fécond. Nous verrons que chaque point permet de jeter un nouveau regard sur la prédication, d'ouvrir des perspectives nouvelles, ou d'attirer l'attention sur des éléments souvent laissés dans l'ombre.

1. LA PRÉDICATION EST UNE COMMUNICATION

Voici une définition de la prédication, élaborée à partir de la perspective de l'École de Palo Alto : une prédication est une communication, c'est-à-dire un échange, entre des partenaires en interaction – le prédicateur et les fidèles –, un échange de faits, d'idées ou de sentiments, selon un schéma systémique, impliquant la prise en compte d'allers et retours de signes.

Pour commenter cette définition, je ferai trois distinctions :

a) *Communication* et *information*

La première distinction à faire est d'abord entre *communication* et *information*. « Informer », c'est porter à la connaissance de quelqu'un des faits, des idées, selon un schéma linéaire et unidirectionnel, en tendant à la plus grande objectivité possible, sans impliquer une prise en considération immédiate de la réponse. Il est totalement vain, en homilétique, de raisonner en termes de transmission d'informations, c'est-à-dire en termes de contenu à transmettre de manière linéaire, comme dans la théorie mathématique de la communication de Shannon[2]. Le processus n'est pas linéaire, le récepteur n'est pas une machine à décoder des messages. Il s'agit de raisonner en termes de communication, de relations humaines. « Communiquer », c'est échanger avec quelqu'un des faits, des idées, des sentiments, selon un schéma systémique, impliquant la prise en compte d'allers et retours de signes. Les partenaires de la communication peuvent être des individus ou des groupes. Une interaction est une séquence de messages échangés par des partenaires. Les signes peuvent être verbaux et non verbaux.

[2] Warren WEAVER, Claude E. SHANNON, *Théorie mathématique de la communication*, (Les classiques des sciences humaines), Paris, Retz-C.E.P.L,. Paris, 1975.

b) *Système* et *linéarité*

La deuxième distinction, qui découle de la première, s'opère entre *schéma systémique* et *schéma linéaire et segmenté*. On ne peut pas isoler un individu ni un échange entre individus. Une prédication s'inscrit toujours dans un système où tous les partenaires entrent en interaction. Une prédication est donc une interaction parmi d'autres : par exemple d'autres prédications, des échanges entre les fidèles, des échanges entre le prédicateur et les fidèles en dehors de la prédication. Et le système paroissial est ouvert sur d'autres systèmes. On ne peut pas isoler une prédication de l'ensemble des relations paroissiales et des caractéristiques de ces relations. Cette remarque vise à situer l'homilétique dans le champ plus vaste de la pastorale et à l'inclure dans une réflexion sur les relations humaines dans la paroisse et dans l'Église.

c) *Rétroaction* et *unidirection*

La troisième distinction qui découle aussi de la première oppose *rétroaction* à *unidirection*. C'est un apport de la cybernétique. Au cours d'une communication, il y a un *feed-back*, une rétroaction. On y pense peut-être peu dans le cas de la prédication, puisqu'il n'y a en général qu'une seule personne qui parle. Pourtant, tout au long de la présentation de l'homélie, il y a une rétroaction du récepteur sur la communication, mais elle passe par le non-verbal. J'en donne un exemple extrême : un fidèle s'en va pendant la prédication. Le prédicateur doit avoir conscience du *feed-back*, pour tenir compte des petits signes non verbaux qui en disent long sur l'écoute des fidèles.

2. L'ASPECT DE RELATION ET LE MODE ANALOGIQUE SONT FONDAMENTAUX DANS LE CAS D'UNE PRÉDICATION

Ce principe est peut-être obscur et jargonnant pour le non-initié au vocabulaire de l'École de Palo Alto, mais les choses vont vite s'éclairer. Nous sommes d'accord sur ce point : la prédication est une communication, au sens que j'ai défini. J'explicitserai ce principe en trois temps.

a) Le message de la prédication est polyphonique

Le premier axiome de l'École de Palo Alto, c'est qu'on ne peut pas ne pas communiquer, parce qu'il n'y a pas de non-comportement. Même le refus de communication est une communication. Cela suppose que tout mode de comportement a valeur de message, mais aussi le contexte. Je vais d'abord vous présenter des extraits d'un entretien avec un fidèle :

> « Une prédication ne s'adresse pas seulement à l'intellect, mais elle s'adresse à l'ensemble de la personne, corps et âme, de manière harmonieuse et indivisible. Une des fautes des prédicateurs actuels est que les prêtres pensent que l'incroyance est due au fait que les hommes ne connaissent pas l'enseignement de l'Église. En général les hommes connais-

sent l'enseignement de l'Église et ce n'est pas la zone conceptuelle qui leur manque. Les prêtres ont mis des hauts parleurs dans l'église et ils gueulent leur point de vue en croyant que jusqu'alors les fidèles n'entendaient pas. Quand Jésus dit: "que celui qui a des oreilles entende", on ne peut pas croire que Jésus a parlé à voix basse et qu'une partie de l'auditoire ne l'entendait pas et que des sens pouvaient lui échapper. Or les sens en matière de prédication sont tout à fait différents de la conceptualité habituelle. On peut mettre des amplificateurs dans l'Église, c'est inutile. Les fidèles savent qu'il ne faut pas frapper le prochain. Ils savent que Hérode a écouté la voix d'une prostituée et qu'il a donné la tête du prophète pour un corps de prostituée. Ils connaissent ce problème-là. Ce n'est pas là le problème. Une prédication peut être puissante par l'aspect de la personne qui parle, même si l'on ne comprend pas ce qu'elle dit, parce qu'elle s'adresse à la personne tout entière. Je peux ne pas comprendre ce que dit le prédicateur, ce qu'il dit peut me dépasser parce que je ne suis pas familiarisé avec le langage ecclésiastique différent de celui que l'on apprend à l'école. L'homme qui entre dans une église peut être choqué d'abord par cette chose-là. Mais en même temps, les gestes, la façon de parler, tout ce qui constitue le para-langage, ont la même importance que le contenu des paroles. Un homme peut être dépassé par le contenu, mais le fidèle voit une lumière sur le visage du prêtre, voit les gestes, choses qui peuvent avoir une capacité extraordinaire de conversion, beaucoup plus que chez celui qui essaie d'écouter et de comprendre le sens exact de chaque mot. Tout se tient ensemble, c'est pour cela que les grands prédicateurs sont extraordinaires quand on les voit. Quand on entend seulement l'enregistrement de leurs prédications, on perd beaucoup... Les gens se trompent. J'ai vu dans mon église des gens qui viennent avec des magnétophones pour enregistrer le prêtre quand il prêche. Ils se trompent deux fois : ils enregistrent puis ils vont chez eux et ils écoutent en croyant qu'il y a eu des idées qui leur ont échappé. À la maison ils reprennent chaque idée séparément. Les touristes américains font la même erreur quand ils viennent pour visiter les églises ou les monastères. Ils filment sans cesse, puis tac, ils repartent à toute vitesse en car parce qu'ils pensent que chez eux, en Alabama, ils vont décrypter le sens spirituel. Mais ils ont perdu la clef: l'expérience existentielle du lieu de culte, avec l'environnement, avec une participation silencieuse. C'est la même chose pour la prédication, c'est en vain que l'on enregistre une prédication pour la réentendre à la maison. La prédication doit rester dans son contexte, dans l'ambiance de la personne qui livre la parole. La parole n'est pas un concept comme les gens le croient. La parole est aussi l'essoufflement du prédicateur, la transpiration de son visage, l'éclat de ses yeux. Si on enregistre une prédication, on fait une erreur de stratégie spirituelle. Il est préférable de laisser l'appareil à la maison , de rester dans l'église et de regarder le prédicateur. Bien, mais je n'ai pas compris entièrement, les trois quarts de la prédication m'ont échappé. Ce n'est pas grave, le prédicateur va le reprendre autrement dans une autre prédication. Je suis resté dix huit ans dans la même paroisse. À l'heure actuelle, si je me débrouille dans la grande richesse du contenu de la théologie, c'est dû à cela. J'ai eu besoin de ce temps-là. Peut-être un autre plus compétent que moi peut faire la même chose en huit mois».

Les modes de comportement sont de deux types: le verbal et le non-verbal. Dans le non-verbal, on regroupe d'une part le para-langage, c'est-à-dire l'intonation, l'accentuation, les silences, le rythme, et d'autre part les mimiques, les gestes, les postures, le regard, l'odeur. Enfin, le contexte a aussi valeur de message: le lieu de la communication, les interactions qui précèdent et même celles qui vont suivre. Dans le cas de la prédication, je crois qu'on ne mesure pas assez l'importance du non-verbal et du contexte. Or, cette prise de conscience est fondamentale: le prédicateur transmet beaucoup de messages par le para-langage et les gestes, et la formation homilétique doit intégrer cette dimension. Cette dimension prend toute son ampleur quand le prédicateur prêche sans notes. En effet, les éléments de la communication non verbale interviennent beaucoup plus si la prédication est improvisée (cela ne veut pas dire non préparée), ces éléments renforcent, nuancent, équilibrent le contenu du message. Le contexte liturgique de la prédication est également fondamental. Je me suis bien sûr davantage intéressé au cas de la Liturgie orthodoxe, qui est entièrement chantée, sauf l'homélie: le rapport chant-prédication est à prendre en compte. L'espace tout à fait spécifique de la prédication, l'église – vous savez que les églises orthodoxes sont décorées d'icônes par exemple – pèse sur la présentation et la réception. Les recherches de Hall sont très intéressantes en ce sens: l'église ou le temple est un espace à caractère fixe, selon les définitions de Hall, « l'espace à caractère fixe constitue le moule qui façonne une

grande partie du comportement humain » [3]. Comparez par exemple une salle de sport et une église : elles ne « produisent » pas les mêmes attitudes, les mêmes postures et gestes...

b) Toute prédication présente indissolublement un aspect de contenu et un aspect de relation englobant le premier

Le deuxième axiome de l'École de Palo Alto pose le principe que « toute communication présente deux aspects : le contenu et la relation, tel que le second englobe le premier et par la suite est une méta-communication ». Je m'explique : ce qui est appelé « contenu » est l'information transmise. Ce qui est appelé « relation » désigne la manière de comprendre l'information qui est transmise, ce qui suppose donc une relation entre les partenaires. Donc la relation englobe le contenu : c'est elle qui indique comment comprendre le contenu. Au cours de l'interaction. le partenaire s'exprime toujours, consciemment ou non, au niveau de la relation. C'est ce qu'on appelle la méta-communication. Ce peut être verbalement – le partenaire dira par exemple à propos de ce qu'il vient de dire : « je plaisantais » –ou bien ce peut être de manière non-verbale – il fera un clin d'œil, ou son intonation indiquera qu'il s'agit d'une plaisanterie ; ou bien encore, ce sera le contexte qui l'indiquera – un cirque, par exemple. Dans le cas de la prédication, l'aspect de relation est essentiel, et donc la qualité de la relation effective entre le prédicateur et les fidèles, et la qualité de la méta-communication du prédicateur, son aptitude à méta-communiquer, sont essentielles. Je donne l'exemple d'un prédicateur roumain :

> « Avant 1989, quand toute parole prononcée devait être dite avec beaucoup d'attention, par exemple, à Cluj, dans la cathédrale où venait beaucoup de monde, on ne pouvait pas s'exposer, et d'autre part on ne pouvait pas se contenter de dire des choses sans consistance et sans valeur actuelle. Il a fallu donner un espoir aux fidèles ou simplement présenter les événements d'une manière telle que les fidèles sentent dans mes propos que ces événements étaient autres que ce qui en était présenté officiellement. J'ai trouvé dans les textes des Pères des paroles qui sont toujours actuelles. Je me souviens quelquefois avoir parlé de la souffrance, de l'oppression, et j'avais utilisé des textes de saint Jean Chrysostome qui sont extraordinairement beaux et je les disais avec un tel ton, avec une telle modulation de la voix, une telle accentuation, une telle expression que les fidèles devaient comprendre très précisément que ces paroles s'appliquent aujourd'hui ».

Je crois qu'il y a là un point à introduire dans l'enseignement : faire prendre conscience aux prédicateurs de l'importance de la méta-communication en général, et les former à mieux « méta-communiquer » dans les communautés chrétiennes. C'est comme dans une relation de couple ! La prédication n'échappe pas à la qualité de la communication entre les membres de la paroisse... Cet aspect relationnel est fondamental dans le cas d'une prédication, car son contenu même est d'ordre relationnel : l'Évangile traite de relations, entre Dieu et l'homme, et entre les hommes.

c) Le mode analogique possède la sémantique appropriée à la relation

L'axiome de Palo Alto que je présenterai maintenant est l'axiome 4 : « les êtres humains usent de deux modes de communication : digital et analogique. Le langage digital possède une syntaxe logique très complexe et très commode, mais manque d'une sémantique appropriée à la relation. Par contre, le langage analogique possède bien la sémantique, mais non la syntaxe appropriée à une définition non équivoque des relations ». Encore une fois, je m'explique. Le mode digital correspond au fonctionnement de l'hémisphère gauche de notre cerveau tel que les neurosciences l'ont mis en lumière. Le mode digital se caractérise par l'univocité et la précision de son code, vocabulaire et syntaxe, un code qu'on connaît ou qu'on ne connaît pas. Le mode digital emprunte surtout le mode verbal, mais nous savons qu'il existe aussi des gestes codés dans une culture donnée. Ce mode est donc plutôt adapté à la transmission du contenu. Le mode analogique correspond au fonctionnement de l'hémisphère droit de notre cerveau. Il se caractérise par sa polysémie, et son accessibilité à tous. Il emprunte surtout les modes non-verbaux. Mais, ce que l'École de Palo Alto appelle le langage « figuratif », c'est-à-dire par exemple la parabole, la narration, les tropes comme la métaphore, est de nature analogique. Ce mode est plutôt adapté à la relation. On comprend qu'au cours d'une communication, les modes analogique et digital se complètent et interfèrent sans cesse, et l'homme doit continuellement traduire un mode dans l'autre. Pour parler de la relation, une traduction adéquate du mode analogique en mode digital doit être trouvée : voyez le rôle de la parabole de la brebis qu'invente Nathan pour le roi David, voyez comme elle fait non seulement comprendre, mais mène à la conversion du cœur. L'École de Palo Alto estime que le langage figuratif a un pouvoir non seulement évocateur, mais aussi « thérapeutique ». Vous percevez l'intérêt de ces af-

firmations pour la prédication, et pour l'enseignement de l'homilétique. Nous avons noté l'importance de la relation dans une prédication, vous en tirez les conclusions. En fait, on retrouve par ce biais les figures et les arguments de la rhétorique, qu'il faudrait revisiter sous ce nouveau jour. Je n'ai pas le temps de le faire dans le cadre de cet exposé. Mais il est clair que le langage de la prédication, s'il veut être compris et reçu par tous, doit puiser du côté du mode analogique, du langage figuratif, de la méta-communication. Mais, il ne peut bien sûr pas être constitué que de cela ! Que signifierait une homélie constituée uniquement d'une parabole à propos d'une parabole évangélique ? Vous voyez comment la prise en compte de la réception, donc de l'importance du mode analogique accessible à tous, rejaillit sur l'ensemble du processus, jusqu'à l'élaboration de l'homélie. Je termine donc sur ce qui, de plus en plus, me paraît essentiel : la réception.

3. LA RÉCEPTION D'UNE PRÉDICATION EST À LA FOIS PASSIVE ET ACTIVE

J'étudierai la réception également selon trois pistes :

a) Les trois temps dans la réception

Le processus de la réception déborde celui de la prédication, en amont et en aval. Je m'explique : avant d'écouter une homélie, un fidèle est lourd de relations, de connaissances, de capacités de compréhension, qui informent son écoute ; ses centres d'intérêt d'une part, la cohérence et globalité de sa compréhension de la foi d'autre part, jouent un grand rôle pendant la réception. Il y a l'écoute et l'accueil de l'homélie. Puis il y a un après de la réception, du point de vue de la communication (je ne m'intéresse pas ici aux applications pratiques de l'homélie) : des interactions, des lectures, des événements qui peuvent réactiver des paroles de l'homélie. La prise de conscience de ces trois temps par le prédicateur est importante dans la mesure où il peut faire entrer leur prise en compte dans la présentation de l'homélie : par exemple, des allusions à tel échange avec un ou des fidèles peuvent être bienvenues. Je crois bon de citer ici l'axiome 5 de l'École de Palo Alto qui dit que « tout échange de communication est symétrique ou complémentaire, selon qu'il se fonde sur l'égalité ou la différence ». Une prédication est typiquement un cas d'interaction complémentaire puisque le comportement de l'un des partenaires complète celui de l'autre, l'un en position dite « haute », d'enseignant, l'autre en position dite « basse » (sans connotation morale), d'enseigné. Mais, la prise en compte de l'ensemble du processus de réception conduit à ne pas majorer cette complémentarité. À certains moments de l'homélie, le prédicateur peut fonder les relations avec les fidèles sur l'égalité : n'a-t-il pas toujours à apprendre de l'Évangile ? N'a-t-il pas appris parfois par tel ou tel fidèle quelque chose de la foi lors d'un échange ? Des allusions, des éléments de méta-communication, peuvent assouplir une interaction trop unilatéralement complémentaire. Car un prédicateur qui aurait l'air de ne plus rien avoir à apprendre d'autrui et de l'Évangile ne serait-il pas infidèle à l'Évangile ?

b) Le récepteur est herméneute de l'homélie

Je vais encore plus loin : si le prédicateur est un herméneute du texte de l'Écriture qu'il commente pour les fidèles, le fidèle, à son tour, est un herméneute de l'homélie. C'est-à-dire qu'il construit le sens pour lui-même, pendant et après l'écoute. Le prédicateur ne peut pas s'imaginer livrer un sens « prêt à porter ». Mes entretiens avec les fidèles le montrent clairement. Peut-être savez-vous que les messages reçus par un auditeur sont filtrés et stockés provisoirement dans la mémoire à court terme. Ils sont oubliés au bout de trente secondes environ, si on ne peut les réactiver ou les transférer dans la mémoire à long terme. Un auditeur ne garde dans la mémoire à long terme que des messages qu'il a pu relier, de façon soit logique, soit non logique, à des concepts et événements déjà en place. Or à ma question : « qu'avez-vous retenu de l'homélie ? », les fidèles répondent « des morceaux », ou donnent « dans le désordre », par rapport à la démarche du prédicateur, certaines idées de l'homélie. En fait, il n'y a ni morceaux, ni désordre par rapport à leur propre compréhension de la foi, à leur précompréhension : ces éléments prennent leur place dans un ensemble cohérent. Il y a engendrement d'un sens propre à chaque fidèle. Les fidèles répondent aussi : « un certain point s'éclaire » ou « j'ai compris tel point », c'est le signe d'un déplacement de leur compréhension de la foi. Qu'en conclure sur le plan de l'élaboration de l'homélie ? Il est sans doute important que l'homélie respecte un enchaînement d'idées logique. Mais la répétition d'une formule-clef au cours de l'homélie, quelques récurrences, le langage figuratif me paraissent des structures qui ménagent des ouvertures à l'homélie, des

ouvertures par lesquelles le récepteur peut davantage s'approprier un sens. Je propose que l'homélie soit une « œuvre ouverte » comme on le dit pour les œuvres d'art.

c) Le récepteur est une individualité et une communauté

Enfin, et c'est le dernier point que je développerai, le récepteur est à la fois un individu et un collectif : l'ensemble de l'assemblée, qui forme un système. Le prédicateur lui-même appartient à la communauté ; pendant la prédication, il est à la fois vis-à-vis et dans la communauté. Mais on ne peut négliger non plus l'individualité de chaque fidèle. Des chercheurs en communication ont travaillé sur ces questions. La seule chose que je voudrais souligner, c'est que la prise de conscience de la dimension individuelle et collective du récepteur doit conduire le prédicateur à être attentif à l'utilisation des pronoms. Je distingue le JE du prédicateur face au VOUS de l'assemblée. Puis le JE du prédicateur face à tous les TU des fidèles. Enfin, le NOUS englobant prédicateur et fidèles. Au cours de l'homélie, le jeu des pronoms peut en dire long sur la conscience qu'a le prédicateur du rôle de la communauté, de son propre rôle et du rôle de chaque fidèle.

CONCLUSION

J'en reviens donc à la question qui m'a été posée : comment introduire la dimension des sciences de la communication dans l'enseignement de l'homilétique ? Je pense avoir montré que les sciences de la communication ont leur pertinence en homilétique ; elles permettent une prise de conscience de ce qui se passe pendant une prédication. Elles ne donnent pas de recettes, mais elles confirment cependant l'importance des figures et arguments traditionnels de la rhétorique, qu'il convient de manier avec souplesse et sobriété. Faut-il un cours spécifique sur les sciences de la communication ? Oui, sans doute un cours d'initiation qui donne des bases aux futurs prédicateurs, leur ouvre l'accès à cette littérature et leur fasse prendre conscience des enjeux de la communication. Mais ce sont sans doute les exercices pratiques qui permettent le mieux de comprendre les processus et enjeux de la communication tels que ces sciences de la communication les dégagent. Enfin, la connaissance des sciences de la communication est importante pour acquérir aussi un regard critique par rapport à ces recherches.

FINALITÉS ET MOYENS DANS L'ENSEIGNEMENT HOMILÉTIQUE

Par Jean-Michel SORDET
Doctorant

Les cursus homilétiques universitaires sont-ils inadaptés et se pourrait-il qu'ils ne permettent pas aux futurs prédicateurs d'être formés à leur tâche ? Cet exposé précise les concepts de finalités pédagogiques et de moyens dans le cadre de l'homilétique, explore par un sondage l'hypothèse de l'échec des cursus actuels et propose, à titre de pure stimulation de l'imagination, une tout autre structure d'enseignement de l'homilétique.

1. STATUT ET PROBLÈME DE CET EXPOSÉ

Un mot tout d'abord est nécessaire au sujet du statut de l'exposé que je vais tenir devant vous. Je ne suis pas professeur d'homilétique et je n'en ai pas l'expérience, hormis deux contacts, par ailleurs intéressants, avec cette matière : comme étudiant en théologie j'ai suivi – devrais-je dire subi ? – des cours et séminaires d'homilétique ; quinze ans plus tard, j'ai eu l'honneur remplacer un tout petit semestre l'éminent organisateur de ce colloque, ce qui m'a valu de dispenser – devrais-je dire infliger ? – des cours et séminaires d'homilétique à des étudiants de Lausanne. Je vous ferai plus tard des propositions qui se distancent de ce que j'ai subi ou infligé, mais il ne faudra pas prendre ces propositions comme les conclusions sérieuses d'une longue expérience. Le statut de ce discours, maintenant, n'est que celui de mouche du coche, position qui à l'outrecuidance de se croire à la fois nécessaire et intelligente et ne fait peut-être que déranger ceux qui ont la vraie charge de faire avancer l'attelage. Néanmoins... il se pourrait que l'absence de charge réelle en matière de pédagogie homilétique me permette d'être plus libre de stimuler et d'agacer la pensée.

Mon problème est le suivant : se pourrait-il que le *cursus* homilétique actuel, à la Faculté de Lausanne et au STA (Séminaire de Théologie Appliquée, stage pastoral des Églises romandes) se nourrisse d'une illusion ? Se pourrait-il que ce *cursus* ne forme pas les étudiants à leur future tâche de prédication ?

Et que faut-il comprendre par : « Les étudiants ne sont pas formés de manière adéquate à leur future tâche de prédication » ? Alors que, quantitativement, l'essentielle de la dite formation se produit dans le cadre de la Faculté de théologie, qualitativement, l'essentiel s'acquiert après, ou ne s'acquiert pas. Y a-t-il donc échec de l'enseignement de l'homilétique ? Et si oui, est-ce que le projet actuel pèche par défauts de moyens – c'est-à-dire : l'homilétique est-elle mal enseignée ? – ou bien les buts recherchés par le *cursus* actuel sont-ils inadéquats – c'est-à-dire : étudiants et professeurs ne font-ils pas fausse route, même si la qualité de leur effort n'est pas mise en doute ?

Étant donné le statut de cet exposé, je me pose ces questions de façon tout à fait gratuite, dans l'abstrait. Si d'aventure, certains mouvements de ma pensée venaient à ressembler à des critiques de la pratique actuelle, ce ne seraient que de téméraires coïncidences. Et si par la plus invraisemblable des malchances, certaines de mes conclusions devaient suggérer l'un ou l'autre changement, il s'agirait de les considérer comme le point de chute d'un jeu abstrait de l'esprit, sans portée pratique.

Pour conclure ce préambule, j'aimerais, sans étayer ces affirmations, postuler :

– que l'on va continuer, dans les années à venir, à prêcher ;

– qu'on va continuer de le faire dans le cadre de cultes – ou de messes – brefs de célébrations dominicales qui ne vont pas fondamentalement changer. Si ces postulat se révélaient faux, il

faudrait avoir le courage de fermer boutique, colloque, séminaires et cours ;

– que le rapport interne de la prédication au reste de la célébration liturgique est actuellement adéquat, bien qu'il y ait sans doute beaucoup à dire à ce sujet !

– Je postule enfin qu'il est possible d'apprendre à prêcher. Si l'art de prêcher n'était que qu'affaire de talent, donné au berceau par les bonnes fées nos marraines, ou bien si l'art de prêcher n'était qu'affaire d'inspiration, d'illumination, de spiritualité ou de piété du prédicateur, voilà belle lurette que tous les efforts d'enseigner l'homilétique aux étudiants seraient voués à l'échec : les uns, sans don ni spiritualité, seraient forcément condamnés à rester de vains parleurs ; chez les autres, les doués et les inspirés, l'enseignement homilétique ne pourrait bien sûr que gauchir, alourdir, voire pervertir le talent naturel ou charismatique qu'ils ont reçu.

2. HYPOTHÈSES

Mon propos est de réfléchir à la contre-performance du *cursus* actuel en fonction de trois hypothèses pouvant expliquer l'échec de la pédagogie homilétique et conduire à une proposition nouvelle :

1) Si les prédicateurs ont été mal formés par leur *cursus* en homilétique, c'est que les *cursus* en question n'ont pas clarifié leurs finalités ;

2) Si ces *cursus* sont dépourvus de finalité clarifiée, c'est que l'objet de l'enseignement, à savoir la prédication elle-même, n'est pas clarifié, tant au niveau de l'acte même de prêcher que du contenu de la prédication ;

3) Les moyens choisis pour atteindre ces finalités peu claires sont, eux aussi et par conséquent, peu clairs.

3. DÉFINITIONS

Pour clarifier d'abord mon propre propos, les mots **finalité** et **moyen** méritent d'être défini un peu plus précisément. Je vais les utiliser dans tout cet exposé au sens de la pédagogie par les objectifs telle que la décrit l'un de ses illustres représentants, le professeur genevois Daniel Hameline. De manière générale, dans une théorie de l'action humaine, il faut entendre toute une famille de termes – finalité, intention, but, objectif, projet ou visée – comme désignant un état de fait, décrit à l'avance, et devant résulter de la mise en oeuvre d'une activité ou d'une combinaison d'activités. En pédagogie, où il est question d'apprendre, on désignera par les mêmes mots les résultats, formulés et formulables à l'avance, découlant d'une activité d'apprentissage. Chez l'apprenant, le résultat visé est un changement dans ses capacités. Avant l'activité, l'apprenant *ne peut pas* certaines choses, après il *peut* ces mêmes choses. Décrire ce que l'apprenant *pourra faire* après avoir mobilisé une activité et un effort d'apprentissage revient à décrire l'intention ou la visée de cet apprentissage. Selon le degré de précision ou de généralité de cette intention, on utilisera divers termes : finalité pour les intentions à la plus grande échelle, et souvent sans assigner de délai à la réalisation de l'apprentissage ; but pour des intentions encore globales, mais assorties d'un délai ; objectif pour les intentions bien délimitées et parcellisées, dont on peut constater la réalisation ou l'échec après un délai bref.

On notera ici, pour la clarté du vocabulaire, qu'*intention* ou *visée* sont des termes génériques, et qu'on passe du plus général au plus particulier en passant de *finalité*, à *but* et enfin à *objectif*. Rien néanmoins dans le langage courant et les définitions non techniques de ces termes n'imposait de leur assigner une position plutôt qu'une autre. D'ailleurs si j'assume ce choix, celui de Hameline, d'autres pédagogues ou théoricien de la stratégie les utilisent autrement. Dans mon titre, j'ai choisi le mot finalité parce qu'en dehors de toute définition, il situait mieux le champ de cet exposé et que le mot intention possède une petite connotation psychologique que je ne tenais pas à introduire ici. Mon projet est bien d'explorer tout ce qui touche à l'intentionnalité de l'enseignement de l'homilétique, finalités, buts et objectifs réunis.

Intention, finalité, etc. étant définis, quel est le statut du concept de *moyen* ? Je l'entends lui aussi comme un concept général décrivant l'activité déployée pour atteindre les résultats souhaités. On peut y inclure ou y raccrocher l'idée de méthode, ou celle de support matériel de l'enseignement, les moyens concrets. L'important est de bien distinguer les processus mis en oeuvre dans l'apprentissage du résultat obtenu par cet apprentissage.

On s'aperçoit ici, dans la manière de présenter les définitions, que c'est le concept de finalité qui conditionne et commande celui de moyen. Non pas que l'énoncé d'une finalité (ou d'un but, ou d'un objectif) commande *ipso facto* l'utilisation d'un seul et unique moyen (ou ensemble de

moyens). Il reste en effet vraisemblable qu'à une intention donnée corresponde divers moyens possibles.

– Pour prendre un exemple militaire, si l'objectif est de ne plus être menacé par tel poste d'artillerie ennemie, on aura sans doute le choix entre une attaque commando par voie de terre, une attaque de chars ou une attaque d'hélicoptères. Par contre, on ne fera pas appel au service de la propagande, même si par ailleurs, ce service peut se révéler aussi efficace que l'infanterie ou l'aviation pour gagner une bataille. À l'inverse, un moyen comme l'attaque de chars peut être considéré comme très efficace, et néanmoins rater son but si les chars se trompent et attaquent l'ennemi à un autre endroit que prévu !

Au terme de ces définitions, on comprendra bien que le but d'un enseignement ne peut jamais être décrit en termes d'activités pédagogiques. Le but ou la finalité de l'homilétique ne doit pas être pensé en termes de mises sur pied de tel cours, de tel séminaire, de tels exercices. Le but doit se définir en terme d'une capacité que l'apprenant n'avait pas avant l'apprentissage et qu'il possède après. L'activité d'apprentissage – cours, séminaires, lectures, exercices, vidéo, etc. – est de l'ordre du moyen. Inversement, le choix d'un moyen peut donner quelques indications sur les éventuelles fins poursuivies, mais sans garantie. Si le but ou la finalité n'est pas formulée, il y a des fortes chances que le moyen déployé reste non orienté et qu'il soit très difficile d'évaluer le fruit réel de l'apprentissage. Ce n'est qu'en fixant le but qu'on peut dire si on l'a atteint !

Dans le *cursus* homilétique que je vais décrire, ce qui est le plus clair, ce sont toujours les moyens. Ceux-ci sont généralement facile à décrire et à repérer, alors qu'on peine à discerner l'intention qui les détermine, que ce soit au niveau de la finalité générale, des buts annuels ou semestriels ou des objectifs hebdomadaires.

4. LE *CURSUS* LAUSANNOIS ACTUEL : DESCRIPTIF, MOYENS, FINALITÉS

Je vais maintenant illustrer ces définitions en décrivant le *cursus* qui est actuellement en place à Lausanne et que j'ai assumé récemment pendant un semestre. Les étudiants inscrits à la Faculté de théologie ont à leur programme :

– Première année : deux heures hebdomadaires pendant un semestre forment un cours d'introduction à la théologie pratique en général, plus particulièrement au culte, à l'homilétique et aux problèmes de la communication. Entre autres choses, deux prédications radiodiffusées sont écoutées et analysées en compagnie de leur prédicateur respectif, et trois séances sont réservées à des exercices de maîtrise de la voix avec un homme de théâtre. En outre, l'étudiant reçoit quelques indications de méthode pour préparer son premier exercice de prédication l'année suivante.

– Quel est le but de ce cours dans le cadre de la finalité générale ? De quoi l'étudiant est-il réputé capable sur le plan homilétique après ces quinze à seize séances ? *A posteriori*, je formulerais ainsi le but du cours que j'ai dispensé : après le cours d'introduction, l'étudiant doit être capable de situer dans ses grandes lignes les origines historique de la célébration dominicale, ses formes et sa logique liturgique concrètes, ainsi que les mécanismes élémentaires de la communication orale.

– Deuxième année : séminaire d'homilétique. Après un travail exégétique de base en groupe et sous la conduite de l'assistante, l'étudiant doit réaliser un exercice de prédication en auditoire devant ses camarades, exercice qui est immédiatement évalué par le professeur, l'assistante et les camarades. Chaque étudiant assiste en gros à la moitié des séances du semestre.

– Pour l'étudiant, le but vraisemblable de cette phase consiste à faire la preuve qu'il est capable d'agencer en un bref discours un message alimenté par l'étude sommaire d'une péricope biblique et de l'exposer devant un public fictif.

– Troisième année : séminaire d'homilétique sur le terrain. Les étudiants préparent chacun une prédication qui est prêchée dans un culte réel, en paroisse. Un camarade préside les autres aspects du culte. Le culte est suivi d'une discussion avec les paroissiens sous la conduite du professeur. Au cours de la semaine qui suit, le culte et la prédication sont évalués en séminaire. Le culte est filmé en vidéo en vue de cette reprise ou d'une séance spéciale en fin d'année.

– Cette fois, le but semble triple : l'étudiant doit faire la preuve qu'il peut agencer en un discours un message alimenté par l'étude d'une péricope biblique et le rendre adéquat pour un public réel de paroissiens ; il doit se montrer capable de prêcher réellement ce qu'il a préparé ; lui et ses camarades doivent se montrer capables de fournir des critiques évaluatives de l'exercice.

– Quatrième année : séminaire expérimental d'homilétique. Dans une structure horaire très libre, les étudiants forment des groupes de trois à quatre personnes pour réaliser un exercice de communication de l'Évangile par un

autre médium que le discours. Généralement la vidéo, éventuellement le montage audiovisuel. Sur la base d'un texte biblique imposé, il s'agit d'établir un premier dossier sur le thème qui se dégage et sur une situation actuelle où le thème trouve sa pertinence. Ensuite, un second dossier doit préciser l'identité du destinataire supposé. Puis les étudiants doivent écrire le script de l'émission ou du montage, après quoi ils passent à la réalisation. Le séminaire est conclu par le visionnement de la vidéo ou du montage, suivi d'un débat.

– Le but ici n'est évidemment pas la maîtrise du médium choisi, mais la capacité à situer comparativement les avantages, les problèmes et les enjeux de l'utilisation du discours et d'un autre médium comme l'image.

La finalité de l'enseignement homilétique lausannois est-elle ainsi atteinte? Et d'abord quelle était cette finalité? Par une jolie lapalissade, je résume: la finalité générale de toute formation homilétique est de rendre l'étudiant capable de prêcher. L'affirmation est moins banale si l'on l'inscrit dans un calendrier, même global: la finalité de la formation universitaire en homilétique est de rendre l'étudiant capable de prêcher, et ceci en quatre semestres répartis sur quatre à cinq ans d'études.

Alors, les étudiants qui ont suivi le *cursus* que je viens de décrire ont-ils été rendus capables de prêcher? Les buts limités de chaque étapes ont-ils été atteints et, par là même, la capacité de prêcher a-t-elle été données? Avant de sonder les résultats de cette formation, trois remarques intermédiaires s'imposent ici:

1) Nul ne prétend que la formation du prédicateur soit achevée au moyen de ces quatre périodes d'exercice. Il faut ajouter à cela au moins la formation que reçoit le futur pasteur dans le cadre de son stage paroissial, ce qu'il apprendra par expérience directement sur le terrain (dès ses études s'il va faire quelques remplacements dominicaux), ou dans son éventuelle formation continue ultérieure. Il faut néanmoins considérer en tout état de cause que les quatre étapes que j'ai décrites constituent la formation initiale et principale du futur prédicateur.

2) Si l'on jette un coup d'oeil rétrospectif vers les *cursus* qu'assumaient le prédécesseur du titulaire actuel, c'est-à-dire celui dont j'ai bénéficié comme étudiant, on s'aperçoit de deux différences principales: d'une part l'exercice sur le terrain n'existait pas encore, au profit d'un second exercice en auditoire et l'exercice de quatrième année qui se devait déjà d'être expérimental restait inscrit dans le médium discours; d'autre part, le rapport à l'exégèse a changé récemment, quand a été levée l'obligation de rédiger une exégèse détaillée de la péricope servant de base à la prédication et de la faire viser par un professeur d'AT ou de NT. Par ailleurs, les moyens mis en oeuvre ne changent pas foncièrement, puisqu'on avait déjà l'exercice évalué à chaud par le professeur et le groupe des camarades.

Précédemment, c'est-à-dire jusqu'au début des années 60, il semble que l'homilétique était dispensé par un cours *ex cathedra* et de deux ou trois semestres d'exercices pratique de prédication suivis de débats, à la Faculté exclusivement.

3) On voit que dans les anciens *cursus* comme dans l'actuel, la place d'un théorie de l'homilétique est fort restreinte. Hormis les conseils prodigués à chaud lors des exercices *in vitro* ou *in situ*, directement inspirés par les erreurs ou les qualités des apprentis prédicateurs, le programme n'inclut pas vraiment une systématique de la prédication. Je nuancerai cette affirmation en relevant la mise sur pied dans l'actuel *cursus* du cours d'introduction qui se veut un enseignement minimal sur le culte, la prédication et les règles de la communication. Auparavant, le support théorique de l'homilétique était réduit à ce que l'étudiant était capable de grappiller tout au long de séminaires qu'il serait d'ailleurs plus précis de nommer travaux pratiques, comme c'est le cas dans des modèles pédagogiques utilisés par d'autres Facultés.

Quelles sont et quelles étaient les finalités de l'enseignement homilétique que je viens de décrire succinctement? Il est difficile de le dire. Avant celle-ci, une autre question se pose: où pourrait-on trouver une formulation des ces finalités? Trois pistes sont possibles:

– les facultés publient souvent des descriptifs des cours à l'usage des étudiants qui doivent s'y inscrire, ou dans le cadre des rapports annuels officiels.

– les professeurs pourraient avoir pris la peine de publier des réflexions académiques sur ce sujet.

– enfin, les professeurs pourraient avoir énoncés ces buts ou objectifs dans le cadre de leur cours et séminaires, par exemple en début de semestre. Il faudrait avoir alors accès à leur notes de cours, soit personelles, soit relevées par les étudiants.

5. LE *CURSUS* LAUSANNOIS : UN MODESTE SONDAGE

J'ai réalisé un bref et modeste sondage dont vous avez entre les mains les coordonnées, les têtes de chapitre des questions et quelques extraits des réponses. Je vous présente rapidement le bilan provisoire de ce sondage qui mériterait d'être, évidemment, refait avec plus de sérieux, sur une échelle plus large, auprès d'un échantillon mieux sélectionnés. Voici, au fil du questionnaire, les indications que nous pouvons glaner :

1. Sur le *cursus* lui-même

Le souvenir de la structure de l'enseignement homilétique est très général, avec quelques points saillants. On ne se souvient pas très bien comment était dispensé la partie théorique, on se souvient clairement avoir dû faire des exercices de prédication devant les camarades.

Il n'y avait un stage de six mois du temps de Germond, sans session intermédiaire réunissant les stagiaires. Les suivants on des souvenirs clairs de l'apprentissage pratique en stage.

2. Sur la nature de la prédication, objet de l'enseignement homilétique

Si chacun peut fournir une définition succincte de la prédication, les écoles théologiques sont peu différenciées. À la question de l'acquisition d'une conception claire de la prédication en Faculté ou ailleurs, on répond par des considération sur la méthode de préparation, sur le plan de la prédication. Souvent la conception s'est forgée après.

3. Sur les moyens

Sur les moyens pédagogiques théoriques

Le souvenir des lectures conseillées ou effectivement réalisées est flou.

L'emploi du cours *ex cathedra* semble diminuer après l'époque Germond.

En stage, la théorie était grappillée.

Le débat a toujours pris place après les exercices devant les camarades.

L'analyse de prédication exemplaires n'a pas laissé de souvenirs.

Sur les moyens pédagogiques pratiques

On se souvient ici clairement des exercices de prédications que chacun a dû faire.

Le fait d'avoir dû critiquer la prédication des autres ne semble pas perçu comme un moyen d'apprendre pour soi-même.

Aspects formels, syntaxiques, littéraires, rhétoriques, oraux

Globalement indigents, sauf les quelques pièges les plus grossier qu'on a appris à identifier et éviter.

Aspects sémantiques, contenus, message, le « Quid ? » de la prédication

Très peu d'éléments spécifiques semblent avoir été enseignés à ce sujet.

Aspects pragmatiques, rapport à l'auditeur concret

Un peu de sensibilisation, sans développer d'outils *ad hoc*.

4. Sur les finalités

Quelles étaient les finalités en Faculté ?

On a une conception des finalités qui devaient exister en Faculté au cours de études.

Ce finalités semblent liées à une définition de la prédication conçue comme « commentaire ou explicitation du texte biblique »

Certaines finalités (buts) sont négatifs : éviter certains dégâts !

Objectifs formulés du professeur ?

Ça n'a pas marqué.

Dans l'idéal, buts de la Faculté ?

Réponses variées allant des objectifs très parcellaires à des finalités générales (du second degré, comme repenser le culte !)

Objectifs du stage ?

Les réponses vont de : « Les objectifs étaient plus clairs car plus pastoraux » à « Je ne pense pas qu'il y en avait ! ».

Objectifs formulés des formateurs de stage ?

Plutôt encore moins clair qu'en Faculté... mais on répond quatre fois « Oui » à la question suivante (« Les objectifs ont-ils été atteints ? »).

Dans l'idéal, buts du stage ?

Acquérir les techniques modernes de communication et la créativité pratique.

NB : certains objectifs formulé ici sont en réalité des moyens pédagogiques (utiliser la vidéo).

5. Résultat de la formation

Où avez-vous appris à prêcher ?

Sur le terrain et avec les collègues plus chevronnés que moi. Mais aussi : un combinaison du tout, rencontrer les auditeurs ou encore le sens de ma vocation.

À quoi attribuez-vous les faiblesses de la formation : buts peu clairs ou moyens inadéquats ?

Si une réponse est donnée ici, elle affirme que les deux aspects étaient défectueux.

6. Conclusion

Finalité idéale et cursus idéal. Décrivez vos idées :

Un certain nombre des remarques enregistrées recoupent les propositions que je vais vous faire.

6. BILAN ET CONTRE-PROPOSITION

Je vous propose à ce stade de résumer crûment la formation homilétique à ce qui suit :

– quant aux finalités, buts et objectifs de cette formation, on en est presque réduit à supposer qu'il doit bien y en avoir, quelque part... mais il est très difficile de les identifier clairement, donc de les rendre opérationnels !

– les étudiants disposent en début de *cursus* d'une introduction sommaire à la théologie pratique, au culte comme cadre de la prédication et à la prédication elle-même. Les outils qui y sont rapidement évoqués ne sont pas repris en profondeur ultérieurement. L'enseignement théorique sur exemples tient plus d'une vague sensibilisation que de l'apprentissage. Il en va de même des instruments techniques de communication orale.

– ils disposent sous la forme de travaux pratiques (plus que de séminaires !) de trois exercices de prédication, évalués à plus ou moins à chaud, sans méthode précise.

– ensuite, en stage, ils disposent d'occasions relativement abondantes et régulières de s'exercer, mais avec une carence en feed-back et reprise critique de ces exercices.

J'avais fait en début d'exposé la triple hypothèse que la faiblesse de la formation homilétique tenait à trois défauts majeurs portant respectivement sur la finalité de l'homilétique et l'inadéquation des moyens mis en place, le tout accroché à une définition défectueuse de l'acte de prêcher. Il s'agirait donc maintenant de proposer des finalités raffermies, des moyens nouveaux, différents ou améliorés, le tout arc-boutés à une définition retravaillée de la prédication.

7. DÉFINITION – FINALITÉ/BUT – MOYENS

Est-il possible de définir des moyens d'enseignement en homilétique en les orientant solidement sur des finalités et du buts eux-mêmes solidement ancrés dans une conception claire de la prédication ? C'est ce que je vais tenter dans le paragraphe programmatique qui vient. Je vais m'appuyer sur une définition de la prédication en onze propositions dont la première, non théologique, fait cadre pour les suivantes. Chacune de ces propositions se voit immédiatement assortie d'un but qui lui est directement lié. Les moyens d'enseignement sont ensuite suggérés de manière générale. Ceux-ci sont repris en conclusion dans une description d'un *cursus* possible.

1) Tout d'abord, si dans sa matérialité concrète la prédication est un **discours**, alors le prédicateur devra connaître, c'est-à-dire se montrer capable de formuler ou d'exposer les règles de fonctionnement de la communication orale et du discours en particulier ; il devra être capable d'identifier, dans des prédications et des discours enregistrés ou transcrits, les phénomènes concrets qui obéissent à ces règles ; il sera capable de les mettre en oeuvre lui-même, de les utiliser et d'en tirer judicieusement parti pour tenir effectivement le discours qui constitue sa prédication.

– Cette connaissance des phénomènes propres à la communication orale suppose un enseignement théorique de type introductif et systématique portant par exemple sur : la logique de la communication ; la théorie élémentaire du signe en linguistique ou en sémiotique ; approches de diverses dimensions de la communication : formelles syntaxiques et stylistiques, sémantiques et thématiques, pragmatiques, verbales et non-verbales. Il y aura évidemment des lectures de références *ad hoc*. Ce savoir doit être illustré et exercé par du travail d'analyse sur des prédications ou sur d'autres discours considérés comme exemplaires. La

capacité pratique de communiquer oralement doit faire l'objet d'un apprentissage basés sur des exercices. Les exercices, pour parvenir à leurs objectifs, doivent être ciblés (il est impossible d'exercer tout à la fois), détaillés (on ne peut pas travailler par exemple le débit de la voix de manière générale) et corrigés (ce qui suppose de pouvoir faire l'exercice plusieurs fois, en vue d'un progrès).

2) Si la prédication est le discours tenu par une **personne**, homme ou femme, qui doit **assumer** ce qu'elle dit dans le cadre d'un **ministère**, alors, parce que sa personne est précisément son premier outil, le prédicateur devra connaître, c'est-à-dire être capable d'expliciter le rôle qu'il joue lui-même dans la communication. Plus précisément, il sera capable d'expliciter deux rapports : tout d'abord celui qui existe entre sa propre personne, dimension subjective, et le ministère, dimension théologico-ecclésiologique ; ensuite le rapport qui existe entre lui et ce qu'il dit, cette sorte de rapport de résonance entre la qualité d'être et le discours. Dit d'une autre manière, il sera capable d'expliciter en quoi et comment il se tient responsable de ce qu'il prêche.

– Un enseignement théorique et systématique visant le premier but pourrait être dispensée dans un cours portant sur la théologie du ministère. L'autre visée, sur un plan plus pratique relève plutôt d'une perspective de formation de la personne.

3) Si la prédication est bien un discours qui doit parler **de l'auditeur**, de sa vie, de son monde ET **de Jésus-Christ** pour cet auditeur, dans sa vie, dans son monde, selon sa culture, alors le prédicateur doit être capable de parler de l'existence absurde, confuse, errante et parfois magnifique de l'auditeur ET du sens qu'elle peut recevoir quand elle est placée sous la promesse de l'Évangile. Il doit être capable de parler de l'énergie qui peut rendre vie à cette existence blessée et fatiguée. L'un des buts de l'enseignement de l'homilétique est donc de rendre l'étudiant capable de mettre en mots l'histoire et l'existence de son auditeur, de mettre en mots également le mystère de la Bonne Nouvelle, et enfin de rapporter l'une à l'autre.

– Cette compréhension conjuguée du monde et de l'Évangile est l'objet, globalement, des études en théologie et d'une mise à jour continue après le temps des études. On peut supposer que ce but, au moins jusqu'à un certain point (qui resterait à vérifier), est atteint à la fin des études pour la partie proprement théologique, mais que la capacité de connaître le monde des auditeurs et d'y être sensible fait encore défaut, soit par manque de maturité, soit parce que ce n'est pas le propos spécifique de la Faculté. On gagnera donc à mettre au programme de l'homilétique, sans doute en connexion avec d'autres disciplines comme les sciences humaines une réflexion sur ce qui fait réellement l'existence de nos contemporains, sans négliger de promouvoir une réelle fréquentation de ces hommes et de ces femmes sur leurs lieux de vie. Ici l'immersion propres à certains stage expérimentaux tout comme l'expérience de vie chez les étudiants plus âgés doit nécessairement compléter l'enseignement académique sur ce sujet.

4) Ensuite, si la prédication doit présenter une cohérence interne, c'est-à-dire une **intelligence** et une clarté de pensée, alors le prédicateur devra se montrer capable d'agencer son discours, de le composer de façon structurée et de formuler sa pensée de manière intelligente. En d'autres termes, il aura acquis la compétence de sélectionner le thème particulier de sa prédication, puis d'exposer de manière claire et compréhensible ce qu'il veut en dire.

– Cette capacité suppose une double formation : sur le plan théorique, l'étudiant doit recevoir un enseignement relatif à diverses méthodes de sélection des thèmes et de composition des idées. L'enseignement s'appuiera sur des exemples grâce auxquels l'étudiant aura en particulier appris à repérer, à analyser et à comprendre ces procédés utilisés dans des prédications réelles. L'acquisition pratique de cette compétence suppose également des exercices répétés où l'étudiant apprendra à mobiliser ces méthodes pour construire une prédication concrète.

5) Si la prédication doit présenter une certaine qualité de **forme** et une certaine beauté de langage, alors le prédicateur devra se montrer capable de produire un discours rendu agréable et intéressant à écouter par son style, par le choix du vocabulaire. Il aura donc la capacité d'affiner le texte de son discours en sachant utiliser les procédés stylistiques, littéraires ou même poétiques qui soutiennent l'intérêt, la curiosité, la mémoire et le plaisir de l'auditeur.

– Comme la précédente, cette capacité suppose une double formation : sur le plan théorique, l'étudiant doit recevoir un enseignement relatif aux multiples procédés stylistiques de la langue française. Là aussi, l'enseignement s'appuiera sur des exemples soigneusement échantillonnés. L'acquisition pratique de cette compétence suppose également des exercices répétés où l'étudiant apprendra à employer ces procédés pour construire une prédication concrète.

6) Si la prédication, comme toute parole en situation, déploie une tonalité **performative**, alors le prédicateur connaîtra, c'est-à-dire sera capable d'exposer ou de formuler – ne serait-ce que pour lui-même ! – les principes de la pragmatique du discours ; il sera également capable de sélectionner

et d'utiliser les effets pragmatiques de la communication, tant au niveau du détail de ses énoncés que du parcours d'ensemble de sa prédication ou bien encore de la charge illocutoire qu'il mobilise en tant que locuteur (ou énonciateur).

– L'acquisition de cette compétence, double à nouveau, suppose premièrement une formation théorique portant sur la pragmatique de la communication. Ensuite, la théorie sera soigneusement exemplifiée grâce à l'analyse de prédications ou de discours exemplaires. Enfin, une initiation pratique sera dispensée sur la base d'exercices partiels et ciblés ou de prédications sur le terrain. Exercices ou prédications réelles seront évalués et répétés en vue de progresser.

7) Si la prédication suppose une cohérence avec son cadre immédiat, à savoir le plus souvent la **célébration** dominicale, alors le prédicateur devra être capable de relier la prédication à son cadre cultuel. Il devra donc connaître, c'est-à-dire être capable d'expliciter la nature de ce cadre, ses origines historiques, sa logique interne actuelle, ses variations possibles dans le temps liturgique habituel comme dans les circonstances spéciales, ainsi que la diversité intra ou extra confessionnelle.

– La formation liturgique, de type historique ou systématique, doit faire l'objet d'un enseignement théorique en Faculté. Un travail sur des exemples de culte complets pourra entraîner les étudiants à en analyser la cohérence et l'unité internes. Si tout prédicateur se doit de connaître le cadre liturgique dans lequel évolue sa prédication, il n'est pas absolument nécessaire qu'il en maîtrise l'exécution pratique pour pouvoir prêcher. La formation pratique à l'exécution de la liturgie me paraît évidemment recommandable pour de futurs pasteurs, par exemple en cours de stage, mais relativement distincte de la formation homilétique proprement dite.

8) Si la prédication, comme toute communication, est bien conditionnée **par l'auditeur**, par les circonstances et le vécu qui lui sont propres, et plus encore par sa culture qui n'est pas entièrement partagée avec celle du prédicateur, alors le prédicateur devra se montrer capable de comprendre, c'est-à-dire de formuler ou d'expliciter comment l'auditeur en tant décodeur de la communication prend une part active à la transmission du message de la prédication. Si précédemment le but était de maîtriser une connaissance du monde des auditeurs en tant que thématique nécessaire de la prédication, ici devra être formée la capacité à se faire comprendre par des auditeurs concrets, particuliers, avec leur histoire, leur vécu, leur grilles de compréhension ou leurs blocages particuliers. En un mot, le prédicateur sera capable de parler le langage de ses auditeurs. Cette capacité ne serait rien sans une autre qui lui est directement liée : le prédicateur ne peut se contenter d'un conception a priori des registres d'écoute de l'auditeur. Il doit aussi se monter capable d'aller vérifier si et comment il a été compris, ce qui suppose la capacité à instaurer un *feed-back* informant le prédicateur sur l'effet de sa prédication chez l'auditeur.

– Cette formation à s'exprimer dans des registres recevables par l'auditeur concret doit prendre place en situation de prédication réelle et régulière, au contact d'un auditoire réel, donc en période de formation pratique, là où des structures de *feed-back* peuvent être mises sur pied. Des éléments de réflexions théoriques qui sous-tendent ces phénomènes peuvent être dispensés en relation avec les exercices pratiques ou dès la Faculté. On notera que des travaux de recherche en théologie pratique pourraient avantageusement être entrepris pour explorer davantage ce sujet !

9) Si la prédication se nourrit bien d'une fidélité aux **Écritures** soigneusement relues et interprétées pour aujourd'hui, alors le prédicateur sera capable d'un travail exégétique et herméneutique ; il sera capable d'adosser sa prédication à une fidélité envers les Écritures, tout comme il sera capable de rendre compte de ces Écritures à un public qui ne les comprend pas d'emblée.

– L'acquisition de cette compétence dépend largement de la formation biblique et théologique de la Faculté. Il serait peut-être néanmoins faux de penser que tout jeune prédicateur sache mobiliser correctement et régulièrement cette compétence dès ses premières prédications. La formation pratique pourra donc s'atteler non pas tellement à développer cette compétence qu'à vérifier comment les jeunes prédicateurs réussissent ou non à la mobiliser efficacement pour la prédication régulière.

10) Si la prédication ne consiste pas seulement à proclamer le noyau brut du message chrétien, le kérygme évangélique dans son dépouillement christocentrique mais à **déployer la proclamation** de la Bonne Nouvelle dans toutes ses dimensions, alors le prédicateur sera capable d'éclairer, de nourrir, d'enrichir, d'argumenter, d'illustrer ou de commenter cette proclamation centrale par toutes sortes de recours. Il sera capable d'étayer le dossier de sa prédication non seulement par l'exégèse biblique ou par la fréquentation assidue de ses auditeurs, mais sera capable d'aller explorer les leçons de l'histoire de l'Église, les confrontations de la systématique, dogmatique ou éthique, il enrichira sa description de l'âme humaine ou de la société par un recours éclairé à la psychologie, à la sociologie voire à d'autres sciences encore ; il se montrera habile à mettre en récit des expériences, des événements ou des situations vécues dont il aura pris la peine de bien faire le tour ; il sera capable de faire recours à la littérature, à la fiction

narrative ou parabolique, etc.

– À nouveau, la formation académique et théologique de base est évidemment nécessaire dans l'acquisition de cette compétence. Néanmoins, on peut imaginer un entraînement plus précis en vue d'utiliser le matériau académique plus ou moins brut et de le façonner adéquatement pour la prédication. Par exemple, on n'étudiera pas exactement de la même façon le dossier historique de Pierre Viret pour un examen de licence ou pour en tirer une substance venant enrichir la prédication d'un dimanche matin. L'exercice et le contrôle du procédé en période de stage s'avèrent nécessaires, mais inversement, l'acquisition de la matière des autres branches de la théologie pourrait aussi trouver une vérification, dès la Faculté, par le biais d'exercices qu'on pourrait appeler « de vulgarisation ».

11) Si la prédication s'inscrit bien dans une **perspective spirituelle**, à savoir qu'elle est préparée, prêchée et écoutée sur la base d'un acte de la foi par lequel le prédicateur et certains auditeurs au moins croient que la parole humaine est traversée d'une parole de Dieu dans le souffle de l'Esprit, alors le prédicateur devra se montrer capable d'une part de penser ce rapport parole humaine / Parole de Dieu et d'autre part d'évaluer et de situer sa propre pratique dans ce cadre théologique.

– C'est sans doute la perspective spirituelle qui est la plus difficile à aménager autour d'une finalité. Néanmoins, l'enseignement théologique devrait former le prédicateur à connaître les diverses positions théologiques qui ont réfléchi ce problème, tant dans l'histoire de l'Église que dans la variété confessionnelle ou spirituelle actuelle. Mais au-delà de cette formation théorique, il devrait aussi disposer d'un entraînement à discerner comment se montrent, sur le terrain, les diverses manières d'envisager la dimension spirituelle de la prédication. Sa propre manière, à lui prédicateur, d'envisager l'inspiration de la parole humaine par le souffle de l'Esprit doit devenir plus explicite et mieux vérifiable au cours de sa formation.

Si la prédication est bien ce que je viens d'en dire, alors la finalité générale d'une formation homilétique sera de rendre le prédicateur capable de préparer et d'effectuer l'acte de prêcher. Pour en arriver là, la formation homilétique, en connexion avec la formation globale du prédicateur, devra s'atteler à atteindre les différents buts assignés par chacune des propositions que je viens de faire.

Chacun de ces buts suppose donc d'une formation qui consiste développer la compétence en question jusqu'à ce qu'il soit avéré et vérifiable que la dite compétence est acquise. Je laisserai de côté ici la réflexion portant sur les moyens et les conditions de cette évaluation en me bornant à deux remarques.

Tout d'abord, il faut affirmer que l'acquisition d'une compétence doit être, par principe, vérifiable. Si l'on renonce à cette exigence, il devient alors illusoire de prétendre former à la prédication.

Ensuite, il faut nuancer les notions de buts à atteindre et de capacité à acquérir. À la fin des études et des stages, les compétences homilétiques doivent être acquises au moins à un niveau élémentaire, tant il est vrai que la formation initiale, Faculté et stage réunis, ne peut prétendre à former des prédicateurs chevronnés et expérimentés. Chaque fois donc que j'ai dit : « Avoir acquis la compétence... » ou : « Être capable de... », il fallait bien comprendre : « ... à un niveau élémentaire » tout en gardant pour un travail ultérieur et plus fin la définition exacte de ce niveau élémentaire.

Comment maintenant, ces buts pourraient-ils être transformés et monnayés en programme d'apprentissage, en une formation homilétique de base dispensée en Faculté et en stage ?

8. STRUCTURER LES MOYENS EN UN *CURSUS*

Comment les divers moyens que je viens d'évoquer peuvent-ils être maintenant structurés sous la forme d'un *cursus* ? Je diviserai la formation en deux étapes, comme actuellement. Une partie de la formation doit continuer d'être dispensée en Faculté de théologie, mais avec une accentuation de la formation théorique et de l'apprentissage par l'analyse d'exemples. L'autre partie est centrée sur la pratique, mais ne prend pas la forme d'un stage diffus où tous les gestes pastoraux sont mêlés, comme dans le stage actuel. Je propose la mise sur pied d'un stage consacré uniquement à la prédication, d'une durée de trois à quatre mois, en une seule période, ou en deux périodes distinctes, à choix.

8.1. Le *cursus* de Faculté

Dans les moyens que j'ai évoqués plus haut, on peut distinguer trois catégories que je vais prendre dans l'ordre.

8.1.1. L'homilétique proprement dite

Je vois sept modules dont certains peuvent être

groupés en un même cours ou séminaire :

1) Un cours général d'introduction à la communication orale portant entre autres sur la logique de la communication ; la théorie du signe ; les dimensions formelles, syntaxiques et stylistiques, sémantiques et thématiques, pragmatiques, verbales et non-verbales de la communication. Avec un solide échantillonnage de prédications et d'autres discours exemplaires à un titre ou à un autre (un semestre).

2) Théologie de la prédication : cours ou partie de cours pouvant être ou non reliés à un enseignement en théologie historique et/ou systématique (une partie de semestre).

3) Cours-séminaire de composition des idées. Apport d'éléments théoriques et travail d'analyse sur des prédication ou d'autres discours exemplaires (un demi semestre).

4) Cours-séminaire de stylistique. Éléments théoriques et travail d'analyse sur des prédication ou d'autres discours exemplaires (un demi semestre).

5) Pragmatique de la communication : cours théorique et analyse d'exemples (un demi semestre).

6) Sur les registres et la culture par lesquels l'auditeur peut recevoir la communication, un séminaire de deuxième cycle sera destiné aux étudiants. Des travaux de troisième cycles doivent être entrepris à ce sujet (un demi semestre).

7) Analyse de prédications considérées comme exemplaires quant à l'utilisation qu'elle font de l'exégèse et de la démarche herméneutique ; quant à l'utilisation d'autres branches de la théologie et d'autres sources d'information. Cette démarche pourrait être qualifiée de travaux pratiques en Faculté, et relever soit de l'homilétique proprement dite, soit des autres disciplines concernées (séminaire d'un semestre ou heures dispersées).

8.1.2. Cours ou séminaires non homilétiques

1) Partie de cours sur le prédicateur dans le cadre d'un cours sur la théologie du ministère (un demi semestre au maximum).

2) Cours de liturgique : histoire, doctrines et pratiques comparées du culte (un semestre au moins).

8.1.3. Apport global du cursus académique à l'homilétique

1) Les études en théologie donnent une culture théologique globale. Elles donnent donc d'une part une connaissance du message chrétien à prêcher, et d'autre part les connaissances nécessaires pour étoffer et expliciter cette proclamation par l'apport spécifique de diverses disciplines. En particulier, elles fournissent l'instrument exégétique et herméneutique nécessaire pour ancrer la prédication dans la fidélité aux Écritures.

2) La prédication suppose une connaissance générale du monde, de la société et de gens. Le *cursus* théologique y contribue, mais un séminaire pourrait aussi empoigner spécifiquement ce problème.

8.2. Le stage

Le stage s'étend sur une durée de trois à quatre mois, en une ou deux périodes, en organisant le temps autour du travail personnel, du travail en groupe et de la pratique sur le terrain. La pédagogie du stage est centrée sur l'exercice, et plus précisément l'exercice répété, évalué et corrigé en vue du progrès.

Les stagiaires prêchent au moins tous les dimanches (ou presque) et éventuellement dans des services funèbres ou des mariages. Ils ont éventuellement l'occasion de prendre la parole en d'autres circonstances. Ils sont donc ancrés pour cela dans une paroisse qui peut être ou non celle où ils feront le reste de leur stage pastoral.

Des formateurs (en principe distincts des pasteurs en place dans les paroisse de stage) réunissent régulièrement les stagiaires, trois à cinq demi journées par semaine environ.

La formation, dans le cadre du groupe de stagiaires, consiste à exercer *in vitro* des aspects ciblés et détaillés de l'acte de prêcher, en particulier et nommément ceux qui ont été étudiés en Faculté dans les cours d'introduction, de composition des idées, de stylistique, d'adéquation aux registres de l'auditeur et de pragmatique. Tout en faisant office de rappel de la théorie, ces exercices sont exécutés, analysés et évalués. L'occasion est donnée de les réaliser plusieurs fois. Un but secondaire devrait être atteint avec cette méthode, à savoir que les stagiaires devraient devenir capables d'observer et d'évaluer la prédication des autres sur la base de grilles d'observation explicites. À ces apprentissages peut venir s'ajouter celui d'instruments très techniques de la communication, comme la pose de voix ou l'expression corporelle. Le stage, plutôt que la Faculté, est le lieu de ces formations, instrumentales mais en réalité non facultatives.

Les prédications *in situ* seront elles aussi évaluées et corrigées, aspect par aspect et progressivement, sur la base de documents fournis au groupe par le prédicateur, par exemple :

– Le plan ou l'argumentation pour la composition des idées.

– L'introduction ou la conclusion entièrement rédigée pour travailler la rhétorique de la *captatio* et de la péroraison.

– Un dossier exégétique pour justifier l'ancrage de sa prédication dans les Écritures

– Un enregistrement complet avec la transcription écrite pour analyser le vocabulaire, ou les procédés illocutoires, etc.

– Un enregistrement vidéo pour analyser le non-verbal, etc.

Quant au rapport aux auditeurs, les stagiaires devront exercer des méthodes pour mieux faire leur connaissance ou pour recueillir les *feed-back* des paroissiens qui les écoutent. Quelques séances de reprise permettront d'évaluer cet apprentissage centré sur l'attention à l'auditeur.

Enfin, une forme de supervision doit être possible en cours de stage, par exemple une à deux fois par semaine, pour permettre aux stagiaires de travailler l'adéquation de leur propre personne dans la communication, ainsi que pour mûrir, méditer, voire prier la dimension spirituelle de leur tâche de prédication.

La pédagogie développée dans un tel stage suppose deux conditions :

– une importance assez grande est donnée au groupe des stagiaires. L'effet de groupe enrichit les découvertes et les occasions d'apprentissages. Le groupe sera parfois fractionné pour permettre un plus grand nombre d'exercices ou une plus grande autonomie des stagiaires vis-à-vis des formateurs.

– les formateurs doivent être parfaitement au courant de l'enseignement dispensé en Faculté, et réciproquement. Le lien entre les deux temps de la formation homilétique doit être très homogène et très organique.

9. EN CONCLUSION

Le temps me manque pour faire une approche comparée des avantages et des inconvénients des *cursus* actuel et proposé. Vous aurez compris que je reproche, au fond, au système actuel de n'être pas assez théorique en Faculté, de prévoir des exercices en Faculté qui ne se donnent pas les moyens d'être ciblés, détaillés, répétés et corrigés progressivement. Je reproche au stage actuel d'être trop faible dans son approche théorique, déconnecté de l'enseignement de Faculté. Il se donne trop peu de temps pour exercer des compétences détaillées, trop peu aussi pour évaluer les prédication réalisées en paroisse, dans un rapport trop diffus entre le terrain et la session de reprise.

Mais vous aurez surtout compris que mes réflexions et mes propositions sont, comme je l'avais déclaré d'emblée, purement imaginaires et hypothétiques. Elles sont en effet à peu près inapplicables en période de morosité économique. Mais ce problème n'est encore rien à côté de la dimension ridiculement vaudoise de mon travail. Je n'ai parlé que d'un sondage auprès de collègues vaudois, que de structures lausannoises, j'ai ignoré mes amis de Neuchâtel et de Genève par pure paresse, sans compter les français ou les catholiques ! Ma myopie ne m'a fait voire qu'un infime partie de l'Église universelle et de l'Université mystique. Je m'en excuse, mais j'espère que la mouche a bien fait transpirer chevaux et cocher !

L'APPORT DE L'HOMILÉTIQUE AU TRAVAIL DE L'EXÉGÈTE

Par Élian CUVILLIER
Professeur de Nouveau Testament
à la Faculté de théologie protestante de Montpellier

« Le langage de la théologie est nécessairement celui de la distance et de la sérénité [...]. Ni l'investigation ni la description ne peuvent donner naissance à un kérygme. Seul le passage à un langage créateur, volontaire, imaginatif, donc au monde de la *poièsis*, rend possible l'articulation d'une promesse ou d'une injonction. Mais c'est l'homme d'action, le poète ou le prédicateur qui a pris la relève du lecteur et du théologien [...]. Si le prédicateur peut s'inspirer des connaissances et de la compréhension que lui a fournies le théologien (et d'abord le théologien qu'il porte en lui-même), il sera seul pourtant à devoir prendre la responsabilité et assumer la traduction qu'il proposera en termes kérygmatiques [...]. Le langage descriptif du théologien et le langage kérygmatique du prédicateur ont, on l'aura compris, l'un et l'autre leur légitimité. Simplement ils ne sauraient être confondus. L'exégète et le théologien se doivent d'adopter l'ascèse de la description, alors que le prédicateur doit rechercher le courage du poète et de l'homme d'action »[1].

Ainsi s'expriment Albert de Pury et Ernst Axel Knauf dans une contribution consacrée à l'articulation entre travail exégétique et, disons, engagement confessant. Ces deux auteurs proposent un parcours habituel qui va de l'exégèse vers la prédication – pour le dire autrement du « comprendre » vers le « croire »[2] – tout en délimitant deux espaces indépendants. L'extrait que je vous ai lu parle de « passage » de la description au kérygme, du prédicateur comme celui qui doit « prendre la relève » du théologien, qui « s'inspire » de la compréhension par lui fournie, qui en « traduit » le travail. Est également souligné le fait que le langage de l'un et de l'autre ne « sauraient être confondus ». Un parcours très classique donc – oserai-je dire « canonique » – qui conduit de l'analyse scientifique et objective du texte à une éventuelle actualisation dans la prédication (au sens large)... sans d'ailleurs que l'exégète ne se sente contraint de procéder lui-même à cette ultime étape de l'actualisation. N'est-il pas, en tout premier lieu, le spécialiste à qui l'on demande d'établir les faits du passé sans exiger de lui qu'il se prononce sur les enjeux éventuels pour aujourd'hui ?

Or, voilà que l'on me pose, dans le cadre de ce colloque, la question de l'apport de l'homilétique au travail de l'exégèse. C'est-à-dire, si je vois bien, que l'on me demande, à moi exégète, en quoi le fait d'actualiser un vieux texte de 2000 ans – je parle ici du NT – pour des auditeurs d'aujourd'hui, peut contribuer à son étude historique et critique. Il ne s'agit plus ici d'aller du « texte à la prédication » ou « de l'exégèse à l'actualisation » ou « de la description au kérygme », mais bien d'opérer la démarche inverse et de se demander, en quelque sorte, en quoi le produit fini (j'entends ici la prédication) contribue à sa propre élaboration (j'entends ici la démarche exégétique qui précède habituellement l'acte homilétique). La question est inhabituelle pour l'exégète. Elle exige de lui une véritable révolution qu'il n'est pas toujours disposé à

[1] Albert DE PURY - Ernst Axel KNAUF, « La théologie de l'Ancien Testament : kérygmatique ou descriptive ? », in *ETR* 70 (1995), pp. 323-334, cf. pp. 333-334.

[2] Je reprends ici les termes utilisés par Jean ZUMSTEIN, « Croire et Comprendre », in *ETR* 66 (1991), pp. 329-343. Ces termes font eux-mêmes référence au titre du recueil d'articles de Rudolf BULTMANN, *Glauben und Verstehen* (traduction française, *Foi et Compréhension*, 2 tomes, Paris, Seuil, 1969-1970).

opérer : inverser l'ordre qui doit guider – pour un esprit formé à l'école historico-critique – toute démarche exégétique digne de ce nom.

Formulée de cette manière, la question est, je le répète, inhabituelle pour l'exégète. Peut-être aussi est-elle dérangeante... Pourtant deux raisons me poussent à la recevoir comme une interpellation constructive, voire vitale pour le travail de recherche biblique en cette fin de XXe siècle :

1. Tout d'abord le fait que l'exégèse est en crise[3]. Cette crise peut se constater à trois phénomènes. Premièrement, il apparaît clairement aujourd'hui que les grandes certitudes méthodologiques d'après-guerre sont remises en question (en particulier la perte d'influence de la méthode historico-critique classique). Deuxièmement, au sein de nos facultés de théologie, le désintérêt des étudiants pour l'exégèse est un fait avéré (tout semble avoir été dit et la littérature pléthorique sur le moindre passage du Nouveau Testament est là pour décourager l'apprenti-exégète). Troisièmement, enfin, on constate l'absence d'une réflexion herméneutique et théologique digne de ce nom chez beaucoup de techniciens du texte biblique. Sans doute est-il alors temps pour l'exégète de se laisser interpeller sur sa propre discipline, ses modalités et ses finalités.

2. Mais pourquoi accepter ce questionnement précisément de l'homilétique ? Parce que, et c'est là la seconde raison qui me pousse à recevoir cette interpellation, l'objet même qu'étudie l'exégète est, de part en part, homilétique. De part en part, le Nouveau Testament est un effort d'interprétation et d'actualisation (d'exégèse et de prédication) de l'événement Jésus-Christ et de ses conséquences. Pour le dire avec Ricœur : s'« il y a toujours eu un problème herméneutique dans le christianisme, (c'est) parce que celui-ci procède d'une proclamation, d'une prédication originaire, selon laquelle, en Jésus-Christ, le Royaume s'est approché de nous de façon décisive »[4]. Réfléchir à l'apport de l'homilétique au travail exégétique, n'est donc pas une démarche contre-nature... Il se pourrait, au contraire, qu'il s'agisse d'un retour aux sources mêmes de l'exégèse !

Je me propose donc de développer l'hypothèse que l'homilétique questionne l'exégète sur le fondement et la finalité mêmes de sa démarche. De ce questionnement découle, selon moi, un certain nombre de contributions que l'homilétique peut apporter au travail de l'exégète, contributions dont l'aspect, pour certaines d'entre elles très pratiques, est en fait lié à ce questionnement initial, on va le voir, beaucoup plus fondamental.

[3] Sur ce point, cf. Daniel MARGUERAT, « L'exégèse biblique : éclatement ou renouveau ? », in *Foi et Vie* 93 (1994), pp. 7-24.

[4] Paul RICŒUR, préface au *Jésus* de Bultmann, Paris, Seuil, 1968, p. 9.

1. L'HOMILÉTIQUE COMME QUESTIONNEMENT DE L'EXÉGÈTE

S'interroger sur l'apport de l'homilétique au travail de recherche biblique conduit en fait à réfléchir aux motivations qui poussent l'exégète dans sa démarche scientifique. S'il accepte de se poser sérieusement cette question, l'exégète est en effet amené à formuler des réserves assez sérieuses par rapport à une certaine façon d'envisager la démarche historico-critique. Je veux dire qu'il est amené à contester l'illusion de l'objectivité scientifique telle que toute une tradition, héritée du positivisme scientifique du XIXe siècle, la comprend et la revendique. L'illusion d'un texte à parfaite distance de celui qui l'étudie, c'est-à-dire d'un texte que l'exégète aborderait, abstraction faite de ses préoccupations du moment, de ses opinions, de sa situation dans l'histoire ou du but qu'il poursuit consciemment ou non.

Certes, théoriquement du moins, les exégètes ont pris leur distance par rapport à cet héritage positiviste. En particulier depuis Bultmann[5], ils savent qu'il n'y a pas d'exégèse qui ne mette en jeu le sujet exégète et le lieu à partir duquel il étudie le texte. Ils savent que tout lecteur s'approche du texte avec une visée particulière qui influence la façon dont il va le lire et l'interpréter.

Mais, la question de l'apport de l'homilétique au travail de l'exégète va plus loin. Elle renvoie ce dernier à un lieu bien particulier qui est, pour le dire de manière abrupte, le lieu du « croire » ou, pour reprendre les termes de De Pury et Knauf, le lieu de la « proclamation ». En bref, accepter de se laisser interroger par l'homilétique c'est, de la part de l'exégète, accepter de penser son travail en relation avec un public qui partage avec lui, non plus seulement – voire même, non pas forcément – une épistémologie scientifique commune, mais une confession de foi commune. Ainsi, l'exégète, accepte-t-il que son travail appartienne, non plus uniquement au champ du « comprendre », mais également au champ du « croire ». Qu'il ne se si-

[5] Cf. Rudolf BULTMANN, « Le problème de l'herméneutique » in *Foi et Compréhension*, Tome 1, pp. 599-626. « Une exégèse sans présupposition est-elle possible ? » in *Foi et Compréhension*, Tome 2, pp. 167-175 ; de Bultmann, on lira avec profit, « Prédication authentique et prédication sécularisée au XXe siècle », in *Foi et Compréhension*, Tome 1, pp. 145-153.

tue plus seulement dans le champ de la description, mais également dans le champ de la proclamation. L'exégète est ainsi questionné sur la dimension kérygmatique de sa tâche.

Certes, un exégète peut toujours refuser de se situer à cette articulation du « comprendre » et du « croire ». Il peut refuser de se laisser questionner par la pratique homilétique. C'est le cas, en particulier, du travail exégétique tel qu'il est pratiqué dans le cadre d'un département de sciences religieuses. Cela ne signifie pas pour autant que le point de vue est plus objectif que celui de l'exégète qui accepte de se situer à cette articulation[6].

Je pense pour ma part que la question posée par l'homilétique rappelle que, dans le cadre spécifique du travail théologique, le « croire » ne succède pas simplement au « comprendre », mais que les deux s'articulent en tension critique. De là découle un certain nombre de contributions de l'homilétique pour le travail exégétique, contributions que je présente rapidement et qui pourront faire l'objet du débat qui suivra ma présentation.

[6] Sur cette question de « l'objectivité » de l'exégète travaillant dans les sciences religieuses, le débat qui autrefois opposa Maurice Goguel à Charles Guignebert est à cet égard significatif. Cf. en particulier, Maurice GOGUEL, « Le "Jésus" de M. Ch. Guignebert », in *RHPR* 13 (1933), pp. 409-447.

2. CONTRIBUTIONS DE L'HOMILÉTIQUE À L'EXÉGÈSE

2.1. Homilétique et question herméneutique

La tâche de l'exégète est de rendre accessible au lecteur moderne le contenu de sens du texte biblique. Encore faut-il que l'exégète se pose une question toute simple mais lourde de sens : de quoi parle le Nouveau Testament ? Quelle est sa problématique fondamentale ? Bref, qu'il s'interroge sur le *principe herméneutique* qui va servir de cadre à son travail exégétique[7]. Malheureusement, il arrive souvent que, séduit par les sirènes positivistes, préoccupé de suivre les modes nouvelles, d'améliorer sa technique ou de maintenir le consensus, l'exégète occulte cette question.

L'homilétique recèle ici, pour lui, une interpellation salutaire. L'exégète y découvre que, à moins de n'être qu'une caisse de résonance pour les humeurs et les modes du moment, à moins de n'être qu'un champion de l'art pour l'art, un virtuose de la *poièsis* qui se suffit à elle-même et ne renvoie à rien d'extérieur au texte, bref, à moins de sacrifier sa tâche de théologien, le prédicateur est nécessairement confronté à un choix quant au modèle herméneutique qu'il va mettre en œuvre pour tenter de rendre compte du message du texte, par delà la contingence du discours que celui-ci donne à entendre, un discours forcément et irrémédiablement marqué par son époque.

Pour le dire autrement, à l'image du prédicateur, l'exégète qui ne se pose pas cette question du message fondamental du NT (et qui n'y apporterait pas une réponse, quelle qu'elle soit, même provisoire et forcément incomplète) n'est pas à même de mener à bien la tâche spécifique du théologien, qui est une tâche herméneutique.

[7] Sur cette question, cf. Jean ZUMSTEIN, « L'interprétation du Nouveau Testament », in *Miettes exégétiques*, Genève, Labor et Fides, 1991, pp. 33-49 (initialement publié dans *RThPh* 110 (1978), pp. 49-63).

2.2. Homilétique, pluralisme théologique et invention exégétique

On pourrait craindre que, se situer ainsi dans le champ de l'homilétique et, dans le même temps, tenter de répondre à la question du sens fondamental du NT, que tout cela fasse courir à l'exégète le risque d'un durcissement doctrinal ou d'un rétrécissement de son horizon théologique. Il n'en est rien. Il apparaît, au contraire, que l'exégète qui réfléchit, pratique ou écoute une prédication est confronté à la diversité théologique, liée à la multiplicité et la diversité des prédicateurs. En ce sens, l'homilétique confirme l'un des résultats les plus intéressant de l'exégèse ces dernières années : la diversité théologique du christianisme n'est pas un avatar malheureux de l'histoire, elle est présente, dès les origines, dans les communautés primitives[8]. Le souci, la pratique ou l'écoute de la prédication aide l'exégète à conserver vivante et agissante en lui cette conviction, tenté qu'il est constamment de la réduire au rang d'une simple pétition de principe, ou d'une incantation inopérante dans les faits.

Ce constat de la diversité théologique des prédicateurs, l'exégète peut en faire également son profit de façon très pratique. Il arrive, encore assez

[8] Cf. sur le sujet, François VOUGA, *À l'aube du christianisme. Une surprenante diversité*, Aubonne, Éditions du Moulin, 1986 ; du même, « Pour une géographie théologique des christianismes primitifs », in *ETR* 59 (1984), p. 141-149.

souvent pour ne pas désespérer de l'Église, qu'un prédicateur ait une intuition telle qu'elle suscite chez l'exégète le désir d'aller creuser le texte à partir de ses outils techniques. L'homilétique nourrit alors le travail biblique en proposant des sens ignorés de l'exégète. Pour cela il faut cependant que l'homilétique soit nourrie par la théologie, qu'elle mette en œuvre une herméneutique. En retour, la tâche de l'exégète sera de soumettre les hypothèses nouvelles au texte, qui seul peut faire résistance. L'expérience montre que, le plus souvent, lorsque l'intuition homilétique n'est pas construite à partir d'une herméneutique théologique solide, elle ne résiste pas à l'analyse du texte.

2.3. Homilétique et place du lecteur/auditeur

Je parlais au début de mon exposé de la crise que traverse actuellement l'exégèse. Cette crise est l'occasion d'un déplacement, dans l'interprétation des textes bibliques, un déplacement qui conduit d'une recherche de l'intention de l'auteur à un intérêt désormais porté sur le lecteur, sa construction dans le texte, sa coopération, sa réception du texte. Ce que Marguerat appelle « l'heure du lecteur »[9] a, semble-t-il sonné chez les exégètes, en particulier outre-Atlantique. Or, ici, un danger guette les exégètes : « On a férocement reproché à l'historico-critique, parfois jusqu'à la caricature, de céder à un positivisme du texte où l'amas d'érudition tient lieu d'interprétation. Il est juste de constater que la sémiotique, l'analyse rhétorique et l'analyse narrative sont exposées à un danger analogue ; il leur arrive de confondre une poétique du texte avec l'établissement de sa signification, ce qui revient à dire qu'elles s'épuisent à décrire les techniques littéraires de composition sans se prononcer sur le sens. Or toute lecture devrait préparer une herméneutique, où le lecteur vient à cerner la vérité que le texte porte au langage »[10]. Il ne suffit pas, de constater, par exemple, que l'évangéliste Marc produit un texte peu intrusif, à même donc de laisser s'installer une coopération du lecteur dans l'interprétation du texte. Il faut aussi que l'exégète se demande si l'évangéliste n'oriente pas quelque peu cette coopération, par un recadrage, narrativement construit, portant au langage une conviction théologique qu'il espère faire entendre à ses lecteurs[11].

Parallèlement à cette advenue du lecteur en exégèse, on sait que l'homilétique se soucie également de réfléchir à l'acte de communication et à sa réception. Compte tenu de l'importance de cet aspect pour la prédication, on peut raisonnablement penser que ce travail de réflexion est relativement avancé[12]. Il serait alors intéressant de se demander si la réflexion homilétique, par le souci qu'elle porte à une juste « interprétation » de son auditoire, et parce qu'elle se situe résolument sur le versant de la proclamation donc du croire, ne pourrait pas aider l'exégète à assumer plus efficacement cette tâche « d'interprétation » du lecteur du texte biblique qui n'en évacue pas la dimension théologique.

[9] Daniel MARGUERAT, *op.cit.*, cf. p. 16.

[10] *Ibid.*, p. 23.

[11] Nous avons personnellement essayé de montrer ce travail de coopération du lecteur et de son questionnement par l'évangéliste sur le récit de l'envoi des disciples en mission. Cf. Elian CUVILLIER, « Coopération interprétative et questionnement du lecteur dans le récit d'envoi en mission (Mc 6/7b-13.30-32 // Mt 10/1-11/1) », in *RHPR* 76 (1996) (à paraître).

[12] C'est du moins ce que laissent supposer les publications récentes consacrées à l'homilétique. Ainsi, tout particulièrement, Fred B. CRADDOCK, *Prêcher*, Genève, Labor et Fides, 1991 ; également Henry MOTTU - Pierre-André BETTEX (éds.), *Le défi homilétique. L'exégèse au service de la prédication*, Genève, Labor et Fides, 1994, en particulier les contributions consacrées à la communication en homilétique (cf. la présentation qu'en propose Jean-François ZORN, « L'homilétique dans tous ses états », in *ETR* 70 (1995), pp. 105-110).

2.4. Homilétique et enseignement exégétique

L'exégète qui accepte d'occuper le lieu de la prédication (comme acteur ou comme auditeur) ne peut finalement échapper à un constat plutôt affligeant : la crise de la prédication. Il est alors non seulement conduit à se demander si cette crise n'est pas parallèle à celle de l'exégèse, mais surtout il est interpellé sur les « résultats » de son travail... Il réalise que la technique n'est rien, s'il n'a pas aussi formé des herméneutes du texte biblique. Il réalise que, trop souvent, l'exégèse scientifique ne conduit pas à la prédication (et elle n'y conduit certainement pas quand elle refuse sa vocation d'herméneutique théologique). Il réalise surtout que son travail n'est pas simplement de former des techniciens du texte, de la syntaxe, de la grammaire ou de l'histoire des origines du christianisme (tâches honorables et indispensables, s'il en est), mais qu'il est aussi de former des théolo-

giens acceptant paisiblement et joyeusement – mais aussi avec toute la rigueur critique nécessaire – de se situer à la charnière ou s'articulent le « croire » et le « comprendre », le « descriptif » et le « kérygmatique ».

CONCLUSION

Poser toujours à nouveau la question herméneutique, attester du pluralisme théologique tout en permettant l'innovation exégétique, aider à aborder la question de l'interprétation du lecteur et obliger à repenser l'enseignement de l'exégèse : telles me paraissent être les apports principaux de l'homilétique à l'exégèse. Cette contribution de l'homilétique au travail de l'exégèse n'est possible qu'au prix d'un questionnement fondamental, celui qui interroge l'exégète sur lui-même et sur la propre quête du sens qu'il met en œuvre dans son travail scientifique.

S'ensuit-il alors que l'exégèse doive toujours être homilétique ? S'il s'agit de comprendre le terme au sens étroit de ce qui concernerait de manière restreinte l'exercice de préparation d'une prédication dominicale il faut répondre non. L'exégèse a, heureusement, des horizons plus larges. En ce sens, elle n'est donc pas toujours, ni même essentiellement, homilétique[13].

Si, par contre, l'homilétique est comprise, au sens large, comme la mise en place d'une herméneutique biblique, d'un point de vue sur le texte qui en permet sa pertinence dans l'aujourd'hui de la foi, alors l'exégèse se doit d'être toujours homilétique. Mais sans doute alors la question de la précédence de l'une (l'homilétique) sur l'autre (l'exégèse) ou l'inverse n'est-elle plus d'actualité. Il convient plutôt de parler de tension entre les deux, de constant va et vient entre le « point de vue », l'option herméneutique, et l'analyse du texte qui fait résistance.

C'est alors d'un constant va et vient dont il faut parler... d'une crête, cette crête entre croire et comprendre, sur laquelle toujours l'exégète (et je l'espère aussi le praticien) oscillera sans cesse tenté qu'il est de choisir un versant plutôt qu'un autre.

Au final, et pour reprendre une expression de Pierre Bühler[14], l'exégète qui accepte de se poser la question homilétique, découvre (ou redécouvre) que dans le travail exégétique il n'est pas seulement celui qui interprète le texte mais encore et surtout peut-être, celui qui est « interprété » par le texte biblique. Dans un constant va et vient entre le « comprendre » et le « croire », il se découvre dans le texte en même temps qu'il le découvre. Je voudrais illustrer ce phénomène par un exemple pris dans l'évangile de Jean. Dans l'épisode de la femme samaritaine, construit sur la technique du malentendu et de l'ironie[15], le lecteur est amené à constater que la femme samaritaine est, tout à la fois interprète de Jésus et interprétée par sa parole : au fur et à mesure que la parole du révélateur la dévoile à elle-même – dévoile la non-vérité de sa vie –, la femme interprète toujours plus précisément la personnalité de celui qui s'adresse à elle (v. 9 : « Toi, un juif » ; v. 19 : « Je vois que tu es prophète » ; v. 29 : « Ne serait-il pas le Christ ? »)[16]. Et, lorsqu'au terme de l'entretien, elle s'en va « prêcher » à ses compatriotes, « venez voir un homme qui m'a dit tout ce que j'ai fait ; ne serait-il pas le Christ ? » (v. 29), sa prédication est ainsi faite qu'elle n'est pas acceptable (ou réfutable) immédiatement mais qu'elle convoque l'auditeur à sa propre démarche interprétative[17]. Ce que confirme la remarque finale : « ce n'est plus seulement à cause de tes paroles que nous croyons. Nous l'avons nous aussi entendu et nous savons qu'il est véritablement le Sauveur du monde » (v. 42). Cette articulation johannique du « croire » et

[13] Sur la question précise de l'exégèse en vue de l'homilétique, cf. Bernard REYMOND, « Quand le prédicateur se fait exégète », in *ETR* 64 (1989), pp. 593-597.

[14] Pierre BÜHLER, «L'interprète interprété», in Pierre BÜHLER - Clairette KARAKASH, *Quand interpréter c'est changer. Pragmatique et lectures de la Parole*, Genève, Labor et Fides, 1995, pp. 237-262 ; également, du même, « Le lecteur éclairé : la clarté comme clarification », in *ETR* 71 (1996), pp. 245-258, cf. surtout pp. 256-258.

[15] Sur ce passage, cf. François VOUGA, *Le cadre historique et l'intention théologique de Jean*, Paris, Beauchesne, 1978, pp. 24-32 ; nous avons tenté de mettre en parallèle le parcours de la femme et celui des disciples, en lien avec la christologie et la sotériologie johanniques ; cf. Elian CUVILLIER, « La figure des disciples en Jean 4 », in *NTS* 42 (1996), pp. 245-259.

[16] Jean ZUMSTEIN, « L'évangile johannique : une stratégie du croire » *Miettes Exégétiques*, *op.cit.*, pp. 237-252, parle d'une « herméneutique étagée », expression qu'il emprunte à Gerd Theissen.

[17] Le jeu de relation qui s'établit entre la Samaritaine et ses coreligionnaires n'est pas sans évoquer les mots de Søren KIERKEGAARD, *Les Miettes Philosophiques*, Paris, Seuil, 1964, au sujet du témoignage du contemporain pour l'homme des générations postérieures ; cf. p. 164 : « Il peut lui dire qu'il a lui-même cru ce fait, ce qui n'est pas du tout à proprement parler une communication [...] mais ne fait que donner une occasion » ; de manière similaire le témoignage de la Samaritaine consiste à inviter les gens de la ville à "venir voir" Jésus qui, affirme-t-elle, "m'a dit tout ce que j'ai fait" (v. 29). En outre, toujours pour Kierkegaard, pp. 166-167 : « le croyant [...] donne justement l'information de telle façon que personne ne peut l'accepter immédiatement » ; là encore, dans notre texte, les Samaritains ne croient pas en Jésus uniquement à cause des paroles de la femme mais pour l'avoir eux-mêmes entendu. Le rapprochement entre Jn 4 et le philosophe danois nous a été suggéré par Rudolf BULTMANN, *Das Evangelium des Johannes*, Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1952[12].

du « comprendre » s'enracine d'ailleurs dans la christologie développée dans le prologue : Jésus, Parole faite chair, est, à cause de cela même, celui qui nous fait l'exégèse du Père (i.e. celui qui nous le fait connaître, cf. Jn 1, 18). Jésus est ainsi, dans le même temps, l'exégète et le prédicateur, le prédicateur et l'exégète du Père.

J'ai commencé mon exposé par une citation, je le termine de la même manière. Il s'agit d'un extrait d'une contribution de Jean Zumstein, justement intitulée « Croire et comprendre » :

« Le travail universitaire peut [...] déboucher sur une relation faussée entre le comprendre et le croire. Cette distorsion intervient à chaque fois que le travail exégétique, conduit de façon historique et critique, se referme sur lui-même. L'effort de la connaissance devient alors à lui-même sa propre fin et jamais n'est posée la question de savoir en quoi l'interprétation ou la recherche interpelle ou éclaire l'existence humaine. Le savoir conquis de haute lutte est alors un savoir dévoyé parce que privé de pertinence existentielle. Comme l'a exposé de manière inégalée jusqu'à aujourd'hui Rudolf Bultmann, l'interprétation des textes littéraires et de l'histoire est suscitée par les questions que l'homme se pose quant au sens de sa vie ; elle n'est complètement achevée que quand elle culmine dans des propositions de sens face auxquelles chacun est requis de prendre position. L'exégèse qui rompt ce nécessaire aller-retour entre le croire et le comprendre trahit sa mission. Elle se mue en un obstacle qui empêche l'Écriture de devenir Parole. [...] L'effort de connaissance objective des textes et le sérieux de l'appropriation existentielle ne sont pas des alternatives (*n.d.l'a.* : ou des étapes successives) mais des entreprises conjointes »[18].

L'apport le plus fondamental de l'homilétique à l'exégèse consiste sans doute à rappeler que, si l'exégète n'est pas tout à la fois acteur et auditeur de la prédication, il court le risque de n'être qu'un technicien du texte qui passe à côté de sa vocation de théologien et devient, par là même, un obstacle à l'émergence de la Parole.

---

[18] Jean ZUMSTEIN, « Croire et comprendre », p. 332.

LES EFFETS DE LA PRÉDICATION ET DE L'HOMILÉTIQUE SUR LA THÉOLOGIE SYSTÉMATIQUE

Par Pierre BÜHLER
Professeur de systématique
à la Faculté de théologie de l'Université de Neuchâtel

Le fait d'intervenir dans un colloque consacré à l'homilétique n'est pas sans importance pour moi, car la question de la prédication me tient à cœur. Une pratique et une réflexion homilétiques accompagnent de manière régulière mon travail de systématicien, et cela, je l'espère, se manifestera dans mon exposé.

QUELQUES REMARQUES INTRODUCTIVES

a) Entre le texte et la prédication : le « détour » de la théologie systématique...

De manière classique, le mouvement théologique s'opère très souvent du texte à la prédication, et donc des sciences bibliques à la théologie pratique, ou plus précisément à l'homilétique. Il s'agit là d'un rapport interdisciplinaire privilégié, qui fait collaborer les exégètes et les homiléticiens. À cet égard, n'y a-t-il pas comme un « détour » dans le fait d'interroger à cet égard la théologie systématique ? Je suis donc particulièrement heureux d'être reçu ici comme systématicien, d'autant plus que vous ne souhaitez même pas tellement savoir en quoi la théologie systématique peut contribuer à l'homilétique, mais plutôt ce que je retire de la prédication et de l'homilétique pour mon travail en théologie systématique. Merci pour l'intérêt prononcé que vous portez ainsi à l'exercice de ma discipline ! J'essaierai de répondre à cette demande en montrant que la théologie systématique n'est peut-être pas seulement un détour, mais bien plutôt un tiers indispensable entre l'exégèse et l'homilétique.

b) Convention de vocabulaire : « dogmatique » et « théologie systématique »

Je parlerai relativement indifféremment de la « dogmatique » et de la « théologie systématique ». Certes, la théologie systématique est souvent définie de manière plus vaste : à Neuchâtel, elle inclut l'éthique et la théologie fondamentale. Je ne parlerai pas tellement d'éthique, mais elle pourrait être facilement incluse. Pour donner d'emblée une définition, j'appelle dogmatique ou théologie systématique *la discipline qui consiste à expliciter de manière intelligible et cohérente la signification des grandes assertions de la foi chrétienne dans les débats contemporains.*

c) Au point de départ : deux anecdotes... à évaluer de manière critique

Pour poser le problème, j'aimerais, à titre d'arrière-fond vécu, évoquer deux anecdotes.

Récemment, on m'a rapporté de certains étudiants à Neuchâtel la remarque suivante : « Les

cours de Pierre Bühler, c'est parfois comme une prédication ». Cela m'a tout de suite rappelé une remarque que Gerhard Ebeling m'avait faite après l'un de ses cours, à Zurich, lorsque j'étais assistant chez lui : « *Ach, heute hab' ich wieder mal mehr gepredigt als gelehrt* » (« Ah, une fois de plus, aujourd'hui, j'ai plutôt prêché qu'enseigné »).

Dans les deux situations, j'ai constaté une sorte d'ambiguïté : tant chez Ebeling que chez moi-même se manifestaient en même temps un sentiment de gêne et un sentiment de satisfaction. Est-il légitime ou non qu'un cours de dogmatique devienne, par moments en tout cas, une prédication ? C'est en somme ce qu'il s'agira d'évaluer dans la suite de nos réflexions.

d) Indications de plan

Cela me conduit à vous proposer pour mon exposé une démarche en trois temps. Dans une première partie, j'aimerais rappeler quelques jalons de l'histoire afin de poser le problème fondamental du rapport entre théologie et proclamation. Il s'agit de saisir ce rapport comme un problème de théologie fondamentale, c'est-à-dire comme un problème touchant les conditions de base du travail théologique. La deuxième partie s'attachera à poser plus particulièrement le problème de la théologie systématique. Il s'agira de relever l'ambiguïté de la théologie systématique : alors même qu'elle pourrait paraître la plus éloignée de la dimension homilétique, elle en est peut-être bien être la plus proche. Le point d'aboutissement de cette deuxième partie sera donc de marquer la proximité entre le systématicien et le prédicateur. La troisième partie sera consacrée à une mise à l'épreuve de cette proximité par quelques tests successifs, qui me permettront de clarifier en même temps les liens et les différences.

1. THÉOLOGIE ET PROCLAMATION

La connexion évoquée par ce couple de termes est loin d'aller de soi. C'est pourquoi il est utile de l'expliciter à l'aide de quelques jalons de l'histoire de la conception de la théologie[1].

Ce rapide rappel historique nous donnera le contexte global pour notre problématique plus particulière de la théologie systématique.

[1] Pour plus de détails, cf. Gerhard EBELING, « Theologie I. Begriffsgeschichtlich », in *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, Tübingen, 3e éd., 1962, vol. VI, col. 754-769.

a) *Theologein, theologia, theologos* dans le monde grec : raconter, dire les dieux

Cette famille de mots d'origine grecque a été utilisée bien avant l'apparition du christianisme. Ces termes ont même été tellement utilisés que, dans un premier temps, les chrétiens vont soigneusement les éviter (le Nouveau Testament ne connaît aucune occurrence de ces termes !). Ils étaient trop fortement ancrés dans la mythologie grecque. En effet, l'activité caractérisée par le verbe *theologein* consiste à proclamer, raconter, dire les dieux. Son emploi habituel s'inscrit dans le cadre du culte : est *theologos* le liturge qui narre les mythes au sujet des dieux. Plus tard, dans le cadre du culte impérial, il s'agira de raconter les mythes fondateurs de l'empire, forme ancestrale de la théologie politique.

Il est intéressant pour notre sujet de constater qu'au départ, « théologien » ne signifie rien d'autre que « prédicateur », et que « théologie » s'apparente d'abord à « proclamation ». Le sens qui nous est habituel, celui d'une « discipline de pensée traitant de la question de Dieu » est plus tardif et second par rapport à ce sens premier. Ce sens secondaire se développe chez les philosophes, Aristote notamment, puis surtout le néoplatonisme.

b) La *theologia* des premiers chrétiens : une démarche homologique

C'est pourquoi, lorsque timidement, après avoir hésité longtemps, les penseurs chrétiens commencent à utiliser ces termes, ils le font d'abord dans un sens homologique, conforme à l'usage premier des grecs : *theologein*, c'est « dire, annoncer, proclamer Dieu ». Bien sûr non plus dans les mythes, mais dans la figure historique de Jésus de Nazareth. C'est ainsi que l'on peut observer l'apparition de la formule suivante, qui ne manque pas d'intérêt : *theologein ton Christon*, ce qui signifie littéralement : « annoncer le Christ Dieu, dire Dieu en Jésus-Christ ». Cette proclamation, cette théologie au sens premier du terme s'inscrit également dans le cadre du culte.

c) Le passage à la théologie comme démarche réflexive sur Dieu

C'est ultérieurement seulement que la théologie devient une discipline réflexive s'attachant à clarifier la conception de Dieu, par analogie à l'usage du terme dans la philosophie grecque. Ce mouvement s'opère surtout aux quatrième et cinquième siècles, dans le cadre des débats christologique et trinitaires, proches de ce que nous appelons aujourd'hui théologie systématique. En effet, il en va ici de la question : comment comprendre et assumer les assertions de la confession de foi chrétienne ? La théologie prend ainsi l'allure d'une discipline intellectuelle, appliquée avec rigueur et cohérence.

d) La théologie comme « science suprême »

Dans son évolution médiévale, la théologie se trouve placée sous le signe d'une sorte de scolarisation. La théologie d'école, dite scolastique, s'enseigne dans les écoles de théologie intégrées aux universités dès leur apparition. Elle s'élabore de manière rigoureuse comme une méthode de pensée dialectique, intégrant des principes de déduction rationnelle sur la base de principes révélés. Dans la période dite de la haute scolastique, l'expression la plus adéquate de cette démarche théologique nous est donnée dans les différentes sommes théologiques, notamment celle de St Thomas d'Aquin. S'inscrivant dans l'édifice des sciences de l'époque, la théologie, parce qu'elle traite du surnaturel, devient la science suprême et se retrouve au sommet des sciences du savoir médiéval. C'est ce qu'illustre à merveille l'allégorie de la tour des sciences telle qu'on peut la voir chez Gregor Reisch au début du XVIe siècle (Cf. **Illustration I**, p. 68[2]).

[2] Image tirée de Gregor REISCH, *Margarita Philosophica*, Bâle, 1517.

e) La théologie comme science pratique ou positive

Dans la Réforme s'opère une rupture avec la science suprême de la scolastique. En effet, comme le montrent déjà certains propos de table de Luther, l'accent pratique se trouve privilégié : on conçoit la théologie comme science pratique, en opposition à la science spéculative[3]. Dans ce cadre, on rejette polémiquement les enthousiasmes de la Réforme radicale, la tradition mystique néoplatonicienne, mais aussi les démonstrations déductives de la scolastique comme de pures et simples spéculations. La théologie comme science pratique est marquée par le retour à ce qui est existentiellement en jeu : l'être humain face à son Dieu, dans l'opposition radicale entre péché humain et grâce divine. Ainsi, la théologie redevient de manière centrale proclamation de salut.

C'est cet accent qu'au début du XIXe siècle, F. Schleiermacher reprend au moment de définir le statut de la théologie : « La théologie, au sens où nous entendons toujours le mot ici, est une science positive, dont les parties forment un tout cohérent par la seule relation commune avec un mode particulier de croire, c'est-à-dire avec une forme particulière de la conscience de Dieu, à savoir la forme chrétienne, en vertu donc de leur relation avec le christianisme. En général, on appelle science positive un ensemble d'éléments scientifiques qui forment une unité, non parce qu'ils représenteraient une partie indispensable de l'organisation scientifique en fonction de l'idée même que l'on a de la science, mais parce qu'ils sont nécessaires pour accomplir une tâche pratique »[4].

La théologie se trouve ainsi tout entière orientée vers sa tâche pratique, ce que Schleiermacher exprimera dans l'image de l'arbre en parlant de la théologie pratique comme couronne de la théologie (au sens de la couronne de l'arbre, et non de celle du roi, n'en déplaise aux praticiens !).

[3] Pour les propos de table en question, cf. dans l'édition de Weimar, WATR 1 ; 72 et 302s.

[4] Friedrich SCHLEIERMACHER, *Le statut de la théologie. Bref exposé*, Genève/Paris, Labor et Fides/Cerf, 1994, p. 21 (§1).

f) Théologie et proclamation : la proximité entre théologie systématique et théologie pratique (Ebeling)

La même idée se trouve soulignée chez G. Ebeling. Renouant avec les origines premières de la démarche théologique, il souligne le lien constitutif entre théologie et proclamation[5]. Ce lien lui permet d'envisager une répartition des disciplines théologiques, dans le mouvement

[5] Cf. à cet égard son volume intitulé précisément de cette manière : *Théologie et proclamation*, Paris, Seuil, 1972 (1ère édition allemande en 1962).

allant d'une proclamation déjà advenue à une proclamation qu'il s'agit de faire advenir. Cette polarité instaure une double orientation dans la théologie : celle de la perspective historique et celle de la perspective. Il en résulte la répartition suivante :

– Trois disciplines sont attelées à la tâche historique de l'étude la proclamation déjà advenue : l'Ancien Testament travaille à comprendre la proclamation *provisoire*, le Nouveau Testament la proclamation *définitive* et l'histoire de l'Église la proclamation *consécutive*.

– Par contre, deux disciplines travaillent à la tâche systématico-normative d'une proclamation qu'il s'agit de faire advenir : la théologie systématique, s'attachant à saisir ce qui doit être proclamé, les contenus de la proclamation, et la théologie pratique, creusant le processus lui-même de la proclamation, les formes qu'elle adopte[6].

Cette répartition comporte un certain nombre de problèmes que je ne vais pas discuter maintenant. Ce qui m'intéresse, c'est qu'il met en évidence un élément intéressant pour notre réflexion, à savoir le lien étroit entre la théologie pratique et la théologie systématique. La répartition entre contenus d'un côté et processus de la proclamation de l'autre me paraît problématique, car ces aspects me semblent indissociables. Mais la conception d'Ebeling plaide en faveur d'une connexion et d'une interaction indispensables de ces deux disciplines, parce qu'elles travaillent toutes deux à la tâche systématico-normative.

Ce constat me conduit à envisager mon deuxième temps de réflexion : qu'en est-il de cette connexion avec la théologie pratique et la théologie systématique ? Ou pour le dire en lien plus direct avec notre thème : dans quelle mesure la théologie systématique a-t-elle besoin de la visée de la proclamation et de l'homilétique ?

[6] Cf. Gerhard EBELING, « Diskussionsthesen für eine Vorlesung zur Einführung in das Studium der Theologie », in *Wort und Glaube*, vol. I, Tübingen, Mohr, 3e éd., 1967, pp. 447-457, surtout p. 448.

2. LA THÉOLOGIE SYSTÉMATIQUE, DISCIPLINE DE TOUS LES PÉRILS ?

a) Dogme, dogmatique et dogmatisme

Évidemment, les association premières liées à la discipline de la théologie systématique ne vont pas dans le sens d'un privilège accordé à la pratique. Bien au contraire, on associe plutôt à la théologie systématique l'abstraction théorique, l'effort d'une démarche intellectuelle, voire intellectualiste, accompagné d'un fort risque de fermeture sur soi. De la notion de *dogme*, au sens premier d'une assertion fondamentale, on a tôt fait de passer, par la *dogmatique*, au *dogmatisme* ! Le « système » de la théologie systématique apparaît d'emblée comme un système fermé.

b) Totalisation et objectivation : la tentation du système

La notion de système est saisie à partir des grands systèmes de la tradition philosophique, ce qui suscite d'emblée le soupçon de la totalisation et de l'objectivation : la théologie systématique serait dès lors tentée par l'effort d'une saisie globale du réel, élevant la prétention à dire la vérité dernière sur les choses, du principe à la fin de toutes choses, pour utiliser les termes de St Thomas. Explicitons brièvement ce problème sous trois aspects :

1) S'inspirant de Heidegger, Ebeling parle dans sa *Dogmatik des christlichen Glaubens*[7] du danger de la *Situationsvergessenheit*. La théologie systématique court le danger d'oublier qu'elle est toujours située. Kierkegaard exprimait la chose de manière parallèle en disant que l'on pouvait comparer les faiseurs de systèmes avec un homme qui construirait un immense château, mais n'habiterait qu'à côté dans une grange : « ils ne vivent pas eux-mêmes dans cette immense bâtisse systématique ». Et Kierkegaard de conclure : « Au spirituel, il faut que les pensées d'un homme soient la maison où il habite – sinon tant pis pour elles ! »[8] La totalité objectivante est celle d'un discours hors contexte, qui se trouve donc à l'extrême opposé de la prédication, toujours inscrite dans un contexte concret.

[7] Gerhard EBELING, *Dogmatik des christlichen Glaubens*, Tübingen, Mohr, 3 vol., 1979.

[8] Søren KIERKEGAARD, *Journal (extraits)*, Paris, Gallimard, vol. I, 1963, p. 392 (VII A 82).

2) Le deuxième trait que j'aimerais souligner est l'accent objectivant porté sur les contenus de la foi, privilégiant ces derniers en oubliant le défi de la foi elle-même. Pour utiliser une image de G. Ebeling, on peut dire que la foi est alors considérée comme un simple récipient, un sac qu'il s'agit de remplir de dogmes, d'articles (la qualité de la foi se mesurant alors au nombre d'articles qu'elle contient!)[9]. Cet aspect nous invite à assumer le lien constant entre «*fides quae creditur*» et «*fides qua creditur*», ce que ne fait pas toujours Karl Barth, laissant trop souvent la dimension existentiale de la foi pour souligner cette dernière comme connaissance dont il s'agit de saisir l'intelligence (*credo ut intelligam*).

[9] Cf. à ce sujet Gerhard EBELING, *L'essence de la foi chrétienne*, Paris, Seuil, 1970.

3) Le troisième élément, celui de l'objectivation, a déjà été évoqué. La dogmatique, lorsqu'elle se sait située, s'attache à une vérité qui n'a de sens qu'en lien avec la foi qui en assume la responsabilité. Coupée de ce lien constitutif, elle se trouve transformée en une vérité objective, absolutisant le donné de la révélation (c'est ici que Bonhoeffer parle du risque d'un «positivisme de la révélation»).

Ces trois éléments génèrent l'impression que la dogmatique peut se développer comme une sorte de science du dogme, détachée de son ancrage concret et donc à l'extrême opposé de la prédication. L'exemple de Barth est particulièrement parlant: alors que les prolégomènes sont tout entiers inscrits dans la doctrine de la Parole de Dieu, la dogmatique perd progressivement tout ce qui constitue le propre d'une parole concrète, son contexte, son engagement et son pari existentiel. Cela pourrait peut-être expliquer son caractère démesuré, ainsi que son inachèvement.

c) *Dogma*, assertion: la théologie systématique comme proclamation

Par rapport à cette dérive, il nous faut retourner au sens premier de la notion grecque de *dogma*, qui signifie «énoncé», «assertion». Celui qui énonce un dogme exprime une opinion, prend position. Paradoxalement, cette notion se trouve surtout développée dans le cadre du scepticisme antique, qui exige la suspension de jugement contre les dogmes posés de manière trop absolue.

Si nous prenons ici, au sens précis du terme, la notion de dogme dans son caractère d'assertion, cela nous conduit à souligner la démarche de la théologie systématique comme relevant fondamentalement du mode de la proclamation, marquant ainsi de nouveau la proximité avec la prédication. En effet, il en va bien de poser des assertions, de donner un point de vue qui se situe. Mais il faut ici distinguer entre deux manières fondamentales d'affirmer: le discours dogmatique traditionnel le fait en surplomb. Il surplombe la situation, se plaçant du point de vue de Sirius, pour dire sa position souveraine. On peut par contre envisager la proclamation comme une démarche située, s'inscrivant dans un certain contexte, pour répondre à certains défis, pour résoudre certaines tâches, etc. Pour expliciter ce point dans ses conséquences, j'aimerais reprendre la notion de «tradition».

d) *Traditum – tradendum – actus tradendi*

Les termes de «*traditio*» et «tradition» peuvent être considérés comme des notions qui caractérisent le contexte fondamental de la démarche théologique. Ils marquent la référence constante à ce qui nous a été transmis, les «*tradita*». La démarche historique consiste à exposer et à expliciter, à interpréter le «*traditum*». La proclamation, par contre, fait du «*traditum*» un «*tradendum*», quelque chose qu'il s'agit de transmettre. La transmission devient alors la tâche à assumer, ce qui conduit le théologien à se confronter à sa situation de responsabilité théologique. La théologie est alors prise en charge d'un acte à accomplir. On pourrait parler, dans ce sens, d'un acte de langage: l'«*actus tradendi*» ou, pour parler dans nos termes, l'«*actus proclamandi*».

J'aimerais ici brièvement évoquer trois conséquences de ce point:

1) Dans son traité *Du serf arbitre*, Luther a mis en évidence le caractère assertorique de la théologie, contre la fausse neutralité d'Érasme, cherchant sa voie médiane par la collection d'avis qu'il faut pondérer les uns par rapport aux autres. «Car ce n'est pas se conduire en chrétien que de craindre les affirmations: au contraire, un chrétien doit être heureux d'affirmer sa foi – ou alors, ce n'est pas un chrétien. Et d'abord – afin de ne pas jouer sur les mots – que signifie cette expression: «une assertion théologique»? Cela signifie: s'attacher fermement à sa conviction, l'affirmer, la confesser et la défendre jusqu'au bout avec persévérance. Je ne crois pas que ce mot *assertio* signifie autre chose en latin, ni selon l'usage de notre siècle. (...) Tenons-nous éloignés, nous chrétiens, des sceptiques et des académiciens; mais rapprochons-nous des gens qui affirment leur croyance avec plus d'obstination encore que les Stoïciens. Combien de fois l'apôtre Paul ne fait-il pas appel

à cette « plérophorie », c'est-à-dire à cette affirmation ferme et assurée de la conscience. (...) Pierre nous ordonne de « rendre raison de l'espérance qui est en nous » (1 Pi 3,15). Est-il besoin d'en dire davantage?

Rien n'est plus connu et plus usité chez les chrétiens que l'affirmation théologique (*assertio*). Rejette les affirmations, et tu rejettes le christianisme. Bien plus, le Saint-Esprit, venu du ciel, est donné aux hommes pour qu'ils glorifient le Christ et le confessent jusqu'à la mort; et affirmer, ce n'est pas autre chose que confesser jusqu'à la mort »[10].

Ce passage exprime assez précisément ce qui est en jeu dans la théologie systématique. Soulignons toutefois que le principe de l'affirmation n'est pas à confondre avec ce que l'on appelait jadis la *rabies theologica*. Il ne s'agit pas de la polémique; au contraire, il s'agit d'une certitude, d'une conviction qui découle de ce que Luther, à la suite de Paul, nomme la plérophorie de la conscience, sa pleine certitude et confiance. Par ailleurs, soulignons également qu'elle n'est pas sans liens avec la souffrance et la persévérance, puisqu'il s'agit de la proclamer jusqu'au bout, expression même d'une sorte de « passion » systématique!

2) La deuxième conséquence peut s'exprimer, en termes kierkegaardiens, de la manière suivante: la vérité dogmatique est toujours en lien avec la subjectivité. Contre une objectivation de la vérité dans une position de surplomb, le discours dogmatique prend position dans le contexte de débats en cours, y explicite un point de vue, qui se sait particulier, mais qui ne se ferme pas sur soi, qui s'expose plutôt constamment au travail de l'intersubjectivité.

3) Il s'ensuit une révision de la notion de système. Cette nouvelle compréhension ne s'inspire plus de la grande totalisation objectivante. Il s'agit au contraire d'expliciter concrètement la cohérence et la pertinence du point de vue de la foi. On dira dans ce sens qu'il s'agit de montrer que « la foi a du système », qu'elle se tient et se défend.

Nous dirons donc que la théologie systématique explicite le système des convictions de la foi, au sens systématique de la notion de « système ». Elle met en évidence la cohérence et l'intelligibilité du réseau d'interactions entre les grandes assertions chrétiennes, explicitant la logique d'un point de vue que la foi assume et qui lui permet d'éclairer la vie des humains d'une lumière nouvelle. Nous pouvons également parler d'une totalité, mais non plus dans le sens d'une objectivation de l'ensemble du réel. Il s'agit de la totalité de la compréhension que la foi propose aux humains pour assumer les défis de leur vie dans le monde actuel en situation de responsabilité[11].

[10] Martin LUTHER, *Traité du serf arbitre* [1525], in *Œuvres*, Genève, Labor et Fides, tome V, 1958, pp. 23s.

[11] Pour cette compréhension systémique de la démarche théologique, cf. Pierre BÜHLER/Pierre-Luigi DUBIED, « Une approche systémique de la théologie », in Éric SCHWARZ (éd.), *La révolution des systèmes. Une introduction à l'approche systémique*, Cousset, DelVal, 1988, pp. 229-252.

e) Le systématicien et le prédicateur: un même statut?

Une telle conception fait glisser de nouveau le systématicien à proximité du prédicateur. C'est ce qu'insinue un passage de G. Ebeling, dans son ouvrage *Théologie et proclamation*. Partant du lien déjà souligné entre la démarche théologique et la proclamation, Ebeling justifie la démarche systématique en complémentarité avec la démarche historique: « Car, en raison de la proclamation, la théologie ne peut pas se contenter de constatations historiques, mais doit aboutir à des énoncés de caractère dogmatique. Ainsi, c'est dans la dogmatique, quand elle se conçoit correctement, que le problème de la chose (*Sache*) de la théologie prend tout son essor. Alors que les disciplines historiques tendent au particulier, la théologie dogmatique s'interroge sur le tout. Celles-là disent: « C'était ainsi! », celle-ci dit: « C'est ainsi! » En elle il ne s'agit pas de précisions historiques même si ces dernières sont loin d'être indifférentes. Mais elles ne remplissent pas la tâche de la théologie dogmatique. En elle il s'agit de la vérité où s'ouvre l'avenir ». Il poursuit alors, marquant le lien entre le théologien dogmatique et le prédicateur: « Dans la théologie dogmatique, le théologien s'identifie à la cause de la théologie. Il ne peut l'énoncer que de manière assertorique, affirmative. Il est prêt à répondre d'elle, il en prend la responsabilité. En cela, la parole de la théologie dogmatique ressemble à celle de la proclamation. Un prédicateur fait par définition acte de témoignage. En dépit de tout son savoir, un dogmaticien est inutile s'il n'est pas sûr de ce qu'il dit. C'est donc dans la théologie dogmatique que s'avère ce qu'il en est de la théologie en tant que telle, dans son effort de parler de Dieu. On ne peut parler de Dieu en prenant ses distances, en restant objectif, neutre. Si on le fait, en réalité ce n'est pas de Dieu qu'on parle. L'effort de parler de Dieu s'inscrit dans un horizon dans lequel seul un usage

confessionnel et donc dogmatique du langage est adéquat »[12].

Le caractère assertorique confronte le théologien, comme le prédicateur, à une exigence de certitude et d'engagement. Qu'en est-il de cette proximité ? Cette dernière signifierait concrètement que le prédicateur fait redécouvrir au systématicien sa tâche fondamentale. Nous serions alors à même de justifier qu'un cours de dogmatique puisse parfois se transformer en une prédication ! Mais il faut tester cette proximité pour voir si elle tient la route !

[12] Gerhard EBELING, *Théologie et proclamation*, Paris, Seuil, 1972, pp. 25s – trad. corrigée par Pierre BÜHLER.

3. THÉOLOGIE SYSTÉMATIQUE ET PRÉDICATION : MISES À L'ÉPREUVE DES CONNEXIONS

Jusqu'ici, j'ai tenté d'esquisser les points de vue respectifs de la théologie systématique et de la prédication, de manière à pouvoir les mettre en rapport l'un avec l'autre. Nous pouvons maintenant tenter de mettre à l'épreuve leurs connexions. J'aimerais le faire à l'aide de trois tests.

a) Test herméneutique : le systématicien et le prédicateur, des interprètes...

Le premier test peut être effectué du point de vue de l'herméneutique. On peut considérer comme un acquis de l'homilétique la caractérisation du prédicateur comme interprète. Dans sa théologie pastorale[13], P.-L. Dubied qualifie globalement le pasteur comme un interprète. On dira que cette condition générale se traduit tout particulièrement dans la prédication. Cette fonction d'interprète est saisie dans une double perspective : pour utiliser les formules de P.-L. Dubied[14], l'interprétation de la Parole de Dieu et l'interprétation de l'ici et du maintenant dans lequel cette Parole est prêchée, ou pour parler avec Craddock[15], l'interprétation du texte et l'interprétation des auditeurs. Son interprétation se fait donc toujours à l'intersection de ces deux perspectives.

Il en va de même pour la théologie systématique quand elle est consciente de son caractère de proclamation. L'interprétation se fait à l'intersection des assertions de la foi, des *tradita* qu'il faut transmettre, et de la situation actuelle dans laquelle il faut les assumer, par rapport aux enjeux et défis actuels. C'est pourquoi, Ebeling plaide, sur la base du lien entre systématicien et prédicateur, pour une herméneutique dogmatique, déterminant les principes, les méthodes et les limites du travail du dogmaticien à partir d'un effort d'interprétation et de compréhension dogmatiques.

[13] Pierre-Luigi DUBIED, *Le pasteur : un interprète. Essai de théologie pastorale*, Genève, Labor et Fides, 1990.

[14] Pierre-Luigi DUBIED, « Homilétique et pragmatique », in Henry MOTTU/Pierre-André BETTEX (éd.), *Le défi homilétique. L'exégèse au service de la prédication*, Genève, Labor et Fides, 1994, pp. 189-204.

[15] Fred B. CRADDOCK, *Prêcher*, Genève, Labor et Fides, 1990 (cf. sur ce point toute la deuxième partie).

b) Test rhétorique : le systématicien et le prédicateur, des orateurs...

Il s'agit ici d'être attentif au caractère rhétorique de la prédication. En effet, le prédicateur est un orateur qui fait un discours. « Faire », comme nous le verrons plus bas, au sens d'« agir », de « poser un acte ». Le travail homilétique est donc soumis à la condition argumentative, même si la prédication n'est pas nécessairement de type argumentatif. Elle peut aussi être narrative, évocatrice, exhortative. Mais, à travers ces différentes modalités, elle garde cependant un caractère rhétorique. En tant que telle, elle vise à convaincre et non pas à démontrer. Elle énonce des arguments et non pas des preuves. Elle n'administre pas la Vérité, mais offre un point de vue le plus convaincant possible.

Il en va de même pour le systématicien : il tient lui aussi un discours aménagé de manière argumentative. Il est confronté au défi de la force de conviction : il ne peut pas se servir de preuves démonstratives, au nom d'une vérité objective dont il tirerait toutes les conséquences par déduction rationnelle ou biblique. Son argumentation se déroule dans un effort de cohérence et d'intelligibilité, selon les règles de clarté et d'évidence.

c) Test pragmatique : le systématicien et le prédicateur, des proclamateurs...

Nous pouvons encore faire un pas de plus en appliquant un test pragmatique. Comme je l'ai déjà dit tout à l'heure, P.-L. Dubied, dans son article du recueil *Le défi homilétique*, s'est tout particulièrement intéressé à cet aspect : la prédication est un acte de langage, elle est une parole qui fait advenir quelque chose, qui réalise ce qu'elle promet. Dans ce sens, elle est parole humaine qui proclame l'irruption de la promesse divine, ce qui fait du prédicateur un proclamateur et annonciateur. C'est par lui et sa parole que la Bonne nouvelle arrive.

Il en va de même, d'un point de vue pragmatique, pour le systématicien, dans la mesure où fait il intervenir le dogme comme une assertion: « C'est ainsi ! » J. R. Searle, dans sa typologie des actes de parole[16], parle d'un acte de parole *assertif*, dont la visée est de dire comment sont les choses. C'est un tel acte de parole qui caractérise l'effort propre du systématicien du point de vue de l'explicitation du système des convictions de la foi.

Les trois tests semblent concluants. S'agit-il dès lors du même combat? Et pourrions-nous même dire: bonnet blanc – blanc bonnet?

Sur le fond, il y a bien une proximité, mais en même temps, nous sentons aussi une différence, si bien que l'un des exercices n'équivaut pas purement et simplement à l'autre. C'est ces nuances qu'il s'agit maintenant de préciser.

[16] John R. SEARLE, *Sens et expression*, Paris, Minuit, 1982, pp. 51ss.

d) Différents accents de communication, assumés ensemble

Il s'agit bien ici d'accents différents. Ils ne manquent jamais dans les deux tâches, mais ils reçoivent une pondération diverse selon la perspective choisie. Parce qu'ils sont présents dans les deux démarches à des titres divers, les accents sont assumés ensemble. J'aimerais vous inviter à discerner cinq nuances.

1) À la différence de la prédication, un cours de théologie systématique n'est pas en tant que tel une invitation à croire. La théologie systématique invite à penser le croire, dans ses présuppositions et ses enjeux, dans ses tenants et ses aboutissants. En tant que telle elle sollicite l'intelligence et la compréhension. Mais, parfois, à des moments forts, l'explicitation du système de la foi arrive tellement au cœur de cette dernière qu'elle bascule pour un instant dans une invitation indirecte à la foi. De même, on pourrait imaginer que l'invitation à la foi dans la prédication se fait de manière tellement intelligente qu'elle sollicite l'intelligence des auditeurs au point de les faire réfléchir dans le cadre homilétique à la cohérence interne de la foi.

2) À la différence de la prédication, un cours de théologie systématique ne vise pas à conduire l'auditeur à se comprendre lui-même dans la foi, donc à susciter chez lui la foi. Elle propose plutôt l'effort de comprendre la foi, dans sa cohérence et son intelligibilité. Toutefois, comme le souligne l'herméneutique, comprendre quelque chose, c'est toujours aussi se comprendre soi-même devant ce quelque chose[17]. C'est pourquoi, il est inévitable qu'indirectement, l'effort de « comprendre la foi » infère celui de « se comprendre dans la foi ». Cette inférence n'est pas visée, mais elle s'offre à la liberté de l'auditeur. De même, la prédication, en appelant à la compréhension croyante de soi, peut déclencher l'effort de comprendre ce qu'est cette compréhension de soi.

3) Le troisième aspect est de type pragmatique. J. R. Searle souligne que dans un acte de parole se dégagent différents aspects qui sont la plupart du temps présents, mais de manière plus ou moins dominante. Cela le conduit à la typologie suivante[18]:

– assertif: dire comment sont les choses;

– directif: essayer de faire faire des choses à autrui;

– promissif: s'engager à accomplir certaines choses;

– expressif: exprimer ses sentiments et ses attitudes;

– déclaratif: provoquer des changements par des énonciations.

Si l'on opère la comparaison entre la théologie systématique et la prédication du point de vue de cette typologie, on peut dire que si la deuxième a son accent sur le mode déclaratif, la première trouve le sien dans le type assertif. En effet, le discours du systématicien n'est pas déclaratif: il ne vise pas à faire changer de statut existentiel à l'auditeur. Il ne dira pas: « Tu étais perdu, je déclare que tu es sauvé », ou encore: « Tu étais condamné par ton péché, je te déclare justifié ! » De tels énoncés sont propres à la prédication qui pourra y lier également des moments de type directif ou promissif, voire aussi de type assertif, en disant: « Voilà ce qu'est la foi ».

La théologie systématique, par contre, se situe essentiellement dans ce dernier mode de l'assertif, explicitant le point de vue de la foi sur le réel des humains. Mais, évidemment, l'assertif infère indirectement le déclaratif. En disant sur le mode assertif que la foi naît de l'écoute d'une parole déclarative, que la foi justifie par la réception d'une parole qui déclare juste, le systématicien invite indirectement à s'exposer à cette dialectique de la parole et de la foi.

[17] Cf. Paul RICŒUR, *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, Paris, Seuil, 1986, p. 116: « Dès lors, comprendre, c'est *se comprendre devant le texte* ».

[18] Cf. John R. SEARLE, *Ibid.*

4) La pragmatique de la communication nous invite à distinguer dans toute communication l'aspect du contenu et celui de la relation[19]. Ces deux aspects sont toujours présents, et la communication joue simultanément sur les deux plans. Saisis dans cette perspective, le discours dogmatique et la prédication se distinguent par l'accent mis sur l'un ou l'autre de ces deux moments : alors que la prédication souligne et soigne surtout la relation, sans oublier le contenu, le discours dogmatique souligne et soigne surtout le contenu, sans oublier la relation, qu'il laisse œuvrer de manière plus indirecte.

5) Tous les paragraphes précédents nous ont conduit à envisager l'aspect de l'indirect, et c'est donc le dernier point que j'aimerais dégager. La théorie des actes de parole indirects nous invite à distinguer le locuteur de l'énonciateur d'un message. Cette distinction est utile dans notre confrontation du systématicien et du prédicateur.

Ni le prédicateur, ni le systématicien ne sont des énonciateurs. Leur travail s'opère sous le signe d'un *actus tradendi*. Ils transmettent quelque chose qu'ils ont déjà reçu (comme Paul souligne au début de 1 Co 15 qu'il a reçu l'Évangile qu'il proclame). Ainsi le systématicien et le prédicateur se savent tous deux comme des locuteurs par rapport à un énonciateur qui peut faire irruption partout, dans la prédication comme dans un cours de dogmatique. Aucun ne dispose d'une maîtrise sur le surgissement de Dieu. Mais, il y a ici aussi une nuance dans l'établissement de l'indirection : la prédication est parole humaine dans laquelle se dit la Parole de Dieu ; le discours dogmatique n'est pas en tant que tel Parole de Dieu. Le dogmaticien dira plutôt : « La logique de la foi est telle que la Parole de Dieu pourrait même faire irruption dans ce que je suis en train de vous dire ».

[19] Cf. les principes de la logique de la communication tels qu'ils sont énoncés chez Paul WATZLAWICK et alii, *Une logique de la communication*, Paris, Seuil, 1972, notamment p. 52.

e) Une interaction féconde

J'espère avoir montré qu'il y a dans les rapports entre prédication et théologie systématique une interaction féconde. Je me demande en conclusion s'il ne s'y manifeste pas quelque chose de la vieille corrélation entre foi et intelligence, qui pourrait constituer l'enjeu fondamental de cette interaction. Le systématicien est appelé à offrir un espace au surgissement de la parole et de la foi dans sa démarche d'intelligence de la foi. En retour, le prédicateur est appelé, dans sa proclamation, à la démarche de l'intelligence : langage clair et intelligible, cohérence et consistance de la conviction et donc, pour parler avec Paul et Luther, « plérophorie de la conscience ». S'il y a crise de la prédication, elle est peut-être souvent liée à sa pauvreté systématique et à son manque de consistance qui font d'elle une « prédication trop courte ». Dans ce sens, la théologie systématique pourrait constituer un tiers indispensable, contribuant à une meilleure médiation entre exégèse et homilétique.

EN GUISE DE CONCLUSION

Nous venons de parler de la « plérophorie de la conscience ». Nous nous souvenons en même temps, chez Ebeling, de cette exigence, pour le témoin – qu'il soit dogmaticien ou prédicateur, d'être sûr de ce qu'il dit. Ces deux éléments me conduisent à mon mot de la fin, et je le trouve chez Craddock[20] : « Le mot final sur la prédication est le mot "passion" ».

Nous pourrions donc dire que le systématicien et le prédicateur sont des passionnés et que la passion de l'un habite toujours aussi celle de l'autre.

Mais nuançons d'emblée cette passion. Elle ne signifie pas des sermons enflammés qui font monter la chaleur dans l'église (cf. **Illustration II**[21], p. 69). Certes, il vaut mieux pour cette passion que l'ambiance soit animée dans l'église (cf. **Illustration III**, p. 69), plutôt que feutrée et morne au point de devoir y ouvrir un stand de vente de café (cf. **Illustration IV**, p. 70). Mais le risque de la passion est qu'elle se mesure au succès : on coche alors le nombre de convertis sur la chaire (cf. **Illustration V**, p. 70). Il faudra dès lors protéger la personne solitaire qui tente de s'abriter sous son psautier contre les invitations insistantes du prédicateur (cf. **Illustration VI**, p. 71).

[20] Fred. B. CRADDOCK, *Op. cit.*, p. 224.

[21] Les dessins humoristiques sont tirés du recueil *Crises de foi*, Paris, Genève, Presses Bibliques Universitaires, 1992

Il n'y a de vraie passion que si elle est assumée en responsabilité, et donc avec sobriété. C'est là l'apport du systématicien au prédicateur: sa passion plus réflexive invite ce dernier à la circonspection. Mais on m'avait demandé de dire ce qu'est l'apport du prédicateur au systématicien. Dire, inversement, l'apport du systématicien au prédicateur, pourrait faire l'objet d'un nouvel exposé, et je préfère donc m'arrêter ici.

ILLUSTRATION I

ILLUSTRATION II

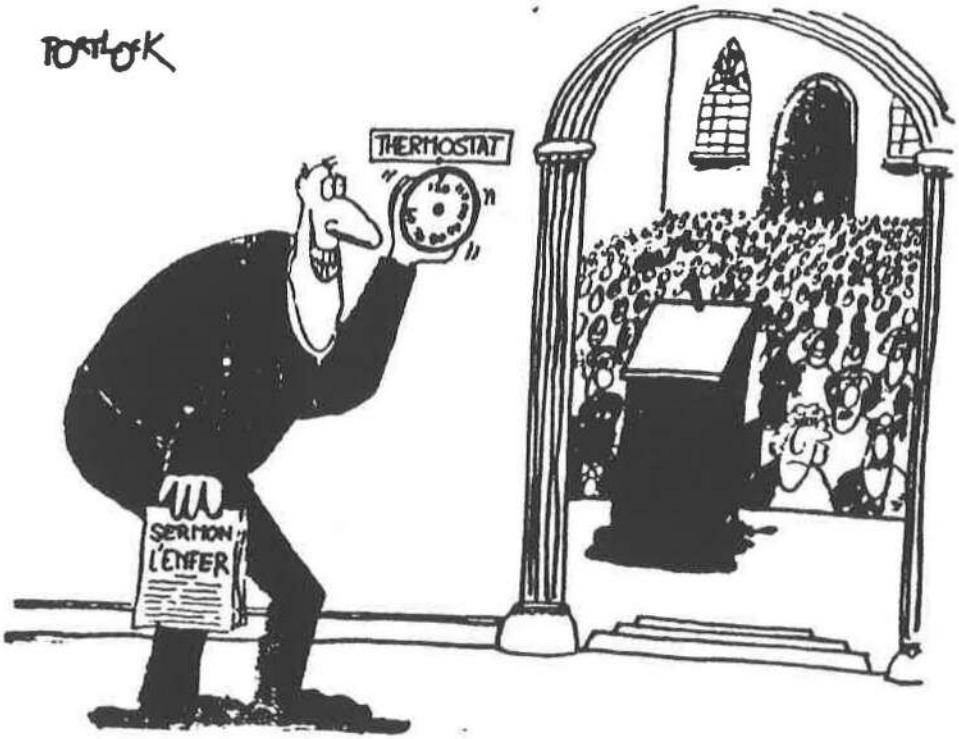


ILLUSTRATION III

ILLUSTRATION IV

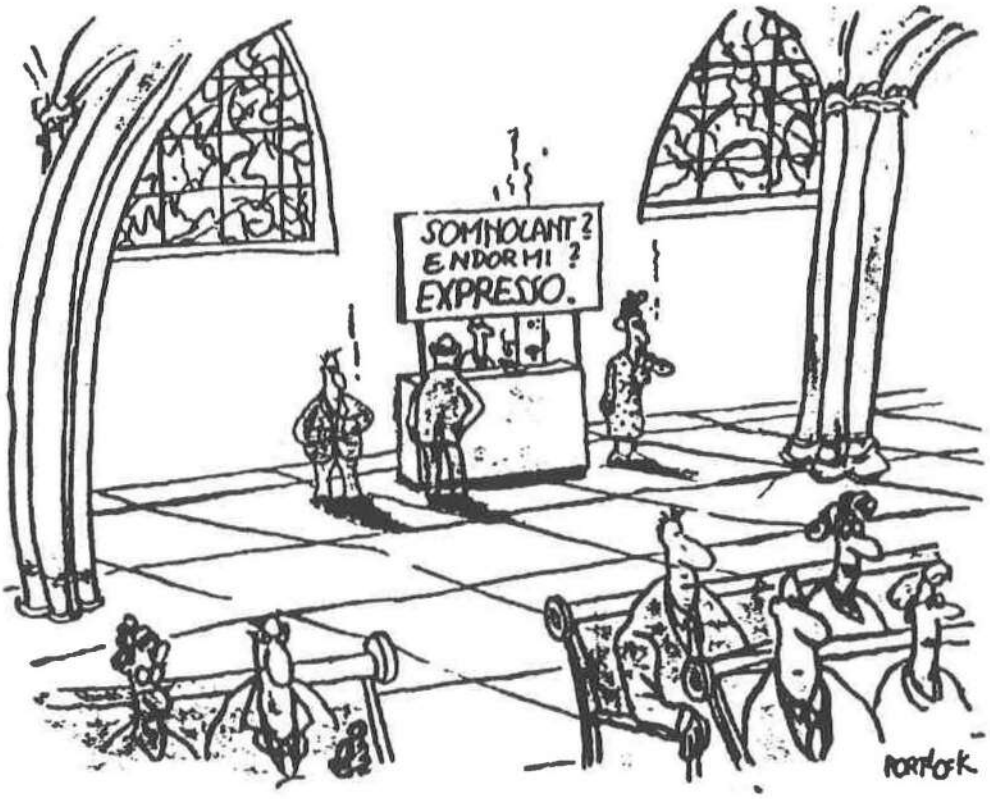


ILLUSTRATION V

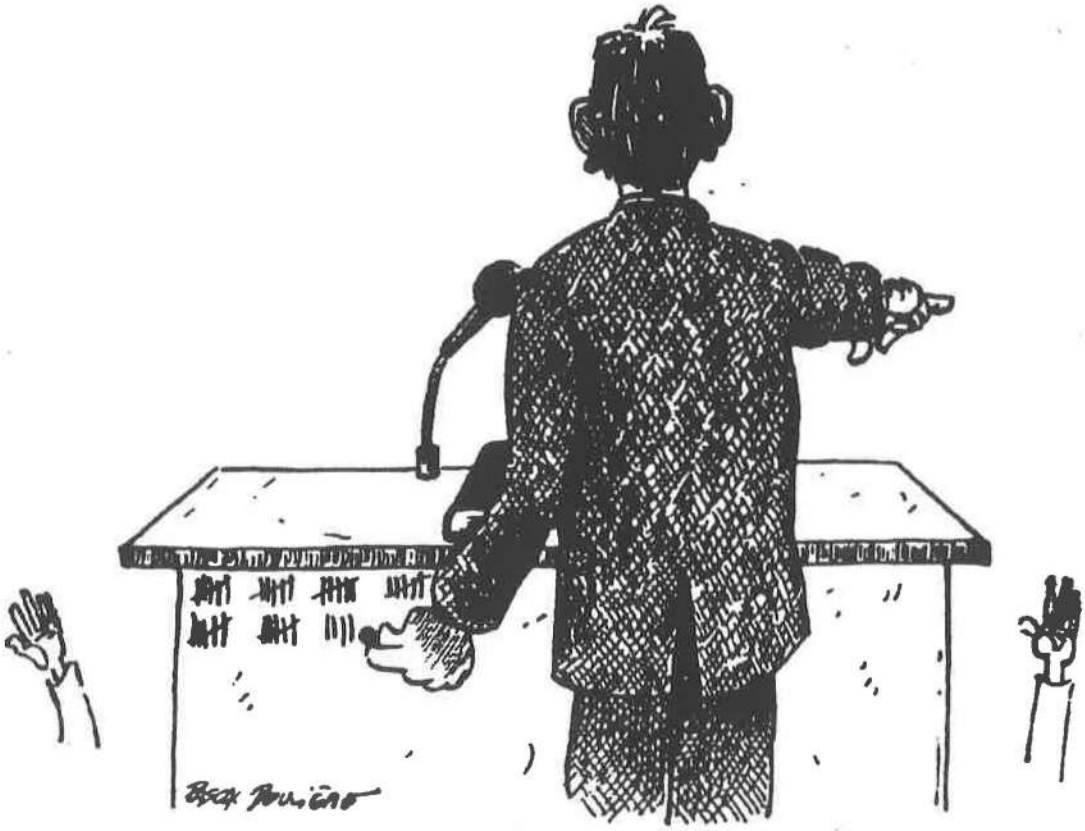
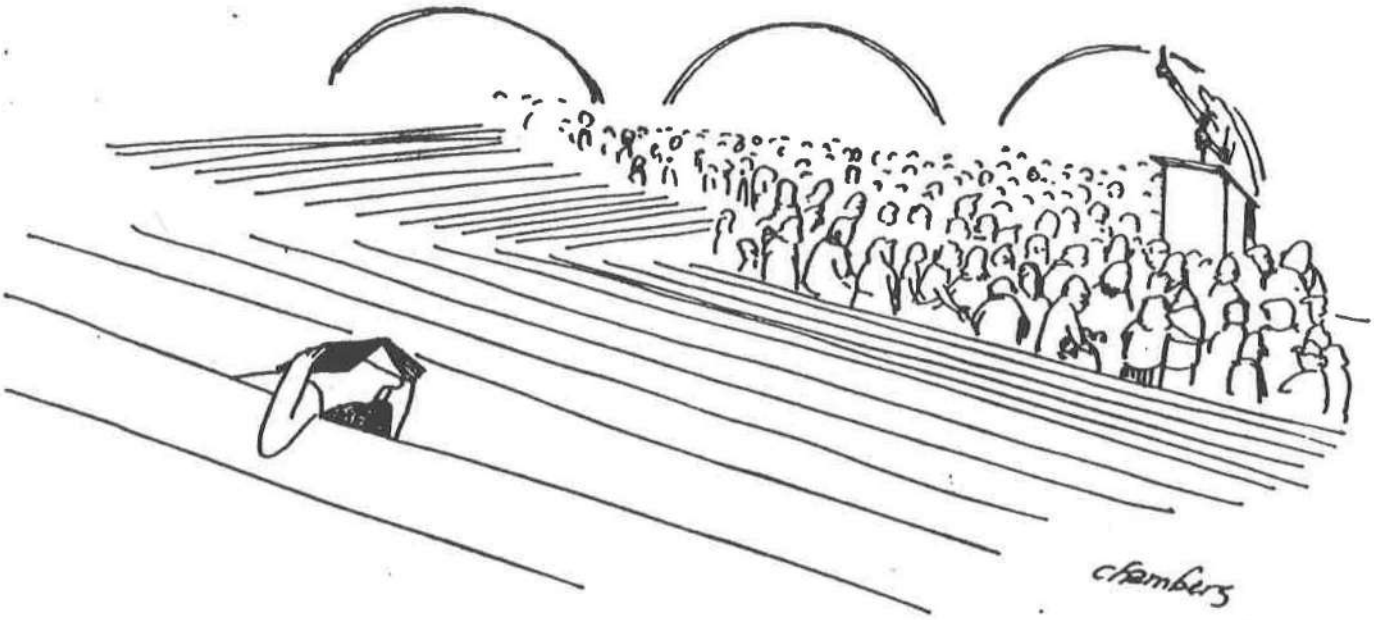


ILLUSTRATION VI



Pendant que nous entonnons le 314 e couplet de "Tel que je suis", n'y a-t-il pas encore une personne qui désire s'approcher ?

PEUT-ON ENSEIGNER UNE «PRÉDICATION NARRATIVE»?

Par Harold KALLEMEYN
Professeur à la Faculté libre de théologie protestante d'Aix-en-Provence

INTRODUCTION

Mon intérêt pour la prédication «narrative» a été suscité par la pratique homilétique des noirs américains[1] lors de mon enfance et de ma jeunesse à Chicago et, plus récemment, par celle de l'homiléticien américain, Fred Craddock. Dans son premier livre *As One Without Authority*, publié en 1971, il plaide en faveur d'un discours homilétique ressemblant au texte biblique qui l'inspire. Je le cite:

> Transformer un texte biblique doxologique en syllogisme, ou argument polémique... représente une violation inexcusable sur le plan littéraire, herméneutique, esthétique et pratique. Que les doxologies (bibliques) soient proclamées *doxologiquement*, les narrations *narrativement*, les textes polémiques, de manière *polémique*, et les paraboles, comme des *paraboles*[2].

Notons que Karl Barth a écrit dans le même sens dix ans auparavant: «Quoi qu'il en soit, suivons le mouvement particulier au texte, tenons-nous-y»[3].

Depuis la première édition du plaidoyer de Craddock, une centaine d'articles et de livres, de qualité inégale, à été publiée en Amérique du Nord sur le sujet de la prédication «narrative». Plusieurs définitions de la prédication narrative et plusieurs tendances s'en dégagent[4]. Parmi les travaux les plus intéressants, mentionnons celui d'Eugène Lowry[5].

Je ne me propose pas de rendre compte de ces nombreuses publications. Je chercherai plutôt à préciser quel lien peut être établi entre le fonctionnement du récit et celui d'une prédication. Après quelques considérations préalables, j'aborderai trois questions:

– Comment un récit fonctionne-t-il?

– Que faut-il entendre par la prédication «narrative»?

– *Comment* enseigner la prédication «narrative»?

Je précise que mes réflexions se situent encore à un stade expérimental.

Avant d'aborder les trois questions annoncées, je voudrais énoncer deux présupposés:

1) On ne peut pas parler du Dieu chrétien ou de la foi chrétienne sans raconter, et

2) le texte de l'Écriture éclaire la démarche du prédicateur quand il parle de Dieu et de la foi d'une manière narrative.

---

[1] Appelée «Black Preaching» ou «African-American Preaching». Voir, par exemple, Henry MITCHELL, *Black Preaching*, New York, Harper & Row, 1979.

[2] Fred B. CRADDOCK, *As One Without Authority*, Nashville, Abingdon Press, 1971, p. 163.

[3] Karl BARTH, *La proclamation de l'Évangile*, Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1961, p. 18.

[4] Parmi les tendances majeures: celle qui propose que le prédicateur fasse de son discours une parabole contemporaine (R. Jensen), celle qui considère la prédication sous forme de vignettes narratives (D. Buttrick), celle qui envisage la prédication comme une intrigue à résoudre (E. Lowry) et diverses traditions dans lesquelles la reprise narrative des récits bibliques occupe une place centrale (la tradition «afro-américaine» représentée par H. Mitchell).

[5] Eugène LOWRY, *The Homiletical Plot*, Atlanta, John Knox Press, 1980, *Doing Time in the Pulpit*, Nashville, Abingdon Press, 1985 et *How to Preach a Parabole*, Nashville, Abingdon Press, 1989.

1. QU'EST CE QUE LE « FONCTIONNEMENT NARRATIF »?

1.1. La métaphore

Pour donner un éclairage très rapide sur cette question, je m'appuierai sur le travail de Ricœur relatif au fonctionnement de la métaphore. Je préciserai mon propos à l'aide de la métaphore attribuée à Aristote: « Achille est un lion. »

Je me propose de comprendre le fonctionnement de la métaphore à partir des trois mouvements que celle-ci provoque dans l'esprit de l'auditeur. Il s'agit de trois mouvements spécifiques, même si, dans l'expérience de l'écoute de la métaphore, ces trois mouvements herméneutiques semblent se confondre en un seul instant de compréhension.

La métaphore a un premier effet sur l'esprit de l'auditeur, effet que j'appellerai le « choc de l'impertinence ». Une première impression fugitive lui fait dire: « Non, Achille n'est *pas* un lion! »

Ce « choc » initial est suivi – presque instantanément – par la phase que j'appellerai: « la cohabitation forcée ». Le prédicat (le « lion », dans le cas précis) occupe, de manière surprenante, un champ sémantique qui n'est pas le sien. Cette présence « impertinente » provoque une exploration imaginaire dans un monde non-littéral. L'auditeur se demande: « Achille... un lion? En *quoi* Achille est-il comme un lion? » L'auditeur réalise cette exploration de façon mentale par ce que l'on peut appeler « un jeu de l'imagination ». Il explore le rapport inédit qui existe entre sujet et prédicat.

Enfin, se produit l'effet que j'appellerai: l'« extension de sens » dans lequel l'esprit de l'auditeur considère (voit) Achille *autrement*... « lionesque »: « Achille, un *lion*! »

Précisons les trois effets que la métaphore produit chez son auditeur. Il s'agit:

– de la *dissonance* mentale créée par le choc initial,

– d'un effet de *rêverie* pendant laquelle *il explore le monde « non-littéral »* produit par la cohabitation sémantique embarrassée, et

– d'un effet de découverte, d'extension de sens.

En quoi l'exploration imaginative provoquée par la métaphore correspond-elle à l'exploration imaginative provoquée par le récit? Il s'agit, dans le cas du récit pour le lecteur ou l'auditeur de suivre la transformation narrative d'un état initial (décrit au début du récit) en un état final (décrit à sa conclusion).

Cette exploration peut être comparée à une promenade sur un sentier bien tracé. Le récit ressemble au sentier, le lecteur au promeneur. Le promeneur ne quitte pas le sentier, pas plus que le lecteur le récit.

Le promeneur, actif par ses observations, est en situation de découverte (ou de redécouverte) continuelle, même si le chemin lui est familier. De même, le lecteur fait, ou refait, la découverte du « monde du texte » par un travail actif d'imagination personnelle. Sa découverte narrative imaginaire est double. Il voit ce qui se passe *selon sa propre imagination*. De plus, il imagine *à sa manière*, l'articulation des événements dans leur ensemble narratif, c'est-à-dire, le rapport qui existe entre les faits racontés.

Le travail d'imagination narrative s'engage à plusieurs niveaux:

1) Premièrement, par une *recherche active* du rapport qui peut exister entre les faits racontés. Cette recherche conduit à la formulation des questions suivantes, posées implicitement par le lecteur: « *Que se passera-t-il? Que pourrait-il se passer? Que se serait-il passé si...?* et, par un regard rétrospectif: « *Que s'est-il* passé? »

2) Ensuite, par « *l'association sympathique* » que le récit entretient entre le lecteur et le protagoniste. Cette « association narrative » comporte deux dimensions. Premièrement, l'identification « empathique » du lecteur avec le protagoniste qui se présente comme un compagnon de voyage sur le chemin proposé par le récit. Le récit a cette capacité de nous faire apprécier les événements racontés au lecteur comme si ce dernier se trouvait à la place du protagoniste. Les peines du protagoniste font le chagrin du lecteur. Le plaisir du premier fait le bonheur du second sur le chemin du « compagnonnage » narratif. Une deuxième dimension existe dans la mesure où le lecteur considère le protagoniste comme un modèle ou un anti-modèle dont les intentions et les comportements éclairent son chemin dans la vie réelle.

3) Enfin par la *reprise narrative au sein d'une tradition communautaire*, quand il s'agit de textes représentant la tradition d'une communauté, comme la Bible représente la tradition chrétienne. L'imagination du lecteur permet d'apprécier cette tradition à partir de son association avec le protagoniste: premièrement, en plaçant le lecteur *dans* la tradition par une association narrative avec le protagoniste; ensuite, en considérant la manière dont le protagoniste éclaire l'avenir du lecteur ou de la communauté des lecteurs.

À quoi correspond « l'extension de sens » provoquée par la métaphore? À la possibilité offerte par le récit à son lecteur de se voir – et de voir le

monde qu'il habite – *autrement*. Il s'agit de reconsidérer – d'apprécier de nouveau – la vie à la lumière apportée par ce regard indirect, ce regard venant du monde narratif, *irréel*, de la même manière que la métaphore n'est pas littérale. Ce regard indirect peut provoquer chez le lecteur une considération (appréciation) nouvelle de la foi chrétienne en tant que tradition (*notitia*) et en tant qu'adhésion personnelle engagée (*assensus*).

Remarquons que l'éclairage indirect offert par le récit:

1) ne peut pas être entièrement représenté par une proposition;

2) provoque une démarche d'exploration qui se déroule en deux temps: d'abord dans le temps narratif; ensuite, dans le temps réel. Pour illustrer cette double démarche d'exploration, prenons l'exemple de la parabole du bon Samaritain. Le premier temps narratif, selon la représentation de Luc 10, est celui où les auditeurs de Jésus assistent narrativement aux événements qui ont lieu sur le chemin narratif, fictif, «irréel» de Jéricho. Le second se situe sur le chemin «réel» qui mène à Jérusalem, en compagnie du docteur de la loi. Il en est de même pour le lecteur contemporain du texte qui assiste narrativement aux événements qui se déroulent sur le chemin de Jéricho, ensuite, sur le chemin de Jérusalem, pour se trouver, de nouveau, sur son propre chemin de vie face à la question: «Qui est mon prochain?»;

3) est accompagné par un sentiment de «satisfaction». Dans l'exemple de la parabole du bon Samaritain, la «satisfaction» de voir le prochain autrement;

4) est satisfaisant dans la mesure où il est étonnant. Cet étonnement peut être provoqué par la conclusion inattendue du récit, une conclusion que le lecteur ignorait auparavant. Cet étonnement narratif peut aussi se produire (se reproduire) dans l'esprit du lecteur même si le récit lui est familier. Dans certains récits, son étonnement ne correspondra pas principalement à un renversement imprévu à la fin du récit, mais plutôt à la satisfaction[6] d'avoir assisté, en compagnie du protagoniste, à des événements narratifs qui, de manière surprenantes, correspondent à sa vie réelle.

[6] Ou, la «consolation» selon l'expression de Frank Kermode.

2. QU'EST-CE QUE LA PRÉDICATION NARRATIVE?

Quel rapport fécond peut-on établir entre la configuration narrative heuristique et la démarche globale de la prédication (ou, d'une partie de la prédication)? Je me propose de formuler quelques éléments de réponse à cette question, en simplifiant beaucoup, à partir du triple mouvement énoncé plus haut: intrigue, exploration, extension du sens.

Il s'agit, à l'étape initiale de la prédication, de placer l'esprit de l'auditeur devant une énigme ou une difficulté dont la clarification ou la résolution n'est pas *apparente*. Pour ce qui concerne la prédication, la difficulté en question peut être *existentielle*: en rapport avec les difficultés rencontrées par l'auditeur; *herméneutique*: en rapport avec ses difficultés pour comprendre le texte biblique, ou d'ordre *narratif*: en rapport avec une difficulté ou un défi devant laquelle se trouve le protagoniste biblique. C'est surtout ce dernier cas de figure qui est intéressant lorsque le prédicateur reprend un récit biblique. La mise en intrigue homilétique *narrative* est l'occasion, pour le prédicateur, de faire entrer son auditoire dans le temps narratif du récit biblique de sorte que ce dernier explore, par son imagination, le déroulement des événements en «association» avec le protagoniste avant de retourner dans le monde réel avec une perspective renouvelée de la foi.

Cette forme de prédication exige des habiletés que l'étudiant en théologie ne possède pas toujours et qui peuvent faire l'objet d'une formation pratique grâce à laquelle l'étudiant apprend à:

– maîtriser le «point de vue» du narrateur;

– maîtriser la «vitesse» narrative de son récit, à l'accélérer et à la ralentir;

– faire des transitions appropriées entre son récit, ce qui le précède et ce qui le suit;

– entrecouper, éventuellement, son récit par d'autres formes de discours.

Cette brève présentation d'une forme de prédication narrative suscite deux séries de questions théologiques incontournables:

1) *Quels* récits convient-il au prédicateur de raconter? Entre toutes les possibilités, laquelle faut-il choisir? Le prédicateur chrétien est-il tenu de favoriser le récit évangélique? Le prédicateur fait-il bien de déployer une énergie narrative considérable pour «faire entrer» son auditoire dans n'importe quel autre récit «secondaire»? Quel drame et quel dénouement autres que ceux de la croix et de la résurrection (et l'ascension) devraient-ils préoccuper l'esprit et le cœur des auditeurs qui, au terme du discours homilétique, auront, généralement à répondre à l'invitation eucharistique?

2) En quoi le récit évangélique ressemble-t-il à d'autres récits bibliques et extra-bibliques, et en quoi est-il unique, avec un fonctionnement narratif unique?

Je me propose d'aborder très brièvement la

première question par quelques remarques sur la configuration narrative (1) de la liturgie chrétienne, (2) des évangiles et (3) de la prédication de l'apôtre Pierre le jour de la Pentecôte.

La prédication chrétienne se situe, généralement, dans le contexte de la liturgie chrétienne, c'est-à-dire dans le double cadre du récit du Christ (évoqué, par exemple, lors de la récitation du « Credo ») et de ce qu'on l'on pourrait appeler le *récit biblique du salut* (évoqué également par les premières lignes du « Credo » et par des références au Décalogue et au sommaire de la loi.)

La prédication de Jésus est représentée d'une manière similaire dans les évangiles. Les évangiles, comme la liturgie chrétienne, présentent la vie de Jésus dans le cadre du récit biblique du salut par des allusions fréquentes à l'Ancien Testament et à ses thèmes clefs, par exemple, celui du Royaume de Dieu. Or, c'est dans le cadre du drame de la vie de Jésus que les évangiles présentent ses paraboles et ses « prédications ».

Il me semble que Pierre emprunte une démarche analogue le jour de la Pentecôte. Il évoque, au début de sa prédication, le récit du salut par le texte de Joël et par son allusion au « Jour du Seigneur ». Par la suite, il évoque la vie de Jésus, et il y revient constamment pendant la prédication. Dans ce double contexte *narratif* se trouve « enchâssé » un personnage (j'allais dire : *un protagoniste*), le roi David. Pierre invite ses auditeurs à une association narrative avec David. Mais, il s'agit d'une association ambiguë, car Pierre présente l'ancien roi de telle sorte que, à la fin de sa prédication, l'attention se détourne de David pour considérer une autre association, non pas fictive, mais « réelle » avec le Christ.

Ces quelques observations suggèrent que le prédicateur qui raconte fait bien de maintenir, implicitement ou explicitement, les mêmes points de repères christologiques et bibliques.

2) Quelle est la spécificité de la forme et du fonctionnement narratifs des *évangiles*, et quelles en sont les conséquences pour la forme et le fonctionnement de la prédication narrative, en particulier, pour sa conclusion ?

Abordons la question en considérant l'évangile de Jean. La démarche narrative peut apparaître, à lecture rapide, assez typique. Le rédacteur présente la vie d'un protagoniste admirable qui rencontre des personnes variées bénéficiaires, en général, de ses largesses. Le protagoniste est entouré d'associés, assez ineptes. Il est harcelé – jusqu'à la mort – par des adversaires qui s'acharnent injustement contre lui. Par ce récit, d'apparence *typique*, le rédacteur attire l'attention et suscite la sympathie du lecteur à propos des actions du protagoniste, des réactions que celles-ci produisent, et finalement, de son sort étonnant.

Le rédacteur place, tout au long de l'évangile, des indices relatifs au dénouement de l'intrigue représentée par la vie, la mort et la résurrection de Jésus. Par exemple : « La Parole était Dieu... rien n'a été faite sans elle... », ou bien : « Je suis le chemin, la vérité, la vie », ou encore : « Je suis la résurrection », enfin : « Celui qui m'a vu a vu le Père ».

Un de mes amis organise des débats bibliques avec des gens sans arrière-plan chrétien à partir d'une lecture suivie de l'évangile de Jean. Il affirme que les participants ont une manière des plus intéressantes de s'associer avec le protagoniste, Jésus. Après la deuxième ou la troisième rencontre, ils se font une idée assez prévisible de Jésus. Selon leur point de vue, Jésus est un homme à bien des égards admirable, sympathique, et, en même temps, détraqué, puisqu'il se prend pour Dieu. Ses ennemis sont plus bêtes et méchants que lui, mais finalement, moins excessifs et déséquilibrés que l'objet de leur haine. Sur le plan de l'association narrative entre lecteur et protagoniste, il s'agit d'un rapport assez ambigu !

Et puis... chez certains participants se produit ce qu'on pourrait appeler « un renversement de la foi ».

Je voudrais suggérer que ce renversement de la foi est provoqué à la suite d'un double renversement « narratif ». Le premier concerne *l'objet* de la foi chrétienne : le renversement représenté par la mort et, si l'on peut dire, par le renversement ultime : la résurrection.

Le deuxième renversement narratif concerne le rapport existant entre le lecteur de l'évangile et son « protagoniste » Jésus avant la croix, qui se transforme en un rapport du Christ-Seigneur avec le croyant. Le protagoniste, objet de l'attention et d'une certaine sollicitude du lecteur, se transforme en celui qui transforme, oserai-je dire, le lecteur en objet de *sa* propre attention et de *sa* propre sollicitude. Jésus change de rôle. Le récit joue un tour au lecteur en renversant les rôles, de telle sorte que celui-ci se découvre objet de l'attention du protagoniste. Se découvrir *objet* de l'action de l'autre, pour « se retrouver », par la suite, de nouveau, *sujet* : sujet libre de répondre librement à *sa* sollicitude. Quel renversant effet heuristique !

Ce renversement narratif fait des évangiles des « histoires pas comme les autres ». En quoi le renversement évangélique éclaire-t-il le fonctionnement de la prédication narrative ?

Le mystère de ce phénomène est grand. Il échappe finalement aux analyses, et surtout aux méthodes. Je me permets cependant de suggérer que la transformation du rôle de Jésus, qui, de « simple » protagoniste, devient le Christ – *Recteur de l'univers et berger de son Église* à la manière des évangiles – peut éclairer la démarche narrative homilétique. C'est le cas, en particulier, du passage de la narration du récit biblique, lors de

la prédication, à la conclusion homilétique. Ne convient-il pas en effet au prédicateur, après avoir invité l'auditeur à s'associer narrativement aux personnages des récits qu'il a racontés et qu'il a commentés, « d'arracher » son regard du personnage secondaire, pour prêter attention au Christ ressuscité ? Comment opérer un tel renversement homilétique ? Voici deux éléments de réponse :

1) L'association avec le Christ ressuscité sera d'autant plus attractive que le rapport avec le « protagoniste » se sera avéré ambigu, voire insatisfaisant. (Voir les prédications de Pierre et d'Étienne en Actes 2 et 7).

2) Comment accorder à la parole du Christ ressuscité, la place d'honneur dans la prédication ? En annonçant, au nom du Christ, une parole de *bénédiction* et une parole d'*appel* à la foi confiante et obéissante, une parole prononcée au nom de celui qui fait de son peuple des protagonistes dans l'histoire de son Royaume.

Il s'agit-là du véritable dénouement homilétique – le *renversement* par lequel l'auditeur entend le « moi pour toi » christologique, qui rend possible le « me voici » de la foi – ce *renversement* à la lumière duquel la prédication narrative reçoit tout son sens.

3. L'ENSEIGNEMENT DE LA PRÉDICATION NARRATIVE

Avant de présenter une démarche éducative précise, je voudrais signaler une difficulté de taille à laquelle l'enseignement de cette forme de prédication risque de se heurter dans le contexte français. L'étudiant en théologie français qui a suivi la filière littéraire, a rédigé de nombreuses analyses de texte et dissertations avant d'arriver à la Faculté de théologie. Mais, depuis le collège, on n'a exigé de lui que peu de rédactions l'exerçant à l'art de bien raconter. De plus, la majorité des devoirs en théologie n'exige pas le déploiement d'un langage narratif. Proposer une configuration rhétorique narrative pour la prédication, c'est exiger de la part de la majorité des étudiants, une autre façon de pratiquer un discours évangélique réfléchi[7]. Certains étudiants peuvent éprouver de la peine à entrer dans cette démarche pour des raisons différentes.

Quatre éléments d'un projet éducatif seront présentés : 1) une taxonomie adaptée à ce cours, 2) le contexte dans lequel ce projet pourrait se dérouler et les séquences éducatives envisagées, 3) une esquisse de la démarche de préparation d'une prédication narrative à proposer aux étudiants et 4) les compétences techniques que les étudiants développeront pendant le cour

[7] Pour faire face à ce choc, ne serait-il pas souhaitable de créer une entente entre professeurs de disciplines différentes – chacun acceptant de signaler l'importance de la narration dans sa discipline: exégèse biblique, histoire, théologie systématique, cure d'âme...

3.1. Une taxonomie d'apprentissage

Cette démarche éducative[8] devrait rendre les étudiants capables :

1) de *prendre connaissance* de la spécificité de la « prédication narrative ».

2) d'*identifier* les éléments composants cette démarche homilétique.

3) d'*essayer* de préparer et de formuler oralement un discours narratif.

4) d'*analyser* une prédication « narrative ».

5) de *faire la synthèse* des connaissances acquises en préparant et en prononçant une prédication narrative devant la classe.

6) d'*évaluer* la prédication des autres étudiants.

7) de *mettre en pratique* l'acquisition des connaissances en préparant et en prononçant une prédication en paroisse à l'occasion d'une circonstance particulière.

[8] Qui s'inspire des taxonomies éducatives proposées par Benjamin S. BLOOM, *Taxonomy of Educational Objectives*, New York, Longmans, 1956 et par Norman W. STEINAKER et Robert M. BELL, *The Experiential Taxonomy: A New Approach to Teaching and Learning*, New York, The Academic Press, 1979.

3.2. Contexte et séquences éducatives

Il s'agit d'un cours à option destiné aux étudiants de licence ou de maîtrise, qui auront déjà suivi le cours d'Introduction à la prédication. La classe se compose huit étudiants[9] environ. Elle se réunit treize fois (un semestre), chaque semaine,

[9] Avec la possibilité de dédoubler le groupe pour des séquences de cinq à douze.

pendant quatre vingt dix minutes.

Session 1

La classe écoute l'enregistrement d'une narration et d'un extrait narratif d'une prédication et réagit spontanément à cette écoute.

(P)[10] – « Introduction à la narrativité »

– « La narrativité dans son rapport à la théologie et à l'exégèse biblique (I) »

– Présentation du cours (finalité, déroulement, devoirs...).

– Présentation d'un texte polycopié décrivant les éléments d'une prédication narrative (p.n.).

Session 2

– La classe réagit à la lecture du polycopié.

– Elle écoute l'enregistrement d'une p.n. et réagit spontanément[11].

(P) « La narrativité dans son rapport à la théologie et à l'exégèse biblique (II) ».

Devoirs pour la semaine suivante : chaque étudiant choisit un texte biblique narratif en rapport avec sa propre prédication, et prépare une présentation orale pendant laquelle il reprendra un récit biblique en deux à trois minutes selon les modalités indiquées.

Session 3

– Chaque étudiant raconte son récit biblique, sa prestation fait ensuite l'objet de commentaires brefs de la classe et du professeur.

(P) « Une démarche de préparation d'une p.n. »

– Chaque étudiant indique son texte de prédication et la classe établit ensemble un calendrier de prédications.

Devoir : lire le texte d'une p.n.

Session 4

(P) « Grille d'évaluation de la p.n. et les dangers qui guettent le prédicateur "narratif" ».

– Évaluation du texte de la p.n. selon les critères formulés.

– Écoute en classe de l'enregistrement d'un conte non-religieux suivi d'une discussion pendant laquelle le conte est comparé à la p.n.

Sessions 5 à 12

Prédications des étudiants, suivi d'évaluation et de discussion.

(P) Rappel systématique des compétences narratives à développer.

Session 13

– Évaluation du cours par étudiants et professeur[12].

– Écoute des extraits d'enregistrement de discours narratifs dans des contextes différents.

Pendant l'année académique, chaque étudiant fait une prédication « narrative » en paroisse. Il enregistre sa prédication et s'entretient avec le professeur après que celui-ci l'ait écoutée.

[10] **P** = présentation par le professeur.

[11] Ou, une prédication donnée par le professeur ou par un prédicateur invité.

[12] Selon la formule habituelle : « Ce que j'ai apprécié dans le cours... Ce que j'ai regretté... Ce que je suggère pour l'avenir. »

3.3. Démarche pour préparer une prédication narrative

Je propose la démarche suivante en deux étapes :

3.3.1. L'étude du texte biblique narratif

– Lire attentivement le texte dans son contexte narratif,

– Identifier les difficultés dramatiques et les détails « impertinents » du texte,

– Préciser la difficulté majeure et son rapport avec le/les personnages principaux,

– Relever les «indices de résolution» présents dans le texte,

– Préciser le dénouement et son rapport avec la finalité christologique de la prédication.

3.3.2. L'invention du discours homilétique

Puisqu'il s'agit d'une pratique de créativité qui se déroule, de manière très variée, en fonction des circonstances et de la personne, je ne proposerai pas une démarche chronologique. Les *indices* suivants, sous forme de question, favoriseront une démarche créative pendant *l'invention* du discours homilétique.

– Sur quelles difficultés (défis) l'attention des auditeurs sera-t-elle focalisée ? Quelle est *l'intention homilétique* de cette focalisation ?

– Avec quels personnages les auditeurs s'identifieront-ils ?

– Quel est le « point de vue » narratif du discours ? Dans le discours, quelles seront les places respectives de la description *narrative*, du *dialogue* ?

– Quelle est l'interaction entre les différentes formes de langage (narratif, explicatif, prescriptif, doxologique...) ? Comment s'opère la transition critique entre la fin de la narration homilétique et la conclusion de la prédication ?

– Quels indices, présents tout au long de la prédication, prépareront l'auditeur au dénouement homilétique ?

– Quel est l'effet heuristique du discours ?

3.4. Compétences techniques à développer en rapport avec le langage narratif

Ce cours doit rendre l'étudiant capable de:

Raconter

– Résumer un événement ou une série d'événements (accélérer le temps narratif);

– Faire apprécier un détail significatif (ralentir le temps narratif);

– Associer l'auditeur aux effets que les événements produisent sur le protagoniste;

– Assumer le point de vue du narrateur.

Raconter et expliquer

Bien marquer les transitions entre les parties du discours quand le prédicateur: (1) raconte le récit, (2) parle au sujet du récit (le plus souvent de manière explicative) et (3) s'adresse directement à son auditoire.

Situer le récit

Situer le récit raconté lors de la prédication dans le double contexte du «récit évangélique» et de l'ensemble du «récit du salut».

Reconnaître et éviter les dangers suivants:

– Divertir sans faire avancer l'intention homilétique,

– Faire du théâtre en essayant d'incarner un personnage du récit.

L'HOMÉLIE : DIRE CE QU'IL FAUT PENSER OU DONNER À PENSER ?

Par Guy LAPOINTE
Professeur à la Faculté de théologie
de l'Université de Montréal

Dans l'ensemble des pratiques et des discours qui ont contribué à l'élaboration de l'expérience chrétienne dans nos cultures et nos traditions, l'homélie, parce qu'elle se présente comme discours de sens, a certainement joué un rôle de premier plan et, d'une façon peut-être moins éclatante de nos jours, continue à vouloir orienter les pratiques croyantes. En tant que pratique rituelle reçue de la tradition juive et modifiée en cours d'histoire, le discours homilétique a été perçu comme un lieu privilégié permettant d'articuler le faire et le croire au sein de l'espace communautaire et même social. Il reste un moment significatif lié à l'évolution de la foi dans notre culture, en même temps qu'il est, dans le meilleur des cas, un lieu d'interrogation sur la qualité des pratiques marquées par la mémoire chrétienne. Et ce n'est, pour une bonne part, qu'en favorisant dans le style même de discours homilétique, une prise de parole des groupes croyants, que celui-ci pourra encore jouer un rôle important dans le devenir de l'expérience chrétienne.

Malgré les nombreuses critiques plus ou moins bienveillantes qui entourent le discours homilétique, sa réapparition depuis la réforme de Vatican II, comme un moment de la liturgie de la Parole et non plus comme un temps d'arrêt dans l'aire rituelle comme l'était le sermon, fait prendre conscience qu'il s'enracine dans une relation qui n'a plus son pareil. C'est un des derniers lieux où, à même le rituel, on s'adresse à un groupe d'une façon formelle et directe. Dans la plupart des autres discours de la société, ceux à qui on parle ne sont plus les vrais destinataires, car ces discours sont prononcés surtout pour « sortir » dans les médias. Tandis que la communication impliquée dans l'homélie est soutenue et amenée par un ensemble de sous-entendus communautaires qu'une vision externe ne saurait rendre. À cet égard, l'homélie reste un des rares lieux qui puisse encore être capable de se passer de « l'arsenal médiatique » autre que la relation directe entre locuteur/locutaire. Dans l'interrogation du processus de symbolisation du christianisme, c'est cette forme de discours qui retiendra ici notre attention.

Comme l'homélie est elle-même située dans un contexte rituel, celui de la liturgie de la parole, c'est d'abord à ce contexte que nous nous référons pour saisir l'originalité de ce discours. Et pour circonscrire davantage mon lieu de réflexion, je me permettrai de prendre comme terrain de recherche, ma propre expérience d'homéliste, vécue surtout dans une assemblée chrétienne dominicale, celle de Saint-Albert-le-Grand de Montréal. Car il semble qu'à travers cette communauté et, tenant compte du type de parole qui y circule, on peut lire des traits de l'histoire de l'évolution récente du christianisme d'ici, particulièrement de l'évolution de la relation des croyants au texte biblique. On peut également discerner les conditions pour que le discours homilétique puisse avoir des chances de rester ou de devenir un lieu privilégié du processus de symbolisation, d'interprétation de la foi et d'identité chrétienne toujours à conquérir.

En fait, j'aimerais rendre compte principalement de l'évolution de ma propre pratique homilétique dans cette communauté depuis près de vingt-cinq ans. J'indique tout de suite qu'il s'agit d'une pratique où, comme président d'assemblée, je suis seul à prendre la parole, et non de ma pratique d'homélies partagées. Je m'en tiendrai à exposer ma façon de procéder dans la préparation de ce discours sans, pour cette fois, m'arrêter à son effet de communication, même si j'y accorde une énorme importance et que je sais pertinemment

que l'énonciation du discours et son oralité font aussi partie de sa préparation et de sa performance[1]. J'oserai ensuite, dans une sorte « d'effronterie » narcissique, présenter à titre d'illustration un de mes textes d'homélie produit à même la communauté. En conclusion, je dirai rapidement ce que je crois être les objectifs du discours homilétique dans le contexte de la célébration liturgique de la Parole menant au geste de partage eucharistique.

[1] Sur ce point, il faut connaître les travaux de Paul ZUMTHOR, *La Performance. Oralité et écriture. La poésie et la voix dans la civilisation médiévale*, Paris, P.U.F., 1984; *La lettre et la voix de la « littérature » médiévale*, Paris, Seuil, 1987.

RÉCIT DE MA PRATIQUE HOMILÉTIQUE

Même si je le savais, pour l'avoir longuement appris au cours de mes études historiques et théologiques en liturgie et dans mon enseignement, seules mon expérience interrogatrice de croyant et ma pratique de présidence d'assemblées liturgiques m'ont fait prendre conscience à ce point de l'importance primordiale de la liturgie de la Parole pour la dynamique de l'identité chrétienne. Une liturgie de la Parole perçue comme espace symbolique privilégié permettant à la communauté-assemblée d'interpréter son existence croyante à même la proclamation des textes bibliques. À l'expérience, j'ai découvert que la Bible déploie son essence dans la proclamation liturgique qui en est faite. La lecture des textes bibliques au sein de l'assemblée chrétienne est autre chose qu'un mode parmi d'autres de leur présentation. Elle est d'un autre ordre que tous nos autres rapports à l'Écriture (exégèse, lecture individuelle etc.)[2].

Dans l'expérience liturgique, la proclamation des textes bibliques, comme éventuellement d'autres textes de notre tradition, ne cherche pas tant une adhésion qu'une disposition d'écoute de l'assemblée. Écoute à la mesure de cette attente exorbitante du hors-mémoire, de l'éventuel, qui rompt avec celle qui permet la circulation des lieux communs. Cette disposition d'écoute devient une invitation que l'assemblée lance à ses propres membres de reprendre le récit fondateur comme pour, à même l'espace de la Parole toujours à-venir, continuer son propre récit. La liturgie de la Parole est ainsi une sorte de remède contre l'oubli par où l'assemblée peut raviver ou relancer les conjonctures historiques dont elle a gardé le souvenir. Elle est le lieu privilégié où on se raconte sa mémoire commune, à la lumière de l'événement de la mort-résurrection, tout comme les premières générations chrétiennes ont repris le grand récit biblique, à partir des origines du monde, et l'ont relu, elles aussi, à la lumière de l'événement de Pâques. Comme l'ont montré James A. Sanders et Philippe Béguerie[3], la Bible est, pour une bonne part, née de la liturgie, en ce sens que la mémoire des grands événements a trouvé là son lieu de garde et que les diverses communautés y ont puisé le dynamisme nécessaire pour continuer le jeu de la mémoire au fur et à mesure des événements de leur propre histoire. Ce fut et c'est, à la vérité, un lieu primordial de re-lecture des événements de l'histoire et de leur interprétation. L'assemblée, qui se retrouve au cœur de son histoire et à même le processus rituel, redit son identité dans cette pratique symbolique prioritaire au regard des élaborations proprement théologiques[4]. Elle reste un creuset où s'enracinent les autres discours qui façonnent l'expérience chrétienne. On sait que, dans ce rituel de la Parole, il y a tout à la fois pardon, écoute, prière, louange, homélie, confession de foi, silence et souvent partage de l'eucharistie (Parole sous mode de pain et de vin)[5]. Et c'est dans cette mise en scène, qui permet plusieurs façons d'exprimer symboliquement la relation de chacun à soi-même, aux autres, au monde et à Dieu, que se situe l'acte homilétique.

Je préside des assemblées liturgiques dominicales, de même que d'autres célébrations, dans une communauté non territoriale, en milieu urbain, de trois à quatre cents personnes qui y viennent par choix et aussi par goût. On y trouve, dans l'ensemble, des croyants et des croyantes désireux de vivre une liturgie qui puisse leur servir à la fois de lieu de relance pour leur pratique de fraternité, d'approfondissement de leur expérience humaine, et aussi de temps susceptible de les inspirer dans la qualité de leurs engagements sociaux. C'est donc une communauté interpellante pour ses membres et tout particulièrement pour le président qui doit prononcer l'homélie. Or, au fil des années, et à la lumière de l'évolution de ma propre expérience de foi, je me suis rendu compte que ma relation aux textes bibliques proclamés dans la liturgie de la parole et à partir desquels je devais faire homélie, avait passablement changé. Ma rela-

[2] Se référer au chapitre VI du livre de Louis Marie CHAUVET, *Symboles et sacrement. Une relecture sacramentelle de l'existence chrétienne*, (Cogitatio Fidei 144), Paris, Cerf, 1987, pp. 195 et ss.

[3] James A. SANDERS, *Identité de la Bible. Torah et Canon*, Paris, Cerf, 1975; Philippe BÉGUERIE, « La Bible née de la liturgie », in *LMD* 126 (1976) pp. 108-116.

[4] Louis Marie CHAUVET, *op. cit.*, p. 204.

[5] *Ibid.*, p. 226

tion à l'assemblée et à son contexte social et culturel également. J'aimerais en marquer l'évolution en partant de la conception que je nourrissais, il y a plus de vingt années, de la pratique homilétique, et celle que je partage aujourd'hui.

D'HIER...

Fondamentalement, l'homélie m'est toujours apparue comme un acte de communication pédagogique. Cet acte est à la fois le moyen par lequel deux ou plusieurs personnes interagissent (communication) et le processus d'enseignement-apprentissage qui en conditionne les modalités (pédagogie). Mais cet acte pédagogique lié à l'homélie, je me le représentais, au début de mon action pastorale, comme un savoir à transmettre à partir du texte biblique ou des textes proclamés dans la liturgie, savoir acquis par une compétence exégétique et un pouvoir de prendre la parole dans l'assemblée, grâce à l'ordination au presbytérat. En fait, le processus de préparation était studieux et fort simple: je retournais voir ce qu'on m'avait appris de mieux et de plus ouvert sur tel ou tel passage de la Bible à commenter, et je savais ainsi ce que je devais transmettre. Il me semblait alors que ce savoir sur le texte reçu comme parole de Dieu, les autres membres de l'assemblée ne pouvaient se le donner sans ma participation et peut-être même sans ma permission. J'avais l'impression, à cause de mon statut de prêtre-théologien, de posséder les secrets d'un accès à la compréhension de la Parole que les membres de l'assemblée ne pouvaient pas nourrir. Mais j'ignorais comment mon approche et mon accès aux textes proclamés étaient eux aussi barrés au « jeu » plus ouvert et risqué de l'interprétation. C'était une relation pédagogique centrée sur le savoir, celui d'un enseignement à donner, d'un message clairement identifié que je devais m'appliquer à trouver dans le texte, à la condition de maîtriser les instruments exégétiques appropriés. Un sens devait bien se cacher derrière le texte. La parole de Dieu déjà prononcée et inscrite dans le texte n'avait qu'à être bien transmise, répétée parce qu'immuable, avec certains mots d'aujourd'hui, ceux, assez respectueux, que la culture cléricale avait fini par admettre dans une liturgie.

Cette relation pédagogique à l'assemblée, toute centrée à la fois sur le savoir à acquérir et à transmettre et sur un certain type de compétence, devait créer, ce que les spécialistes en relation éducative appellent, un rapport de conformité (enseignant-enseigné) des pratiques à l'enseignement reçu[6]. En principe, j'avais à cœur de donner un savoir ouvert qui favoriserait des pratiques chrétiennes ouvertes, à partir desquelles on s'accommoderait tant bien que mal de l'enseignement donné. Mais tout s'arrêtait là. Le contexte cognitif polarisait les interactions au détriment des autres éléments de la situation pédagogique[7]. Je n'osais ni la créativité, ni l'espace de liberté nécessaire à toute communication, ce que n'importe lequel lecteur d'un texte devrait se donner.

Puisque ainsi qu'on le lit dans la *Constitution sur la Liturgie* (24, 56), je concevais l'homélie comme une explication du texte biblique, principalement de la lecture évangélique, j'abordais le texte avec une vénération telle que je ne me permettais pas de le revisiter avec un regard renouvelé et une oreille attentive. Cette vénération exagérée envers le texte biblique, faisait de moi un lecteur inattentif, pour reprendre l'expression de Marie Balmary[8]. Je m'appliquais avec toute la compétence possible à « expliquer » le texte, au sens où en parle Paul Ricœur, c'est-à-dire à dégager la structure du texte, les relations internes de dépendance qui en constituent la statique pour y trouver le message que j'avais à livrer et ainsi proposer des applications pour le vie chrétienne de ce temps[9]. Dans ce parcours de compréhension et surtout d'explication du texte, je m'appuyais sur des autorités, exégètes, Pères de l'Église, sorte de mémoire autoritaire qui auraient dû m'aider à accéder plus librement au texte, mais qui, pour des raisons de conception de la foi et de perception de la parole de Dieu, ont, malgré eux, trop longtemps empêché cet accès. Je restais en dehors du texte, non pas avec cette distanciation, dont parle Ricœur[10], nécessaire pour aider à sortir les significations nouvelles, mais avec cette distance « frileuse » qui, en définitive, paralysait ma relation au texte, en même temps que ma relation à la communauté. Nourrissant l'illusion de retrouver la contemporanéité du texte, je m'empêchais de m'approprier le texte pour en faire ressoudre une parole de Dieu au cœur de cette assemblée. Au fond, je n'admettais pas que l'écriture ne soit en fait qu'une trace de la parole de Dieu[11]. Je vivais

[6] Je m'inspire de l'ouvrage de Hayat MAKHOUL-MIRZA, *Cri... pour une relation éducative, ou Éléments pour une sémiologie du comportement créatif*, Montréal-Paris, Éd. Paulines et Mediaspaul, 1985.

[7] Hayat MAKHOUL-MIRZA, *op. cit.*, p. 34.

[8] Marie BALMARY, *Le sacrifice interdit. Freud et la Bible*, Paris, Grasset, 1987, p. 19.

[9] Paul RICŒUR, *Du texte à l'action. Essai d'herméneutique II*, (Coll. Esprit), Paris, Seuil, 1986, p. 155.

[10] *Ibid.*, p. 155.

[11] Au sens où Jacques DERRIDA parle du langage comme d'une écriture qui implique l'instance de la trace instituée. En

une sorte de passivité de mauvais aloi qui était plutôt mortifère. Pour ne rien perdre de ce que je croyais être la portée réelle du texte, je participais, à mon insu, à une dé-valuation du texte lui-même. Je ne savais pas que le risque de perte n'est guère inquiétant, comparé au risque de dévaluation généralisée. Alors que les commentaires anciens auraient dû, au contraire, m'inciter, devant un texte, à prendre vraiment la parole à mon tour.

Tout au long de ces premières années de pratique homilétique, comme d'ailleurs avec beaucoup d'autres à l'époque, j'essayais de retrouver l'intention de ou des auteurs, intention cachée derrière le texte. Ce qui m'amenait à faire de l'homélie un exercice d'exégèse historico-critique à dimension spirituelle et avec application à la pratique chrétienne. Au fond, je m'aperçois aujourd'hui que je faisais du « décryptage » de texte, travail préalable bien sûr, mais que je ne me permettais pas à vrai dire une « lecture » du texte. Au point de départ, je me situais en solitaire devant le texte, alors que mon approche aurait dû être marquée par une dimension d'ecclésialité. Je retrouverais la communauté plus tard, mais pas tellement dans la préparation de mes homélies.

En fait, j'étais habité par une approche où il était facile d'absolutiser le texte. Sans véritablement tomber dans une sorte de « fondamentalisme », la vérité du texte était fixée d'avance et je n'avais qu'à trouver le message dont le sens était entièrement donné dans le passé. Message, le même pour toujours, qu'il fallait décoder au regard de notre temps et en tirer les applications pour nous aujourd'hui. Les possibilités d'interprétation étaient bloquées par cette conception. Cette approche trop dogmatique du texte engendrait une pratique peu créatrice pour moi et pour l'assemblée, même si, à bien des égards, l'homélie pouvait être fort intéressante et satisfaisante et pour le président et pour une bonne partie de l'assemblée.

Mais progressivement ma relation au texte proclamée dans la liturgie et ma relation à la communauté ont singulièrement évolué. À me donner cette liberté de lire le texte comme une trace privilégiée et signifiante d'une histoire de foi toujours à poursuivre dans la mémoire de l'action de Jésus-Christ et du peuple qui lui a donné naissance, j'ai fini par prendre conscience que la foi est elle-même une histoire, un parcours, et qu'elle doit s'insérer dans les profondeurs de l'humain et non seulement devenir un lieu où une vérité d'un autre temps doit être transmise. C'est de la genèse de l'humain dont il s'agit; c'est également de la genèse d'une communauté chrétienne. Aussi, depuis quelques années ma pratique homilétique semble s'être modifiée passablement.

somme, l'écriture comme trace de l'incontournable précédence de la loi. Voir surtout *De la grammatologie*, Paris, Éd. de Minuit, 1967, Chap. 1 et 2.

... À AUJOURD'HUI

De même qu'après la mise en œuvre des méthodes d'exégèse historico-critique, l'ouverture de l'expérience chrétienne au monde de l'interprétation s'est faite de façon plus consciente et avec des instruments scientifiques plus solides, ainsi, grâce au Concile et à tout ce qu'il a mis en branle tant au plan intellectuel qu'au plan de l'expérience spirituelle, la relation au texte biblique dans la célébration liturgique a commencé de se modifier. La pratique homilétique a changé considérablement, après l'entrée dans notre champ de conscience des lectures socio-critiques et psychanalytiques des textes, les réflexions fondamentales de Hans Georg Gadamer[12] et de Paul Ricœur sur l'herméneutique et, dans le cas de ce dernier surtout, l'importance accordée à la narrativité. Qu'on le veuille ou non, tant la pratique chrétienne que la pratique homilétique deviennent autres quand elles prennent le risque de l'interprétation. J'explicite maintenant en quoi la fréquentation de ces auteurs a modifié ma propre pratique homilétique.

La pratique homilétique reste encore pour moi fondamentalement un acte pédagogique. Mais tout comme l'ensemble du rituel de la liturgie de la Parole dont il est une pièce maîtresse, le discours homilétique m'apparaît maintenant de plus en plus comme un acte pédagogique de la communauté elle-même et partant du président. On est en plein espace de communication avec toutes les lois et les exigences que la communication comporte et dont Laswell (1948) et Jakobson (1963)[13] et bien d'autres nous ont donné des grilles de compréhension. Or, alors que l'enjeu de cet acte pédagogique avait longtemps été pour moi surtout lié à un savoir à transmettre, peu à peu l'acte pédagogique de l'homélie, bien que comportant toujours une dimension de savoir, a surtout consisté à favoriser un comportement créatif chez le locutaire, individu

[12]Son œuvre la plus connue est *Vérité et Méthode. Les grandes lignes d'une herméneutique philosophique*, Paris, Seuil, 1976.

[13]H. D. LASWELL, «The Structure and Function of Communication in Society», in Bryson LYMAN, *The Communication of Ideas*, New York, Harper and Row, 1948; Roman JAKOBSON, *Essais de linguistique générale*, Paris, Éd. de Minuit, 1963.

et communauté. L'homélie est devenue un geste pédagogique qui met l'assemblée en route, qui l'aide à faire mémoire du récit fondateur pour le poursuivre à même son propre cheminement d'assemblée et dans l'accueil des récits d'un chacun. Je n'entrerai pas ici dans l'exposé du processus de communication qui est maintenant fort bien connu (émetteur-récepteur, message, décodage etc...). Cependant, dans toute situation pédagogique, émetteur et récepteur sont des êtres humains, des sujets. Ils participent au déroulement de la communication avec toutes leurs caractéristiques propres : attentes, situations sociales et religieuses, capacité d'ouverture à l'autre, accueil des différences etc. On sait également que ces données facilitent la communication dans la mesure où une certaine homogénéité existe entre les membres du groupe. Alors que, plus les participants sont hétérogènes, moins ils se comprennent dans leurs interactions. D'où l'importance pour chaque membre de l'assemblée d'un minimum de connaissance mutuelle et, pour le président, de connaître les grands traits de l'assemblée dans laquelle il intervient.

Quelle est donc la dynamique du système relationnel d'une situation pédagogique comme celle de l'homélie? Quels sont les éléments opportuns à l'actualisation du potentiel créatif de l'assemblée? Cela suppose une structuration appropriée que peut donner le rituel si on le conçoit comme un espace pédagogique où, dans une interaction de paroles, de gestes, de prières, d'écoute et de silence, les participants mettent en œuvre leur potentiel créatif dans l'établissement de leur relation entre eux et avec le Dieu de Jésus-Christ. Dans cet espace pédagogique, le président doit apparaître comme compétent en ce sens qu'il est reconnu comme « ayant autorité » non seulement parce qu'il est ordonné au presbytérat ou au diaconat, mais à cause de son *leadership* spirituel qui inspire confiance en regard de sa présidence et de la « lecture » des textes bibliques qu'il propose. Une relation qualitative est alors susceptible de prendre forme entre l'émetteur (président) et le récepteur (assemblée) pour qu'ils arrivent à s'entendre sur l'objectif fondamental de l'homélie : est-ce le savoir seulement ou n'est-ce pas surtout le savoir-être?

Ainsi, une situation de pratique homilétique où on privilégie le savoir, favorisera une exégèse du texte, l'explication ou encore le décryptage, et exigera un rapport de compétence du type « il sait / je ne sais pas », qui engendrera immanquablement un rapport de conformité. Du côté du président, on verra le souci d'une vérité à dire ; et du côté des membres de l'assemblée, l'instauration d'une conformité pratique à l'enseignement reçu. C'est la tendance à la leçon morale où les locutaires développent ce que Hayat Makhoul-Mirza appelle un comportement accomodateur[14]. Parallèlement, une relation pédagogique centrée principalement sur le savoir-être, ne confronte pas et ne pousse pas d'abord à la leçon morale, mais à un comportement ouvert, créatif, où les participants essaient de reprendre à leur compte les dimensions perçues et en réorganisent pour eux-mêmes les données. C'est un comportement où la part d'imagination créatrice est fort importante.

C'est dans ce mouvement que, pour ma part, je situe l'objectif premier de l'acte homilétique dans le rituel de la Parole. Favoriser l'intégration originale, la narration des récits de chacun et du récit de la communauté, l'émergence du « je » et du « nous ». Au fond, permettre de retrouver la mémoire vive et créatrice qui aide à susciter des gestes de foi et un agir conséquent, à même notre condition historique. Cette mémoire n'est pas un simple acte de mémorisation de souvenirs figés qu'on retire du passé. Ce serait alors une sorte de mémoire aliénante. Mais un acte de mémoire commune où une assemblée se régénère à même son passé ouvert sur l'avenir et faisant vivre le présent comme don, comme grâce.

Avec cette compréhension de l'homélie comme acte pédagogique favorisant la créativité de et dans l'assemblée, je ne suis plus devant le texte et devant l'assemblée, même avec ma compétence reconnue et le pouvoir de l'ordination, le représentant de l'Église qui sait le sens du texte pour le dire aux autres. Autrement dit et pour reprendre une expression de Jean-Pierre Bagot : « Je ne suis plus celui qui dit ce qu'il faut penser, mais celui qui donne à penser ». Alors l'assemblée n'est plus là seulement pour servir de point d'ancrage et pour aider l'homéliste à passer un message tout fait d'avance. Mais tout comme le président, l'assemblée a une histoire, et elle doit se permettre une appropriation de l'histoire de foi de chacun et la faire émerger le plus possible à la conscience commune.

De plus, de par ce que je suis comme individu croyant, de par mon histoire personnelle et commune dans la foi, j'ai conscience de proposer une certaine lecture du texte biblique, une certaine dynamique de la foi, dans une vision de Dieu et de l'être humain. La relation passe par mon corps, par ma façon d'être tout autant que par ce que je dis et qui est souvent entendu tout autrement. C'est encore là une loi de la communication.

Conscient que le décryptage du texte est un préalable, j'en propose une « lecture », ce qui permet d'introduire la possibilité de l'interprétation. Et pour citer encore Paul Ricœur : « lire, c'est en toute hypothèse, enchaîner un discours nouveau au

[14] *Op. cit.*, p. 34.

discours du texte »[15]. J'ai d'ailleurs déjà traité ce point dans un article de la revue *Communauté chrétienne*[16]. Ce qui veut dire que je ne fais pas de l'exégèse dans une homélie ; c'est un préalable. Sauf quand il s'agit d'éclairer un point ou l'autre susceptible d'ouvrir plus amplement à l'assemblée les significations du texte. Il y a d'autres lieux complémentaires et d'autres temps pour le faire. Pour ma part, je conçois l'homélie comme un geste herméneutique proposé à l'assemblée l'invitant à occuper elle-même cet espace, et non comme de l'exégèse. À la vérité, le risque que fait courir toute entreprise d'exégèse au texte et à la parole, c'est la réduction à partir du protocole méthodologique excluant d'emblée toute potentialité sémantique autre que celles dictées par la propre historialité de la méthode chaque fois utilisée. Or, la rigueur herméneutique doit s'exercer ailleurs que dans une stratégie de mise en péril de l'inédit, de l'impensé d'un dire que la méthode est devenue trop souvent. De tels propos n'autorisent cependant en rien l'anarchie. Ils indiquent seulement, et c'est là un pari à relever dans l'homélie, qu'il faut que le sens du texte échappe à la monotonie d'être quelconque, répétitif, nécessairement non nécessaire.

L'enjeu herméneutique dans l'homélie est, en plus de favoriser l'appropriation hic et nunc du texte par l'assemblée, de lui faire prendre conscience que le texte lui-même vient comme s'ajouter à quelque parole antérieure et qu'il n'en est que la fixation qui permet de la conserver ; d'où la conviction que l'inscription est inscription de parole, qui assure à la parole sa durée. En somme. l'homéliste doit inviter l'assemblée à prendre elle-même la parole, à accéder à la parole. Or, il n'y a pas d'accès à la parole possible sans la mise en place de dispositifs de prise de parole. Seul l'établissement d'un rapport ouvert aux signifiants, large, faisant en sorte que les locuteurs soient présents l'un à l'autre, mais aussi la situation, l'ambiance, le milieu circonstanciel, en somme seul un rapport risqué au texte peut permettre cette prise de parole en manifestant l'effet décalé du texte sur le réel, la mouvance du réel que le texte déjà appréhende dans sa représentation.

Je disais plus haut que mon approche de l'Écriture avait été, à ses débuts, plutôt timide, à cause d'une conception faussement révérencieuse du texte biblique. Je reprendrai ici quelques lignes de Marie Balmary : « Une extrême révérence portée au Livre laisse l'esprit dans l'incapacité d'une lecture vivante, d'un accès nouveau, d'une appropriation personnelle et communautaire... Elle (la Bible) est tellement sacrée que seule la répétition et la prosternation pieuse convenaient devant elle. La Bible restait réduite au silence, sans interprétation, sorte de refoulement de la mémoire collective »[17]. Si les textes bibliques sont un lieu privilégié de notre mémoire, chaque itinéraire, chaque expérience humaine peut les revisiter. Ma conviction la plus profonde est qu'une approche trop dogmatique du texte biblique empêche une lecture neuve au regard des diverses situations de notre histoire. Il faut davantage entrer dans une démarche d'herméneutique poétique, plus créatrice, seule capable de nous permettre, comme le souligne encore M. Balmary, d'en arriver à développer une certaine insolence devant le texte, au sens de in solere, ne pas avoir coutume. Cette attitude me permet de retrouver le rôle de l'imagination à la fois dans le texte et après la lecture du texte. Et c'est cette pratique de l'imagination qui devient un pouvoir de « redécrire la réalité »[18].

De plus, je suis convaincu de l'irréductibilité du texte, de son altérité et partant de la distance que cette altérité crée et qui est seule capable de permettre l'interprétation. Je ne peux refaire le texte ; il porte son monde propre, son horizon. Je reprendrai ici les mots mêmes de P. Ricœur : « Ce qui est à interpréter dans un texte, c'est une proposition de monde, d'un monde tel que je puisse l'habiter pour y projeter un de mes possibles les plus propres »[19]. C'est le « monde du texte », ce monde que le texte lui-même propose comme possible, ce qu'il permet de déployer à sa lecture et à sa proclamation. Le texte biblique, principalement celui tiré des évangiles, est là dans sa positivité et révèle que l'événement Jésus Christ dont il est la trace, est unique. Si un auteur en écrivant telle partie du texte a voulu produire un sens, cette intentionnalité de l'auteur n'épuise pas le texte ; on peut encore y trouver des significations, c'est-à-dire une effectuation dans le discours propre du sujet lisant[20].

Face à cette positivité du texte, je dois aussi essayer de saisir le monde propre à ce texte et ce qu'il ouvre comme horizon au sujet lecteur et entendeur. Le texte propose une sorte d'être-au-monde, une façon d'être dans le monde. On rejoint ainsi la fonction révélante du langage poétique qui se caractérise par trois points : la rupture avec le langage quotidien, l'ouverture d'un monde nouveau qui est le monde du texte ou du poème, enfin l'invitation faite au lecteur ou à l'auditeur à se comprendre lui-même face au texte et à dévelop-

[15] *Op. cit.*, p. 152.

[16] « Bible orale, Bible écrite : le jeu homilétique », *Communauté chrétienne*, 122 (1982) pp. 124-130.

[17] *Op. cit.*, pp. 19 et 35.

[18] Paul RICŒUR, « La Bible et l'imagination », *dans Revue d'Histoire et de Philosophie religieuses*, no 62 (1982) p. 340.

[19] In François BOVON et Grégoire ROUILLER, *Exegesis. Problèmes de méthode et exercices de lecture*, Neuchâtel-Paris, Delachaux et Niestlé, (Bibliothèque. Théologique), 1975, p. 213.

[20] Paul RICŒUR, *Du texte à l'action...*, p. 153.

per, en imagination et en sympathie, sa propre façon d'habiter ce monde. C'est dans cette perspective que je dois réfléchir pour produire une parole elle-même poétique, c'est-à-dire capable de susciter une recherche du Royaume, une façon neuve de confesser et de nommer le Dieu de Jésus Christ et d'inviter l'assemblée à entrer dans ce parcours.

Je reste foncièrement persuadé que le rôle de l'homéliste est d'amener l'assemblée à s'ouvrir au jeu de l'interprétation. L'assemblée est elle-même son propre agent du procès herméneutique. Elle s'expose au texte tout comme moi, et elle court ainsi le risque de reconsidérer sa pratique au quotidien. Mais pour amener l'assemblée à s'ouvrir au jeu herméneutique, à prendre à son tour la parole (où et comment ?), le guide doit être sensible à l'état dans lequel les récits se retrouvent dans la conscience des gens et dans la sienne. Il faut très souvent partir de là pour réouvrir le récit et permettre l'interprétation.

Ainsi, la pratique homilétique est devenue pour moi un acte pédagogique dans lequel, partant de la situation des textes et de celle de l'assemblée que je crois connaître assez bien, j'ouvre l'espace d'interprétation ; je remets le récit « en route », je prends le risque de produire de « nouveaux textes », c'est-à-dire de faire surgir des pratiques qui, bien qu'enracinées dans le meilleur de la tradition chrétienne, peuvent apparaître inédites et permettre ainsi l'émergence d'un nouveau monde. Et ce travail que j'effectue devant l'assemblée veut inciter chacune et chacun à le reprendre pour lui-même. De sorte que cette liberté et cette insolence retrouvées devant le texte, devant la mémoire, rendent possible de penser constamment du nouveau, à la fois du côté du texte et du côté de l'entendeur. Comme le montre Jean-Pierre Bagot avec beaucoup d'à-propos, il faut toujours, dans la pratique de l'homélie, garder cette interaction entre trois pôles : le texte, le sujet croyant et le pôle ecclésial[21]. En deçà du texte objectivement fixé dans la lettre, il y a en effet l'intentionnalité de l'auteur qui lui donna naissance. Mais cette intentionnalité ne s'épuise pas dans l'objectivité du texte. C'est pourquoi, tout écrit est susceptible d'une réinterprétation. Ainsi de l'Écriture biblique, peut-on toujours tirer du neuf. De plus, le texte doit être sans cesse perçu dans sa relation au sujet croyant qui l'interprète, puisque l'écriture appelle la lecture. Et le sujet croyant qui court le risque de l'interprétation et c'est le pôle ecclésial se situe dans une tradition ecclésiale qui, depuis des siècles, relit les textes, les commente, les prêche. Cette tradition d'interprétation à même la liturgie et ailleurs se continue et devient un appel à chacun, et surtout à l'assemblée, à reprendre en commun le chemin de l'interprétation et de l'élaboration de ses propres pratiques chrétiennes.

[21] Jean-Pierre BAGOT, « Prédication et invitation à la foi », in *Écriture et Prédication, Recherches et Débats*, Paris, 1976, p. 159.

LE CADRE DE PRÉPARATION D'UNE HOMÉLIE : UN EXEMPLE

Pour rendre plus concrète la route que j'ai parcourue depuis quelque vingt-cinq ans, j'ai osé donner la transcription d'une homélie qui, sans prétendre devenir un modèle, me paraît être un produit révélateur de mon cheminement et des convictions méthodologiques que je viens d'exposer. J'aurais dû, pour mieux illustrer mon itinéraire de changement d'approche dans ma pratique homilétique, donner également une transcription d'une de mes premières homélies. Mais j'ai le grand défaut de ne pas tout avoir gardé de mes productions.

Une homélie faite le 26e dimanche ordinaire du calendrier liturgique, à partir du texte de Luc 16, 19-31, qu'on appelle traditionnellement la parabole du riche et de Lazare (cf. texte en annexe) me paraît être un bon exemple d'une relation possible au texte. La lecture tirée de l'Évangile de Luc est une proposition de l'institué, de l'Église, qui l'offre aux assemblées liturgiques ce dimanche-là. Je dois, à partir de ce texte, risquer l'émergence d'une parole de Dieu dans l'assemblée, en faisant surgir une parole instituante. Aussi, avec la lecture de cette parabole, j'entre dans la démarche d'une poétique de la foi qui n'est rien d'autre que cette quête patiente qui, à travers le jeu symbolique et la mise en scène de ce texte, nous convie à faire la vérité, à chercher le sens du royaume dès maintenant et pour ce temps. Faire la vérité, c'est, comme l'écrit Jean-Pierre Manigne : « entrer dans la structure symbolique et en résoudre l'énigme »[22].

Après avoir lu plusieurs fois la parabole, ma question n'est pas seulement de savoir qu'est-ce que le texte signifie, mais beaucoup plus : comment peut-il encore signifier pour moi et pour les autres dans le contexte culturel de cette communauté ? Comment ce passage de la Bible peut-il être reçu à même l'histoire de cette communauté, pour, si nécessaire, modifier cette histoire et pour la relancer ? Même après plusieurs lectures, je ne sais trop ce que je vais dire ; d'ailleurs, je ne cherche pas de message à livrer, mais à m'approprier le texte. Commence alors un long processus d'entrée dans le monde du texte et dans son imaginaire.

[22] Jean-Pierre MANIGNE, *Le Maître de signes*, Paris, Cerf, 1987, p. 13.

Peu à peu, je commence à me demander ce que cette parabole peut bien porter, l'état dans lequel elle se retrouve dans ma mémoire; ce que la mémoire collective semble, elle aussi, en avoir retenu. Je m'interroge également pour savoir comment donner à ce texte une ouverture, comment mon acte de lecture peut-il devenir une activité dynamique qui se place dans le prolongement d'itinéraires de sens ouverts sur un travail d'interprétation de ma part et de la part de la communauté? C'est la qualité de la réponse à ces interrogations qui permettra à chacun et chacune de se donner la liberté de revisiter et oser une lecture capable de faire surgir des interrogations, de penser du nouveau et du côté du texte et du côté de la communauté.

Comme je ne suis pas seul ni le premier à faire une homélie à partir de cette parabole, je prends le temps de lire certains commentaires puisés aux exégètes, aux maîtres spirituels, pour y rafraîchir ma mémoire; ce qui très souvent m'aide à penser dans une direction tout autre. Mais ces lectures de tradition m'auront servi d'aiguillage. Et puis, je m'aperçois lentement que des déplacements se font à même le texte; personnages, attitudes, paroles, silences prennent des positions autres que ce que j'avais perçu jusqu'alors. Le processus symbolique joue. Il me semble que j'entre dans un réseau de relations à même la parabole, mais d'une façon assez libre pour penser y en entraîner d'autres avec moi. Je ne suis plus seul dans ce travail, car la mémoire de la communauté semble resurgir à mon souvenir. Enfin, la parabole commence à interroger certains aspects de ma pratique chrétienne. Comment alors faire émerger ces mêmes interrogations dans l'assemblée? Comment favoriser un comportement créatif à même la foi et l'itinéraire de chacun et chacune? Comment favoriser une possible prise de parole des membres de l'assemblée? Autant de questions qui surviennent constamment dans ce temps de préparation. Et c'est alors qu'un chemin de discours et de parole commence à se tracer en moi, celui que j'arriverai peut-être à proposer à l'assemblée.

L'homélie, c'est un peu tout ce cheminement qui prend forme. Il me semble que le monde du texte m'a fait entendre quelque chose de nouveau que j'invite d'autres à entendre et à risquer cette aventure à leur façon et à leur tour. Mais ce que j'ai entendu est assez large, assez aéré, il me semble, pour créer un espace qui ne soit pas étouffant, mais qui puisse questionner à la fois nos certitudes et nos visions trop facilement acquises sur le sens du royaume qui vient.

L'itinéraire de l'homélie intitulée: Le riche et le pauvre: un duel sans royaume? est de faire soupçonner de l'inattendu à l'auditeur que je suis et aux autres et d'attirer l'attention par ce que le discours, suscité à même la parabole, déploie d'étrangeté et rend disponible. L'espace de cette parole est de faire voir comment la parabole du riche et du pauvre cherche autrement le sens du royaume et que la réponse pressentie dans le texte évangélique proclamé est un essai lié au contexte particulier à Luc. En définitive, il n'y a pas de réponse donnée, mais une remise en route pour chercher encore le sens du royaume qui n'est jamais trouvé. Les textes évangéliques, et celui-ci en particulier, cherchent autant que nous. C'est un procès herméneutique toujours à reprendre. Et comme toute interprétation, c'est une parole risquée. Tel est l'enjeu de ce discours homilétique.

* * *

L'homélie: dire ce qu'il faut penser ou donner à penser? Ce passage vers le « donné à penser », indique le risque même de l'interprétation. Dans un livre en collaboration qu'il vient de publier, Bernard J. Lee écrit: « The task of interpretation, whether of an event or a text, is like the task of conversation between friends. It is risky. Processes of careful interpretation put me at risk always and necessarily »[23]. Et il fait référence à Gadamer en développant longuement l'analogie de l'approche du texte comme conversation risquée, mais conversation qui est toujours à poursuivre et à reprendre au fur et à mesure que le contexte change. Ce n'est pas une conversation enfermée dans le seul dialogue entre le « Je » et le « Tu », mais elle ouvre leur monde à l'interprétation et partant à la re-contextualisation. En fait, l'objectif premier de l'homélie est d'amener une communauté à élargir sa relation au texte, à ouvrir son espace d'interprétation, à se comprendre à même le monde du texte, lui-même ouvert à l'interprétation du monde, là où herméneutique et politique se rejoignent, là où l'herméneutique débouche sur la pratique politique[24]. Mon expérience d'homéliste et de président d'assemblées liturgiques m'a convaincu que la relation interprétative, qui est foncièrement jeu symbolique, ne ferme rien, mais au contraire qu'elle ouvre à tout le possible.

L'homélie doit également favoriser une prise de parole éventuelle pour et par la communauté, au sens où la communauté célébrante devient un lieu d'interprétation de sa propre expérience historique au regard de l'Évangile. Mais la question qui me vient constamment est la suivante: jusqu'où les significations d'un texte peuvent-elles s'é-

---

[23] Bernard J. LEE, « Alternative Futures for the Eucharist. Part II: Liturgy of the Word », in *Alternative Futures for Worship, vol. 3, The Eucharist*, Collegeville, Minnesota, The Liturgical Press, 1987, p. 160. Voir également le livre de David BUTTRICK, *Homiletic*, Philadelphia, Fortress Press, 1987. C'est, à mon avis, l'un des livres les plus intéressants sur l'homélie comme interprétation.

[24] Paul RICŒUR, « Nommer Dieu », dans *Revue d'Histoire et de Philosophie religieuses*, 4 (1977) pp. 489-508.

tendre ? Comme dans une conversation qui dure et qui est procès d'interprétation, l'imaginaire de l'autre et le mien finiront par se rencontrer dans le jeu même de la distanciation. Ainsi la communauté prendra peu à peu conscience que les textes bibliques sont nés dans des communautés interprétantes et qu'ils sont adressés à la conscience commune, conscience d'être au monde et d'avoir été marqué par l'action de Jésus. Et le rôle de l'homéliste est de favoriser cette effectuation.

Contrairement à la perception qu'on nourrit trop souvent encore de la célébration liturgique comme une pratique interne à l'Église, celle-ci, et tout particulièrement l'homélie, doit devenir un lieu majeur d'interprétation de la situation historique dans la mémoire du Crucifié ressuscité. L'homélie doit forcer l'Église à sortir de ses seules préoccupations internes et à se situer d'une façon critique dans le monde. En fait, redécouvrir que la célébration, et la parole qui la porte, est toujours aux frontières en même temps qu'elle est au cœur des enjeux mondains. En deuxième lieu, le discours homilétique doit profiter de sa situation particulière dans les méditations, à savoir qu'il est discours lié à une communauté, avec ses connivences et ses limites. Dans une situation où le fait religieux devient de plus en plus redevable des médias électroniques (pensons aux voyages de Jean-Paul II), la célébration de la Parole à laquelle est associée l'homélie doit viser le plus souvent à garder le cadre de la communauté effective. C'est tout simplement rappeler que le chemin du rapport à Dieu passe par le rapport aux autres. C'est ce que donne à voir et à vivre l'assemblée liturgique et qu'aucun médium, électronique ou autre, ne saurait remplacer.

En somme, l'expérience chrétienne aura un avenir vivant si elle sait garder sa dimension communautaire et critique. Et l'homélie doit apparaître comme une prise de parole qui déplace, qui met en route et qui fait prendre conscience qu'à partir du texte, la parole de Dieu redeviendra une parole nomade, chercheuse de significations, si elle trouve des entendeurs, eux-mêmes capables de questionnements. Dans cette perspective, l'homélie, me semble-t-il, est un discours qui peut avoir de l'avenir, même s'il n'est pas du tout évident que la conjoncture religieuse de la foi chrétienne va présentement dans le sens d'une foi critique. Mais le risque en vaut la peine.

ANNEXE

LE RICHE ET LE PAUVRE : UN DUEL SANS ROYAUME ? LUC 16,19-31

Le moins qu'on puisse dire, c'est que nous sommes en face d'une parabole dont la mise en scène permet l'émergence de deux personnages bien campés. Un riche et un pauvre : un riche très très riche et un pauvre très très pauvre. Décidément, l'évangéliste Luc ne veut pas que les auditeurs et les auditrices de cette parabole, vous, moi, tous ceux et celles de la tradition passée et à venir, manquent l'effet escompté. Un texte d'une poésie fascinante et d'un imaginaire fécond, où on se représente le séjour des morts avec toute l'imagerie des vieilles traditions orientales et de la tradition juive avec son lot de tortures infligées, de supplices dans les flammes, de regrets et de culpabilité. Mais ce texte, à mesure que je m'en inspirais, et dans sa beauté même, m'est apparu angoissant, étouffant. Il me plaçait, au regard de l'évangile et du royaume de Dieu, dans une sorte de cul-de-sac. Je vais essayer de dire en quoi.

Bien sûr, sont posées dans cette parabole, en des termes et dans une mise en scène on ne peut plus simples, la question de la richesse et de la pauvreté mais aussi, d'une façon plus large, celle de l'aménagement de nos pratiques dans ce monde. Deux hommes, deux trajectoires parallèles où les points de rencontre semblent inexistants. Le riche est riche dans ses pratiques de festins et d'habillement, tandis que le pauvre, sur le seuil de la demeure du riche, est d'une pauvreté rebutante. Entre les deux, pas de communication : une porte fermée, un sentiment d'inconscience, un œil et une oreille incapables de regarder et d'entendre. Ce qui, soit dit en passant, et à des degrés divers, paraît être souvent la qualité de notre propre lucidité à grand abîme.

C'est une situation humaine, on ne peut plus enfermante, livrée à l'impossible instauration de relations un tant soit peu viables. Pouvons-nous penser construire un monde habitable avec des attitudes comme celles-ci ? C'est un cul-de-sac, on ne peut plus visible. Le riche meurt, « on l'enterre » ; le pauvre, lui, « est emporté par les anges ». Les images parlent par elles-mêmes.

Mais beaucoup plus largement, c'est de l'ensemble de l'aménagement de nos relations humaines au regard de l'évangile et du royaume de Dieu dont il s'agit. L'évangile, comme jamais une autre tradition religieuse ne l'a fait, veut révéler aux humains leur grandeur, leur force. Religion de l'homme, a-t-on dit ; un Dieu fait homme. Et cette grandeur, cette force passe par la qualité de nos relations humaines, et c'est à ce prix que le royaume de Dieu pourra être accueilli.

Or, comme il arrive dans un récit, la scène change ; on se retrouve au séjour des morts. En bonne logique, et surtout avec l'idée que nous nous faisons de la justice de Dieu, les rôles sont inversés. Enfin, justice sera faite. Le riche devient le malheureux, et le pauvre est celui qui, enfin, pourra jouir de la vie. Chacun des deux trouve l'aboutissement normal de sa trajectoire. Le royaume devient, pour une part, un lieu où l'on est puni ou récompensé. N'est-ce pas une façon trop magique de voir les choses ? Est-ce bien cela un royaume « qui vient de Dieu » ? Ce que nous ne pouvons pas régler dans l'aménagement d'un monde qui ressemblerait au royaume, Dieu se chargera bien de le régler de l'autre côté. Un royaume de Dieu où les pauvres sont enfin comblés et les riches définitivement défaits.

Mais se peut-il que le duel entre riche et pauvre puisse se continuer dans le royaume et dans cette même logique, celle que nous n'aurons pas été capables, pour toutes sortes de raisons, de briser ? Se peut-il que notre désir de justice sur terre et notre difficulté d'aménager des relations humaines vivables puissent se refléter comme en un miroir dans le royaume ? Le royaume serait-il seulement une autre terre ? Ce duel riche et pauvre va-t-il se poursuivre sans fin ? Ce royaume est-il vraiment de Dieu ? Si oui, ne devrait-il pas dépasser nos conceptions de la justice humaine ?

Que les rôles ne soient que renversés dans le royaume, qu'est-ce que cela change en définitive ? À entendre cette parabole, nous sommes renvoyés à l'urgence de repenser les rapports humains dans ce monde et de les aménager de façon à ce qu'ils ne soient pas étouffants pour et dans ce monde. Riches et pauvres risquent tous deux de se cantonner dans une sorte de plein où l'œil ne voit plus ce qui se passe, où l'oreille n'entend plus les appels à de meilleures relations. Est-ce que la logique du royaume de Dieu, si on essaie d'y comprendre quelque chose, ne dépasse pas, en les traversant, les limites de nos rapports humains qui sont toujours à ré-ouvrir ? La venue de ce royaume n'est-elle pas un appel à essayer dès maintenant d'autres types de relations, d'autres aménagements entre nous, de sorte que les riches et les pauvres s'ouvrent vraiment aux appels des autres ? On ne doit

pas attendre que Dieu, en fin de parcours, règle ce que nous n'avons parfois pas le courage de régler : le riche est riche et il paie pour... le pauvre est pauvre et il paie pour... Tel semble être l'horizon de la parabole. Un horizon bloqué...

En fait, le royaume, qui est de Dieu, est un appel à éliminer ce genre de rapport odieux : celui de dominant-dominé. Ces rapports ne peuvent continuer ici et ils ne peuvent exister au-delà. Il faut, pour saisir le royaume, sortir d'une certaine forme de la parabole, sortir du texte, et penser un aménagement autre de nos relations, et ne pas attendre que les autorités, les parents défunts, viennent nous le dire. Au regard de l'évangile, il faut comprendre le monde et la venue du royaume de Dieu autrement. C'est le rêve de Dieu et c'est le rêve de tous ceux et celles qui regardent le monde et Dieu, et qui écoutent avec lucidité. Alors on verra des signes du royaume ici et maintenant, les murs entre riches et pauvres, entre hommes et femmes, jeunes et vieux, malades et bien portants, entre tous les groupes marqués par la différence, commenceront à se lézarder et des ponts pourraient alors se construire. Les jeux ne sont pas faits. Attendre que Dieu agisse à la fin, c'est retomber dans la pensée magique. La parabole issue de l'évangile cherche, comme nous, le sens du royaume. Il n'est pas encore trouvé ; c'est à découvrir en nous avec les autres, grâce à la mémoire du Dieu de Jésus.

L'eucharistie ne pourrait-elle pas devenir le lieu privilégié de la mémoire du royaume toujours à venir ? N'est-elle pas le lieu de l'apprentissage à vivre, à même le partage du pain et de la coupe, en souvenir de la vie et de la mort de Jésus ? L'eucharistie veut contester les rapports humains étouffants où il devient intolérable que le bonheur de l'un fasse le malheur de l'autre, en attendant la « revanche » qui finira bien par venir. Non le royaume de Dieu est ailleurs et autrement ; à nous de le chercher, comme le fait l'Évangile.

Deuxième partie :

L'enseignement de l'homilétique dans les diverses Facultés

L'HOMILÉTIQUE ENSEIGNÉE À LA FACULTÉ DE THÉOLOGIE PROTESTANTE DE PARIS

Par Hubert AUQUE
Professeur à la Faculté de théologie protestante de Paris

PREMIÈRE ANNÉE (HUBERT AUQUE)

Des ateliers d'une durée de quarante heures réunissent pendant une semaine les étudiant(e)s par groupes de sept à dix. Plusieurs exercice de sensibilisation à l'écoute de soi et de l'autre sont proposés avant des exercices corporels – travail sur l'expression, la voix... ; une quinzaine d'heures sont réservés à l'utilisation de la vidéo, un culte sans prédication – tout au plus un message bref –, devant être réalisé par les étudiant(e)s sans l'aide de l'enseignant ; c'est après visionnement que l'on travaillera sur la base de l'acquis des exercices précédents. Cette session se termine par un travail sur les « *personnages bibliques* » et une journée de *bibliodrame*, selon une méthode que j'ai mise au point et qui utilise une technique de psychodrame pour l'approche corporelle d'une péricope.

On retiendra donc que l'homilétique n'est pas abordée de front en première année, mais qu'à travers différents exercices, la préparation à l'expression est largement prise en compte, formant un creuset d'accueil pour le travail théorique de deuxième ou troisième année, et surtout la praxis de quatrième année.

DEUXIÈME OU TROISIÈME ANNÉE (LAURENT GAGNEBIN)

Le cours portant alternativement sur « Actes pastoraux » et sur « Liturgie », les étudiant(e)s auront un cours de liturgie en deuxième ou en troisième année ; ce cours dure un semestre, soit vingt-six heures.

Dans ce cours intitulé « Qu'est-ce que prêcher ? », Laurent Gagnebin propose qu'en préparant sa prédication, le pasteur ait présent à l'esprit quatre verbes, dont il pourra faire quatre actes qui se complètent et s'enrichissent mutuellement et grâce auxquels le sermon ne pourra pas ne pas être sérieusement pensé et vécu. Prêcher, c'est donc écouter, enseigner, proclamer et interpeller. Ce sont ces quatre actes que Laurent Gagnebin développe dans son cours.

QUATRIÈME ANNÉE (HUBERT AUQUE ET LAURENT GAGNEBIN)

L'espace horaire est défini par rapport au nombre de participants à ce séminaire de pratique. Chaque étudiant(e) disposera deux fois de d'un temps d'une heure et demi à une heure trois-quarts. Nous nous réunissons pour entendre quatre prédications : deux le matin, deux l'après-midi. Si une douzaine d'étudiant(e)s – c'est le nombre auquel nous arrivons généralement chaque année – sont inscrits à ce séminaire, qui est obligatoire pour valider la quatrième année, nous avons six rencontres d'une journée : les trois premières fois, chaque étudiant(e) donne une prédication et la critique se fait en groupe. Comme la vidée est utilisée, il y a une analyse de la forme et de l'expression. Je de-

mande ensuite aux étudiant(e)s auditeurs(rices) quel est le message qu'ils(elles) ont retenus et je le note au tableau ; l'apprenti-prédicateur dira si c'est bien ce qu'il avait prévu de communiquer. Notons que nous demandons que la prédication, qui est donnée dans une salle de la Faculté avec les condisciples pour seul auditoire, soit précédée d'une confession de foi et suivie d'une prière...

Le travail de groupe est très vivifiant et la complémentarité des deux enseignants, je l'espère, bénéfique. Pour la deuxième prédication, à laquelle sont réservées les trois autres journées, nous demandons à l'étudiant(e) de ne pas prêcher sur le texte d'un dimanche ordinaire, comme c'est le cas la première fois, mais sur celui d'un culte spécial : mariage, baptême, service funèbre, d'actions de grâces, culte des familles...

Pour ce deuxième passage, nous n'utilisons plus la vidéo. Précisons que nous demandons de « monter en chaire », avec uniquement un plan. Nous sommes fermes sur ce point, afin d'éviter à l'étudiant(e) de s'accrocher à la lecture de son texte, attitude qui risque de l'accompagner toute sa vie si elle n'est pas combattue à la racine. Si nous disposions du temps nécessaire, une troisième prédication en situation réelle, avec présence d'un enseignant, serait profitable, mais nous tenons beaucoup à l'inter-critique souvent très enrichissante de tous les participants.

Les bases sont ainsi données pour que, en stage, la confrontation à la prédication plusieurs fois dans l'année puisse, avec l'aide du pasteur-maître, parfaire la formation du (de la) prédicateur(trice).

L'HOMILÉTIQUE À LYON

Par Jean BIANCHI
Directeur du Département de Communication
de l'Université catholique de Lyon

La pratique lyonnaise de la formation homilétique nous ramène au découplage catholique entre deux institutions : d'un côté la Faculté, en charge de l'enseignement théologique comme tel – théorique et généraliste, si l'on veut ; de l'autre, le Séminaire Universitaire, en charge des apprentissages concrets, spécifiques au ministère des prêtres. Le dispositif pousse à déconnecter, dans la prédication, l'acte de communication de sa portée théologique, et l'art du savoir. Chez nous, la formation des homélistes se fait hors *curriculum* académique. (Formellement, la théologie pratique ne figure pas dans la liste des disciplines enseignées à la Faculté, même si sont abordées, sous d'autres nomenclatures dispersées, bien des questions ailleurs intégrées dans un « traité » particulier d'homilétique).

Statutairement, je ne suis pas enseignant à la Faculté de Théologie, mais directeur d'un Département de Communication qui lui est extérieur. Chargé de la formation à la prédication du petit groupe des étudiants en théologie qui seront prochainement ordonnés prêtres diocésains (et d'eux seuls, religieux et agents pastoraux laïcs exclus), je tiens ma mission du Supérieur du Séminaire – et non du Doyen – et suis assisté par l'un de ses collaborateurs. Je corresponds donc davantage à un profil de praticien-formateur, de maître de stage, qu'à celui de théologien es-qualités. Aussi, ne m'est-il pas demandé de reprendre ou de revisiter une compétence théologique de base supposée acquise, mais de veiller à ce que des diplômés en théologie, futurs prêtres, assument correctement les contraintes et requêtes d'une situation de communication publique typée, celle de la prédication.

Pour cela, j'organise et pilote un parcours de formation en trois étapes. Le premier temps consiste en un séminaire de lancement, fermé, d'une douzaine d'heures environ, en week-end. J'y conduis les opérations suivantes :

- D'abord un exercice de mémoire. J'invite chacun à plonger dans son passé et à retrouver une prédication précise qui a compté pour lui, soit qu'elle l'ait enrichi, soit qu'elle l'ait choqué. Chacun exprime devant le groupe la circonstance, le contenu, le style et l'impact chez lui de cette prédication singulière. Je suis toujours frappé de la fécondité de cet exercice tout simple, qui fournit la matière vécue d'un premier échange.
- Je propose ensuite quelques points de repère simples, plus impressionnistes que systématiques, sur les « paramètres » de la prédication (la prédication et la liturgie... et l'espace... et l'actualité... et l'auditoire...) de manière à mettre en lumière les options personnelles conscientes ou non des stagiaires, en restant volontairement en-deçà d'un débat ou d'une critique.
- J'amène ensuite une grille simple faisant apparaître les diverses dimensions de la parole publique en général (oralité, auditoire, argument...), que nous illustrons par l'écoute de sermons radiodiffusés et l'étude de leur transcription sur le papier.
- Je prends alors le risque de plaider pour une méthode précise de préparation d'une homélie, en mettant en évidence moins le détail des opérations que la signification de leur ordonnancement.
- Le week-end s'achève par la prise en mains d'un camescope, accompagnée de brefs exercices de prise de parole filmés et commentés.

Seconde étape du parcours. Les étudiants sont répartis par groupe de deux. Chacun sera filmé et enregistré par son coéquipier (lecture de l'Évangile et homélie) dans la paroisse où il est stagiaire, pendant la messe du dimanche. Et réciproquement.

Troisième étape. Le visionnement et l'évaluation de l'homélie enregistrée s'opèrent selon une méthode définie au départ et appliquée avec une certaine rigueur (notamment déontologique) pour obtenir un travail de groupe fructueux.

Le groupe est présent au complet (cinq à huit personnes d'ordinaire). Chaque séance dure deux heures et permet de visionner et d'étudier au plus trois enregistrements.

- Le premier à prendre la parole est celui qui a filmé. Il redit les circonstances concrètes et, le cas échéant, explique tel ou tel incident, technique ou autre...
- L'homéliste s'efforce alors d'exprimer sa réaction au visionnement de sa propre homélie. Il gère, avec ses propres mots, le choc de se voir. Et parfois celui de se décevoir.
- Chacun des membres du groupe, à tour de rôle, donne sa propre réaction et/ou évaluation (personne n'est admis à laisser passer son tour ou à se taire) : ce qui lui semble réussi ou malheureux...
- Mon assistant, un prêtre de grande expérience et de fine culture littéraire, attire alors l'attention sur des questions de stratégie argumentaire et de qualité langagière de l'homélie étudiée.
- Enfin, je développe et/ou complète le diagnostic porté sur l'homélie de telle manière que l'apprenti homéliste sur la sellette parte : a) avec une idée précise de ses défauts les plus voyants, qu'il est invité à corriger, b) avec une idée précise de ses qualités, qu'il est invité à exploiter et peaufiner. Cet objectif était, bien sûr, affiché depuis le départ.

Il ne faut pas se cacher que ce parcours, aimable au début, se termine par une épreuve assez rude qui est de l'ordre du baptême du feu en même temps que de la blessure narcissique. Il exige d'ailleurs des précautions particulières. Les années passées sur les bancs de la fac ont désappris la langue commune, intellectualisé l'acte de croire, recouvert le témoignage par la thèse... Les homélistes débutants m'ont souvent dit qu'ils recevaient leur image enregistrée comme une sorte de gifle qui les dégrise. Telle ou telle maladresse, brutalement dévoilée à leurs propres yeux, les oblige à se remettre en cause. Désagréable, l'épreuve est bénéfique.

Sans trop théoriser cette expérience – limitée à un petit nombre de personnes sur quelques années seulement –, je crois pouvoir indiquer ainsi les bénéfices qu'elle apporte aux gens qui l'ont vécue. En somme, ce qui s'y révèle, c'est :

- L'importance du corps, de la présence, de la posture... dans l'acte de communiquer. La dimension physique, non verbale, revient au premier plan chez des personnes qui l'avaient plus ou moins oublié. Gérer la concentration, la fatigue, la tension nerveuse...
- L'exigence de se situer en croyant « à la première personne ». Habiter sa propre parole. Le « je », l'engagement personnel dans la parole dite est incontournable. On ne peut pas parler seulement au nom d'un rôle officiel, d'un mandat...
- La nécessité de prendre distance d'avec un savoir théologique qui ne peut pas être resservi plus ou moins tel, mais qui est sommé d'entrer en négociation avec l'attente de l'auditoire, son vécu actuel, ses questions... Le face à face du prédicateur et de la communauté a ses pesanteurs et ses lenteurs qu'ignore l'allègre dialectique des idées pures...
- La découverte de la culture de l'oralité où le sens naît à la fois des registres de voix, de la conduite de la narration, du jeu des métaphores... Où il faut à la fois répéter et frapper des formules brèves, passer de l'interpellation au clin d'oeil... La logique de la « parole parlante » pourrait-on dire, contre la « parole parlée ».

Si je pouvais disposer de davantage de temps pour repenser ce parcours, je rajouterais volontiers quelques heures à l'étape initiale pour élaborer et présenter une grille d'évaluation de la prédication plus précise dans ses critères et indicateurs. Et je compléterais par un second exercice de prédication/visionnement, à quelques mois du précédent, pour faire prendre conscience d'une progression.

Et si j'avais le loisir et la capacité de thématiser quelque peu les questions qui surgissent en moi pendant que je pilote ces parcours, j'en inscrirais sûrement deux sur mon agenda :

a) La question du « pacte » de prédication. Les pragmaticiens enseignent, pour faire bref, que toute forme de communication affiche ses règles, règles qui correspondent à des attentes précises du côté du récepteur. Quel est aujourd'hui le « pacte » implicite qui lie le prédicateur à son auditoire ? Quelles sont les attentes précises des assemblées ? (en termes de durée, de style, de vocabulaire, d'exégèse... Peut-on en établir une sorte de carte simplifiée ?).

b) La question de la dialectique entre le texte biblique et la contexte (la situation de l'assemblée) : pas seulement l'intersection entre le monde du texte et le monde de l'auditeur, mais l'interface entre la tradition du texte et l'actualité historique, la médiation complexe entre ce que l'un d'entre nous nommait la « source » et la « cible ».

L'HOMILÉTIQUE À NEUCHÂTEL

Par Pierre-Luigi DUBIED
Professeur à la Faculté de théologie
de l'Université de Neuchâtel

En Faculté de théologie de l'Université de Neuchâtel, l'enseignement de l'homilétique se trouve particulièrement accentué – par rapport aux autres branches de la Théologie pratique – du fait du règlement et des habitudes.

Cette accentuation résulte d'une double particularité :

1. Le *Programme des études et des examens* (1989) stipule que tout « étudiant est astreint à quatre exercices pratiques ». Et il précise : « Généralement, il s'agit d'exercices homilétiques présentés en Faculté en deuxième et troisième années et en paroisse en troisième et quatrième année. Ces exercices homilétiques peuvent être remplacés par d'autres travaux, déterminés d'entente avec le professeur, dans les différents domaines de la Théologie pratique : préparations catéchétiques, liturgies, etc... En règle générale, l'étudiant présentera au minimum deux exercices homilétiques».

Cet article, très scrupuleux, reflète une correction du précédent règlement et des habitudes antérieures qui prévoyaient non pas quatre mais six exercices homilétiques obligatoires.

La modification s'est faite principalement pour la raison que certains étudiants se plaignaient de devoir s'astreindre, durant leurs études, à un exercice qui leur paraissait les impliquer trop intimement dans leurs convictions ou qui ne leur semblait correspondre à rien, du fait qu'ils ne prévoyaient pas de devenir pasteurs ou prédicateurs. La raison de la diminution du nombre d'exercices requis est à trouver dans le fait qu'il devenait urgent de diminuer le nombre des prestations obligatoires des étudiants en théologie pour ne pas les écraser sous un carcan scolaire trop rigide, et pour rendre un peu de souplesse aux activités de séminaire.

Mais on lit bien encore, dans la nouvelle formulation, la prépondérance de l'exercice de la prédication puisque la possibilité de l'éviter n'est que concédée, et encore ! seulement pour la moitié d'entre eux.

En pratique, tout étudiant qui exprime le voeu de ne pas être astreint, négocie avec le professeur la possibilité de réaliser un travail dans un domaine qui l'intéresse plus directement. Ce travail peut faire l'équivalent d'un ou de deux, voire de quatre exercices en Théologie pratique suivant son ampleur.

Ce qui demeure sans conditions, c'est l'obligation de réaliser quatre travaux ayant un lien avec la pratique au sens le plus large : sans eux, il n'est pas possible de décrocher son titre de licence.

Ces travaux ne sont pas notés. Ils sont acceptés ou refusés par le professeur de Théologie pratique. Il arrive qu'ils soient refusés.

Lorsqu'il s'agit de prédications, presque toutes sont des prédications de cultes de dimanches ordinaires ou de fêtes. Le plus souvent, les étudiants les ont tenues en séminaire d'exercices homilétiques (Cf. point 2) et même, parfois, en paroisse. L'habitude voulait que le professeur de pratique ou un autre se déplace pour aller écouter l'étudiant qui prêchait en paroisse. Cette habitude est aujourd'hui perdue sauf lorsqu'un étudiant demande expressément à être accompagné sur le lieu de son exercice.

2. Le même texte réglementaire prévoit « un séminaire de Théologie pratique pour chacun des six semestres » du cycle de licence. Et il précise : « en été: exercices homilétiques; en hiver : autres sujets de Théologie pratique ». Chaque année donc, pour les étudiants de deuxième, troisième et quatrième années, se déroule un séminaire obligatoire d'« exercices homilétiques » durant lequel les étudiants peuvent travailler aux quatre réalisations dont il est question au point 1. La révision du règlement de la Faculté, il y a dix ans, n'a rien changé aux habitudes : la prédication demeure

l'exercice d'école privilégié, la fine pointe de la Théologie pratique et, au fond, la fine pointe de la théologie elle-même. Ce postulat, s'il prête à discussion, n'est pour autant pas révisé. Les étudiants semblent y tenir autant que les enseignants. Aujourd'hui, on ne peut pas en décréter la justification rationnelle. Théologiquement et pratiquement il y aurait autant à exiger dans d'autres domaines.

Le séminaire d'exercice homilétique tourne donc sur trois années. Nous cherchons, par conséquent, à lui donner chaque année des accents différents. Une première fois on insistera sur l'exégèse des textes et leur traitement homilétique. Il nous est arrivé de mobiliser ponctuellement tout le corps enseignant afin de bien décrire pratiquement ce passage. En un deuxième temps, on insistera sur la construction de la prédication elle-même, sur le texte devant servir de base au discours du prédicateur. Nous tentons là de conjuguer les marques du discours oral final avec l'expression méthodique, cohérente et claire de la pensée. La troisième édition du séminaire est consacrée à l'exécution de la prédication, avec des exercices en Faculté puis dans une église mise à disposition, toujours enregistrés en vidéo puis visionnés et commentés en groupe.

Le séminaire se déroule le plus souvent sur des plages horaires plus longues que les séquences habituelles de deux heures: il occupe quelques après-midi du semestre d'été.

Afin de fournir un cadre à cette activité pratique, j'ai composé et révisé, avec l'aide de mes assistants successifs, un *Vade-mecum homilétique* qui s'efforce de donner aux apprentis prédicateurs une synthèse des étapes et des instruments que requiert la confection d'une prédication. Ce texte d'une vingtaine de pages est mis à jour année après année et distribué à chacun.

On le voit: à Neuchâtel, l'effort principal est donné à la perspective pratique de la prédication et non à la réflexion systématique sur la prédication. Je ne donne pas de cours d'homilétique et ceux qui m'ont remplacé n'ont pas souvent mis au programme un tel cours. Cela ne veut pas dire que l'homilétique soit absente des cours de Théologie pratique. Je donne deux types de cours en Théologie pratique: des cours par branche (comme la catéchétique ou la théologie pastorale, etc.) et des cours thématiques (sur la mort, la narration, la vie quotidienne, etc.). C'est dans ces cours thématiques que je fais toujours une place à l'homilétique théorique.

Pour l'instant, deux raisons m'ont conduit à ne pas donner de cours d'homilétique. La première tient au fait qu'un tel cours ferait surcharge à l'accentuation déjà bien établie de l'homilétique dans l'enseignement de la Faculté. La deuxième est plus profonde: jusqu'ici, je suis demeuré persuadé que l'homilétique théorique risquait de se perdre assez tôt dans l'abstrait, si on ne la pensait pas en face de textes, de problématiques, de thématiques ou de situations pratiques. L'enseignement de la Théologie pratique tel que je le conçois me pousse à privilégier le thème de la communication dont la prédication ou la proclamation par la parole est une des formes les plus éminentes mais pas la seule. Autrement dit, je ne peux pas concevoir la cure d'âme ou la catéchèse comme des sous-catégories de la prédication. Chacune de ces pratiques devrait pouvoir être abordée de façon autonome, c'est-à-dire dans sa spécificité, sans schéma normatif préalable.

Pour l'homilétique elle-même, je me reproche un peu de ne pas consacrer beaucoup de temps aux casuels. La prédication du service funèbre, tout particulièrement, me paraît mériter aujourd'hui toute notre attention. Mais son exercice est encore plus délicat en simulation que celle du dimanche ordinaire ou des fêtes

PROGRAMME DE DÉVELOPPEMENT DES MINISTÈRES : AIDE À LA FORMATION DES PRÉDICATEURS

DOCUMENT EN USAGE
À LA FACULTÉ DE THÉOLOGIE DE VAUX-SUR-SEINE
MAIS PROVENANT DU DIOCÈSE DE LICHFIELD (G.B.)

Traduit de l'anglais par Richard GELIN
Professeur à la Faculté de théologie de Vaux-sur-Seine

Les notes suivantes sont conçues pour être utilisées dans une groupe « formation à la prédication » en situation réelle, afin d'aider les membres du groupe à soutenir et critiquer positivement un candidat au ministère pastoral ou un futur prédicateur laïque qui vient prêcher devant eux. Elles peuvent aussi être utilisées comme aide dans une relation personnalisée entre un tuteur et un candidat au ministère.

1. APPROCHE GÉNÉRALE

1) Souvenez-vous que votre estimation du sermon doit être faite du point de vue de son impact sur toute la congrégation et non seulement sur vous-mêmes.

2) Souvenez-vous que votre estimation doit porter sur le sermon (forme, contenu et prestation) et non sur le prédicateur en tant que personne distincte de son sermon.

3) Les personnes apprennent plus en étant encouragées de leurs bons points qu'en étant blâmées de leurs erreurs.

4) Dans une situation de groupe, il est souhaitable de répartir le travail d'évaluation afin que différentes personnes se concentrent sur des aspects distincts. Si vous agissez ainsi, pensez bien à dire à chaque personne, avant le service, ce sur quoi elle doit se concentrer !

2. ZONES D'ÉVALUATION

A) Impression générale

1) Quel était le but du sermon ? A-t-il été atteint ?

2) Le thème ou le sujet était-il clair et adapté à la situation ?

3) La communauté aura-t-elle saisi dès le début que la prédication lui apporterait ce qui est nécessaire à sa vie et à son discipulat ?

4) Les exigences de concentration et de capacité d'abstraction étaient-elles raisonnables ?

5) Le sermon a-t-il touché l'imagination et la volonté ?

6) Y avait-il dans le sermon quelque chose qui puisse, inutilement, choquer l'auditoire ?

7) Avez-vous ressenti du découragement ou de l'encouragement ?

B) Interprétation

1) Le prédicateur a-t-il été fidèle au texte, dans son contexte, ou y a-t-il introduit des idées fausses ?

2) La pensée théologique sous-jacente était-elle juste et cohérente ?

3) L'Évangile était-il présent dans la prédication ou n'était-ce que des idées ou de la morale ?

4) Le prédicateur a-t-il médité la signification et les implications du thème, ou cet aspect a-t-il été traité superficiellement ?

5) La façon d'utiliser la Bible était-elle acceptable ?

C) Structure

1) Le message a-t-il semblé clair et direct ? Avez-vous remarqué comment le prédicateur allait d'un point à l'autre ? Pouviez-vous voir où il allait, avant qu'il n'y soit ?

2) L'introduction vous a-t-elle donné envie d'écouter la suite ?

3) Votre sentiment final était-il de satisfaction ?

4) Vous a-t-il paru adapté à votre vie, du début à la fin ou seulement sur certains points ?

5) Les illustrations étaient-elles utiles et éclairantes ou obscures et inadaptées ?

D) Langage, style et prestation

1) Aviez-vous l'impression de quelqu'un qui parlait ou de quelqu'un qui lisait ?

2) Avez-vous commencé à ressentir de la somnolence ? Si oui, étiez-vous préalablement fatigués ?

3) Y avait-il beaucoup de longues phrases difficiles à suivre ?

4) Les expressions et concepts théologiques furent-ils expliqués afin d'être adaptés à la vie ordinaire ?

5) Le langage du prédicateur, sa manière de parler, soulignaient-ils l'importance, le mystère ou l'urgence du sujet ?

6) Y avait-il des maniérismes fatiguants, des fautes de diction, un usage désagréable du vocabulaire, du « patois de Canaan », de l'argot, des « tics pastoraux » ?

7) Était-ce audible ?

8) Le prédicateur communiquait-il vraiment avec la congrégation ?

2. NOTES À PROPOS DE L'ÉVALUATION DE LA PRÉDICATION

1) Les candidats devraient normalement être invités à prêcher deux ou trois fois durant chacune des deux dernières années de leur formation. L'estimation devrait porter à la fois sur la préparation et la prestation générale du sermon.

2) Il est attendu qu'un plan du sermon ait été présenté préalablement.

3) **But.** Les candidats devraient être encouragés à être précis quant à leur but et à bien le distinguer du thème ou du sujet de la prédication.

4) Les candidats ont été encouragés à préparer le texte complet de leur prédication, dans une « langue de chaire », mais cependant à n'avoir, en chaire, que des notes condensées.

5) **Langage.** Guettez les termes techniques, pieux, le « patois de Canaan », les incongruités, les expressions incorrectes, qui seraient source de confusion ou d'irritation pour les auditeurs.

6) **Style.** Était-ce un style de discours écrit ou parlé ? Le prédicateur donnait-il un sentiment de condescendance envers l'auditoire ?

7) **Organisation.** L'introduction capta-t-elle l'attention de l'auditoire, le conduisant vers le corps du message ? A-t-elle introduit le thème et indiqué son but ? Les différentes parties (introduction, corps et conclusion) étaient-elles bien équilibrées ?

8) **Argumentation.** Le corps du sermon avait-il une structure et une progression claires ? Chaque point découlait-il naturellement du précédent ? La congrégation était-elle capable de suivre ? Sinon, pourquoi ?

9) **Application.** Voyait-on clairement de quelle manière le sermon contribuait à encourager la consécration des auditeurs, individuellement et communautairement ? L'application était-elle plaquée à la fin ou développée tout au long de l'argumentation ?

10) **Exégèse.** Quelle était la place de l'Écriture dans le sermon ? La Bible fut-elle interprétée dans le respect de son contexte et de sa signification première, sans pour autant que le sermon devienne un exposé sur le texte ?

11) Dans quelle mesure la propre compréhension et réflexion théologique du prédicateur sur le sujet se sont-elles développées au cours de la préparation ?

12) La durée des sermons variera bien évidemment d'un lieu à un autre et d'un prédicateur à l'autre. La question cruciale sera de déterminer si le prédicateur a été trop long pour son propre sermon ou si la congrégation écoutait encore avec attention à la fin.

Notez ici tout point demandant à être travaillé avant la prochaine prédication.

L'ENSEIGNEMENT DE L'HOMILÉTIQUE À LA FACULTÉ DE THÉOLOGIE PROTESTANTE DE STRASBOURG

Par Bernard KAEMPF
Professeur à la Faculté de théologie protestante de l'Université de Strasbourg

La place de l'homilétique dans la grille d'enseignement de la Faculté de Strasbourg a varié au cours du temps, sans doute en fonction autant du charisme et de la spécialisation que des options théologiques des différents enseignants.

Je ne remonterai pas ici à Calvin ou à Bucer, mais me contenterai d'évoquer la période de ces deux dernières décennies au cours desquelles j'ai été directement impliqué dans l'enseignement de la théologie pratique.

Quand je suis arrivé à la Faculté comme assistant en 1977, j'ai d'abord fonctionné en tandem avec le professeur Peter dans le cadre de l'enseignement de l'homilétique, à raison de deux heures par semaine pendant toute l'année universitaire. Cet enseignement, qui figurait en toutes lettres sur le programme au niveau Licence ou Maîtrise, constituait alors l'un des aspects majeurs de la théologie pratique et était conçu selon la trajectoire bien connue *du texte biblique à la prédication*.

Après une exégèse très fouillée, complétée par un recours à des documents pédagogiques ou à des supports artistiques (tableaux, dessins, pièces musicales), le professeur puisait des exemples dans des prédications que de grands auteurs avaient données sur le texte en question. Dans une démarche interactive, d'autres pistes étaient ensuite recherchées en commun par les étudiants et le plan relativement développé d'une prédication était élaboré. Les étudiants, par groupes de deux ou trois, étaient alors invités à rédiger une prédication et à préparer un culte complet autour du texte et du thème en question. Ce travail était lu par les deux enseignants, puis commenté et critiqué. Les étudiants qui le souhaitaient et qui avaient trouvé un ou des lieux de cultes étaient encouragés à se lancer dans une célébration sur le terrain, à une mise en pratique réelle lors d'un culte dominical. Je les accompagnais en paroisse, pour les écouter et les regarder faire, afin de procéder à une reprise critique de leur prestation. Ces sorties se terminaient en général par une invitation à déjeuner des paroissiens et/ou chez le *pastor loci*, où les étudiants recevaient généralement encore une fois un écho (le plus souvent très positif, évidemment) en rapport avec leur prestation.

À en croire ce que nous ont dit les quelques promotions d'étudiants que nous avons pu enseigner et accompagner ainsi, cette formation, bien qu'insuffisante parce que trop brève dans la durée, leur avait été en général très profitable.

Après la réorganisation de la maquette des enseignements et avec la venue de nouveaux enseignants, le statut de la théologie pratique en général et celui de l'homilétique en particulier a changé.

Notons d'abord que l'on peut, d'un point de vue administratif et légal, faire actuellement l'impasse totale sur la théologie pratique en Licence et en Maîtrise, et donc sur l'homilétique par voie de conséquence. De plus, la place de la théologie pratique est relativement réduite en année de Licence et de Maîtrise : soit seulement une heure et demi/semaine/année.

Il en va autrement pour le DEUG[1], qui est une formation sur deux ans où la théologie pratique prend place au quatrième semestre, sous forme de deux blocs de trois heures, soit six heures/se-

[1] DEUG=Diplôme d'Études Universitaires générales; ce diplôme sanctionne le premier cycle (N.d.r.).

maine/semestre. Mais, à ce niveau, l'expérience des étudiants est en général telle que l'on ne peut envisager l'enseignement de la théologie pratique et, partant, de l'homilétique (si cela se fait) que sous forme d'un parcours historique et d'une initiation très théorique.

D'ailleurs, en fonction sans doute de leur spécialisation et de leurs options personnelles, les enseignants de théologie pratique ont, au cours de ces dernières années, généralement donné la préférence à d'autres disciplines que l'homilétique, parce qu'elles correspondent mieux à leurs capacités ou choix : je citerai la catéchèse, la cure d'âme, la communication, l'ecclésiologie, la missiologie, la diaconie et tous les problèmes se situant à la lisière de l'éthique et de la pratique de la foi.

Ainsi, étant moi-même spécialisé dans les questions de pastorale, de cure d'âme et de relation avec autrui, j'ai choisi d'enseigner cette matière dans le cadre du créneau qui m'est imparti en Licence. Cet enseignement a lieu sous une forme très pratique, calquée sur la formation du *Clinical Pastoral Training*, avec visites de malades en hôpital et reprise en groupe à l'aide de *verbatims*, des procès verbaux d'entretiens rédigés par les étudiants d'une semaine à l'autre. Une reprise générale et davantage *ex cathedra* des grandes questions de théologie et de psychologie rencontrées lors des visites et des reprises complète la formation.

Bien que j'aime prêcher et que l'activité de prédication me semble l'une des plus importantes dans le cadre du ministère pastoral et de la vie de la communauté, j'ai néanmoins pris le parti de mettre l'accent sur la rencontre d'autrui et de soi-même, persuadé que l'on ne peut pas vraiment prêcher de façon concrète et pertinente, si l'on ne connaît pas un tant soit peu l'humain : ses joies, ses peines, ses désirs, ses attentes, ses frustrations, ses colères et ses agressivités.

Je pense que les choix et les motivations des collègues pour leur enseignement dans des domaines autres que celui de l'homilétique partent d'un même principe et peuvent s'expliquer de façon identique.

Cependant cela ne signifie pas que l'homilétique n'a aucune place dans le cursus d'études à notre Faculté.

Ainsi nous essayons de pallier le manque flagrant d'heures en théologie pratique en faisant d'une pierre deux coups et en proposant dans le module *Langue vivante et théologie systématique* (qui a été mis en place depuis deux ans et qui est optionnel) un enseignement ayant trait à la théologie pratique, mais donné en allemand. C'est ainsi qu'en 1995-96, il était question d'homilétique, avec un accent mis plus particulièrement sur l'aspect rhétorique, avec une exigence particulière quant à la participation active, surtout orale, des étudiants.

L'autre place laissée actuellement à l'homilétique est celle qui se situe dans le cadre du D.E.S.S., Diplôme d'Études Supérieures Spécialisées, c'est-à-dire en cinquième année d'études.

Cet enseignement prend la forme d'une session intensive de cinq demi-journées, soit environ vingt quatre heures, et est constitué par toutes les étapes caractérisant en principe l'élaboration et la production d'un sermon. Selon la disponibilité des intervenants, l'ordre du déroulement peut varier, mais la session, mise en place à la demande des Églises partenaires de la Faculté au D.E.S.S. et coordonnée par un enseignant de théologie pratique, comprend toujours le même contenu :

– l'exégèse de la péricope avec dégagement de pistes pour une prédication par un enseignant d'Ancien ou de Nouveau Testament, selon le cas ;

– l'introduction à la liturgie et à son évolution ; la place et l'importance du rite et du symbole, par un des théologiens pratiques ;

– les chants et la musique d'Église par l'enseignant de musicologie ;

– les questions de rhétorique : parler et communiquer de façon efficace ; la spécificité de la prédication, par un des théologiens pratiques ;

– l'être et le paraître : la question de l'image de soi du prédicateur, avec une spécialiste ayant un cabinet de consultation en ville ;

– se sentir bien dans sa peau et dans son environnement : savoir évoluer, respirer, poser sa voix, avec une enseignante d'art dramatique ;

– questions diverses et distribution des rôles aux étudiants pour la célébration d'un culte dans une paroisse.

Tout cela se passe pendant les quatre premières demi-journées, et on ne peut évidemment, pendant ce court laps de temps, que sensibiliser les étudiants à l'importance de tous ces aspects inhérents au vaste champ qu'est celui de l'art de prêcher.

Après ces séances, les étudiants ont environ deux ou trois semaines pour préparer chacun un plan développé de sermon à remettre au responsable de la formation. L'un de ces étudiants, généralement volontaire, préparera un sermon complet qu'il prêchera au cours d'un culte en paroisse qui est pris entièrement en charge par le groupe, les autres étudiants assurant les différentes parties de la liturgie. Si le groupe est trop nombreux (au-delà de cinq, six étudiants), nous prévoyons un second groupe et un second culte.

Au cours de ce culte, où les paroissiens sont avertis de ce qui se passe, les étudiants sont filmés avec un caméscope par le responsable de la formation. En général, ils sollicitent également l'avis des paroissiens à l'issue du culte : leur réaction est le plus souvent très compréhensive et encourageante, et pas toujours des plus objectives.

C'est pourquoi le travail d'autoscopie, au cours de la cinquième demi-journée dans la semaine qui suit le culte, donne des renseignements plus précis aux étudiants par rapport à leur prestation et ils ne sont en général pas très tendres avec eux-mêmes et pour leur propre production.

Les remarques et critiques les plus fréquentes concernent l'attitude, la voix et l'audibilité, la liberté relative par rapport au texte rédigé, l'importance du contact visuel, l'absence ou la présence d'un plan dans la prédication, le niveau de vocabulaire, souvent trop théologique et abstrait du sermon, l'absence d'exemples et le manque de narrativité dans la prédication. Le fait que les étudiants eux-mêmes s'aperçoivent de ces lacunes et en prennent conscience représente certainement le côté le plus positif et le plus formateur de ces sessions.

Malheureusement il n'y a toujours qu'une session par promotion, et les étudiants n'ont donc pas l'occasion de corriger, au cours de séances de formation et de célébrations *in situ* ultérieures, les défauts auxquels ils ont été rendus sensibles précédemment.

De ce fait, se pose encore une fois la question de la place faite à la théologie pratique en général, et à l'homilétique en particulier, dans le *cursus* d'enseignement et de formation à la Faculté de Strasbourg.

Il est clair, objectivement parlant, que l'homilétique n'a pas chez nous, à l'heure actuelle, la place qui devrait sans doute lui revenir dans une Faculté de Théologie. Je suis le premier à le reconnaître et à le regretter.

Mais je me nourris aussi d'espoir : je pense que la nomination d'une nouvelle collègue, dont on dit qu'elle a des dons reconnus pour et des affinités particulières avec l'homilétique, ainsi que les appels pressants des étudiants et des Églises feront encore bouger les choses au cours des prochains temps, en faveur d'une plus grande place faite à l'enseignement de l'homilétique en tant que telle à la Faculté de Théologie Protestante de Strasbourg.

L'ENSEIGNEMENT DE L'HOMILÉTIQUE À YAOUNDÉ

Par Samuel MOTSEBO
Professeur à la Faculté de théologie protestante de Yaoundé

INTRODUCTION

Nous sommes très attentifs à la situation particulière de l'Afrique, à la manière dont on peut y dire et exprimer l'Évangile. Nous insistons sur la dimension culturelle de la prédication. Nous exigeons que la prédication soit entièrement écrite. Pas d'improvisation, pour éviter les répétitions et le langage artificiel. Mais le manuscrit n'est qu'un auxiliaire : en prédication on ne lit pas, on parle, on dialogue avec la communauté en gardant le contact avec elle.

La construction d'une prédication (tout comme son appréciation) obéit à trois grands critères :

1. La communication.
2. Le message.
3. La pastorale.

1. LA COMMUNICATION

Le prédicateur est avant tout un communicateur. Tout auditeur de sa prédication doit se poser un certain nombre de questions :

1.1. La prédication m'a-t-elle accroché ? Pourquoi ?

1.2. A-t-elle une structure claire qui la rende digeste ? Sa présentation est-elle également claire ?

1.3. La condition de réceptivité (diction, locution, débit, expression) est-elle remplie ?

1.4. La condition d'intelligibilité est-elle également remplie ? Le langage utilisé est-il approprié, adapté au niveau de l'auditoire ?

1.5. Le prédicateur est-il convaincu de ce qu'il dit ?

2. LE MESSAGE

2.1. Quel message est transmis à la communauté ?

2.2. Le prédicateur est-il fidèle au texte ?

2.3. Comment le texte est-il expliqué ?

2.4. Le prédicateur a-t-il fait l'exégèse (chercher ce qui se trouve dans le texte) ou l'« eiségèse » (faire dire au texte ce qu'on y met plus ou moins consciemment) ? Nous estimons que l'exégèse est le meilleur garde-fou contre les déviations et les dérives subjectives.

2.5. Comment cette prédication s'intègre-t-elle dans l'ensemble de la catéchèse de l'Église (orthodoxie doctrinale de la prédication) ?

3. LA PASTORALE

3.1. Cette prédication est-elle dite au regard d'une situation concrète dans l'Église et dans le monde (actualisation de la prédication)?

3.2. Quelle aide peut apporter cette prédication aux auditeurs pris chacun individuellement dans sa situation (portée exhortative, interpellative de la prédication)?

3.3. Que dit le texte à l'Église, à ma paroisse, à tel homme ou femme de qui je connais (par la cure d'âme) les soucis? Le kérygme biblique est à la fois information et exhortation (accompagnement) en vue d'une décision.

3.4. Cette prédication construit-elle la paroisse (fondation et édification de la communauté)?

3.5. Cette prédication a-t-elle une portée dans le contexte politique et social que nous vivions? L'Évangile a toujours des implications politiques. Il a une charge prophétique.

CLEFS POUR L'ANALYSE DE PRÉDICATION[1]

Par Henry MOTTU
Professeur à la Faculté autonome de théologie protestante de l'Université de Genève

Le lecteur de prédications imprimées est l'auteur potentiel d'une prédication.
Celui qui analyse une prédication la lit comme son auditeur potentiel. Il s'exerce à écouter lorsqu'il analyse la prédication d'un autre.

Rudolf BOHREN

La prédication est une articulation singulière de quatre types de langage :

1. De quel Dieu parle la prédication ? Comment cherche-t-elle à identifier le Dieu vivant face aux idoles ?

Quelle est donc la théologie de la prédication et contre quelles autres positions théologiques s'élève-t-elle (implicitement/explicitement) ? Argumentation ; thème(s) ; options théologiques.

2. Quel rapport la prédication entretient-elle avec le texte biblique, « sa langue maternelle » ? Évoque-t-elle un seul texte ou met-elle en jeu plusieurs textes bibliques ? Écriture/Écritures ; AT/NT ; cohérence/incohérence ; particulier/global ; « patois de Canaan ».

3. Qu'en est-il de la propre voix du prédicateur ? Quelle est sa langue ? Comment s'effectue son rapport à la communauté (solidaire/distant/critique/proche) ? Comment conçoit-il/elle son rôle ?

4. Comment la prédication se situe-t-elle par rapport au contexte culturel, politique, social du moment et, en particulier, à la communauté à laquelle elle s'adresse ?

Destinataires ; aspects de la vie qui lui importent ; événements en cours ; occasion de la prédication.

[1] Selon Rudolf BOHREN, *Die Predigtanalyse als Weg zur Predigt*, Tübingen, Francke Verlag, 1989.

PERCEVOIR LA PRÉDICATION COMME ÉVÉNEMENT

L'ENSEIGNEMENT HOMILÉTIQUE À ERLANGEN

Par Martin NICOL
Professeur à la Faculté de théologie d'Erlangen

1. LA PRÉDICATION COMME ÉVÉNEMENT

Pour commencer, je vais esquisser le point de départ de mes efforts quant à l'enseignement de l'homilétique. Ce point de départ est précisément que je conçois la prédication comme un événement. Qu'est-ce qu'un événement?

Structurellement, la notion d'événement appliquée à la prédication signifie que l'on ne parle pas *de* la chose, mais que l'on s'attend à ce que *la chose elle-même* se réalise dans la communauté. Philipps Brooks, prédicateur américain du XIXème siècle, a trouvé une bonne comparaison : la prédication, dit-il en substance, ne devrait pas fournir aux malades un *discours sur* les médicaments et leur application, mais il faut qu'elle soit elle-même *le médicament*. Autrement dit, la prédication ne devrait pas parler *de* consolation, mais tenter de consoler.

Cette conception s'oppose à ce qui était et est encore, du moins en Europe, le type dominant de prédication : une sorte de cours de théologie. Ce type de prédication tente de livrer des *informations sur* la réalité divine au lieu de se livrer elle-même aux événements qui jaillissent de cette réalité ou qui se situent en elle.

J'essaye de rendre mes étudiants sensibles à la prédication en tant qu'événement, c'est-à-dire à une prédication qui se situe dans la présence réelle de Dieu. Cette sensibilisation a bien des incidences. Voici celles qui me semblent les plus importantes dans la perspective de notre réflexion commune :

– *Incidence herméneutique*. Le passage classique « du texte au sermon » se transforme en un chemin inverse, de l'événement au texte.

– *Incidence liturgique*. Loin d'être le seul lieu d'expérience de la présence divine, la liturgie représente néanmoins, par ses facteurs symboliques, rituels et communautaires, un contexte particulier de la présence divine, un contexte donc qui exige tout le soin homilétique.

– *Incidence rhétorique*. La prédication s'éloigne du discours de celui qui lit un manuscrit, et se rapproche d'un événement oral où le manuscrit n'est qu'un moyen auxiliaire.

– *Incidence anthropologique*. Une telle prédication ne requiert pas seulement l'intellect de celui qui prêche, mais sa personnalité toute entière, avec ses composantes tant affectives et corporelles qu'intellectuelles.

– *Incidence didactique*. Par la réflexion, on peut appendre beaucoup de choses concernant l'événement de la prédication. Il faut cependant que toute expérience homilétique soit fondée sur des expériences engageant l'intégralité de la personne.

2. ENSEIGNEMENT DE BASE

Il existe à Erlangen un enseignement de base auquel les étudiants sont tenus de participer quand ils se mettent à l'étude de l'homilétique. Ce que nous appelons *séminaire homilétique* est obligatoire pour tous, à la demande des Églises responsables des examens finaux. Mon séminaire homilétique se déroule pendant le semestre d'hiver, dont il occupe au moins quatre heures par semaine. Au

cours de ce séminaire, les étudiants font, au contact des textes bibliques, des expériences personnelles, parfois bouleversantes. Ils découvrent progressivement une forme d'exégèse homilétique, dont les diverses étapes sont obligatoirement fixées par écrit d'une semaine à l'autre. Cette initiation à la lecture du texte s'accompagne d'une formation rhétorique, qui fournit les premiers éléments de ce que pourrait être une prédication en tant qu'événement oral. Pour cet élément rhétorique, l'usage de la vidéo est envisagé. Après les vacances de Noël, quelques étudiants exécutent leur prédication en paroisse, lors de cultes dominicaux auxquels l'ensemble des participants au séminaire participe. Tandis qu'un(e) étudiant(e) se charge de la prédication, un(e) autre s'occupe de la liturgie. À l'issue du culte, on rassemble des paroissiens autour des étudiants, afin de discuter de ce qui s'est passé pendant le culte. Ces entretiens sont soigneusement structurés par moi-même ou par mon assistant.

L'année dernière, j'ai organisé ce séminaire homilétique sous la forme d'une *session bloquée* de deux semaines pendant les vacances. Cette manière d'opérer exigea toute l'énergie des étudiants, du professeur et d'une pasteure qui réalisa ce séminaire avec moi. Nous avons beaucoup travaillé ; mais les résultats ont justifié nos efforts. Rien n'est venu distraire les étudiants, qui furent au contraire très concentrés autour de l'événement de la prédication sous tous ses aspects. Le travail en groupe a été bien plus fructueux qu'il ne l'est ordinairement, quand il est morcelé au cours du semestre.

Tous les cinq semestres, je donne une *leçon* (*Vorlesung*) de deux heures par semaine. Tandis que le séminaire homilétique fonctionne plus ou moins comme un atelier, ce cours offre aux étudiants autant qu'à moi-même la chance de parcourir les aspects fondamentaux de l'homilétique de manière théorique.

3. ENSEIGNEMENT SUPPLÉMENTAIRE

De temps en temps, j'ajoute à cet enseignement de base des cours et des ateliers supplémentaires. Voici deux exemples de cours :

a) J'ai traité pendant un semestre d'hiver des récits de l'Ancien et du Nouveau Testament tels qu'ils sont interprétés par la théologie elle-même, par la spiritualité chrétienne, par la littérature, la musique et les Beaux Arts.

b) Au cours de ce semestre-ci, je m'intéresse à la manière dont des textes bibliques ont été interprétés par la poésie moderne. Avec mes collaborateurs, je consacre à cette forme spécialisée d'exégèse homilétique de nombreuses recherches qui aboutissent à un programme informatique.

Je viens de mettre sur pied un autre type de cours qui est assez coûteux, mais bien utile. Il coûte de l'argent parce que nous quittons Erlangen pour nous installer dans une maison à la campagne. Nous appelons cela *atelier de vacances*, titre qui indique qu'il s'agit d'un travail de type expérimental. À titre d'illustration, voici deux projets d'atelier de vacance :

a) « Prêcher avec la littérature ». Le langage de la prédication sera enrichi de métaphores littéraires et inspiré par la manière dont les écrivains verbalisent la réalité.

b) « Prêcher avec la musique ». Les cantates sacrées de Bach, par exemple, inspirent la prédication, qui s'éloigne ainsi d'une conception purement intellectuelle de l'homilétique.

4. COURS DE RECHERCHE

Avec les étudiants qui s'intéressent particulièrement à l'homilétique, on peut se lancer dans des recherches spécialisées. J'ai ainsi réalisé un *cours d'histoire de l'homilétique*, dans lequel nous avons traité des modèles homilétiques depuis Schleiermacher. J'ai prévu un autre cours, qui traitera de l'homilétique aux États-Unis. Je considère en effet que l'homilétique américaine est extrêmement stimulante pour des européens et je souhaite que nos étudiants y soient sensibilisés. Nous allons donc lire des textes homilétiques d'origine américaine, et j'envisage également l'usage de la vidéo : je suis en train de constituer une petite collection de sermons enregistrés. J'espère ainsi fournir aux futurs pasteurs un tableau des modèles homilétiques qui soit susceptible d'enrichir notre prédication.

LE SÉMINAIRE D'HOMILÉTIQUE À LA FACULTÉ DE THÉOLOGIE CATHOLIQUE DE FRIBOURG (SUISSE)

Par Jean-Michel POFFET
Maître-assistant à la Faculté de théologie
de l'Université de Fribourg

1. PRÉSENTATION

Le Séminaire est assumé par deux personnes : le prof. Marc Donzé, prof. de théologie pratique et Jean-Michel Poffet, maître-assistant en N.T. En section alémanique, c'est aussi un team, mais avec des rocades : le prof. de théologie pratique et tour à tour un exégète, un prof. de théologie systématique ou de théologie fondamentale.

Il n'y a pas d'enseignement homilétique obligatoire. Le Séminaire est facultatif et certaines autorités ecclésiastiques le requièrent pour leurs futurs ministres. Le Séminaire se situe dans le deuxième cycle, à la fin des études institutionnelles.

Le Séminaire s'organise autour de trois phases de travail pour chaque homélie, à raison d'une séance de deux heures tous les quinze jours.

– La Phase I consiste en une présentation du texte de l'évangile, parfois en lien avec la première lecture de la liturgie catholique du dimanche où les étudiants auront à prêcher. Il s'agit donc d'une exégèse homilétique, en vue de la prédication. Si le parcours « texte → sermon » est le plus habituel, il peut arriver que l'inverse se vérifie aussi : « actualité → texte ». De toute façon la seconde partie de la séance est consacrée à une recherche d'éléments de l'expérience contemporaine qui fassent sens, questionnent l'évangile, l'accueillent ou le refusent.

– La Phase II consiste à analyser le *texte* de l'homélie apportée par les étudiants, deux jours auparavant et distribuée à chacun. On procède à une critique des homélies du point de vue de leur composition, de la fidélité à la Parole, de la pertinence etc. Les étudiants ont le temps de tenir compte des remarques faites, de revoir leur homélie avant de la donner en public.

– L'étudiant(e) *prêche ensuite en paroisse*. La Phase III suit cette prestation. L'homélie est enregistrée sur vidéo et apportée auparavant aux responsables du Séminaire. Le travail va dépendre du nombre des étudiants : à quatre ou cinq il est possible de visionner une grande partie des homélies ; dès que le nombre est plus élevé, il faut faire un montage à partir par exemples des débuts (la première minute de chaque homélie..., celle où l'on gagne ou l'on perd son public), ou la fin, ou les attitudes corporelles etc. Cette phase s'attache surtout à une *critique de la communication*.

On peut donc procéder à la préparation, à l'exécution et à la critique de trois homélies durant une année universitaire. Par ailleurs, avant chaque cycle de trois phases il y a un apport *théorique* d'une séance de deux heures : exégèse et homilétique, théorie de la communication, etc.

2. ÉVALUATION CRITIQUE

2.1. Aspects positifs

Les étudiants apprécient ce type de travail mené ensemble, avec patience, depuis le texte biblique (parfois depuis tel ou tel événement contemporain) jusqu'à la proclamation de l'homélie. Ils apprécient aussi de voir un exégète et un théologien attelés ensemble avec eux à la quête du sens. D'ailleurs, les progrès sont sensibles de la première homélie à la troisième, les étudiants découvrant leurs possibilités et prenant confiance dans leur capacité d'expression. Pour certains, on perçoit d'emblée qu'il leur faudra un accompagnement plus long, différent, indépendamment de l'université.

Le fait de conduire la démarche à deux, est aussi positif. Il n'y a pas qu'une attitude, qu'un chemin pour préparer une homélie et la prêcher, pour l'évaluer également.

L'évaluation critique se passant quelques jours après la prestation en Paroisse, l'étudiant a eu le temps d'assumer sa prédication, ses défauts etc. Il a déjà visionné sa cassette, s'est rendu compte de certains défauts. La critique se fera donc non pas à chaud mais à distance. Elle se déroule de ce fait dans un climat serein, et évite de ce fait d'être trop blessante pour la personne.

2.2. Aspects plus négatifs

La démarche spécifiquement «homilétique» (conversation familière avec un auditoire permettant à la Bonne Nouvelle d'advenir) se paie parfois, et même souvent, d'un manque d'élaboration théologique. C'est peut-être particulièrement fort chez le clergé catholique. L'aspect spirituel est privilégié, on commente les textes bibliques, on cherche des ponts avec l'expérience de l'homme contemporain, mais la réflexion profonde, sérieuse, critique à propos de tel texte ou événement, est peu présente. Il faut dire qu'une homélie catholique se déroule sur une dizaine de minutes et pas davantage.

Souvent le manque de travail sérieux, exégétiquement parlant, sur un texte, faute de savoir s'y prendre... Les méthodes très analytiques n'ont pas toujours conduit à commenter de manière vivante le texte final, le texte canonique, qui plus est de manière personnelle, imaginative, poétique, narrative. Mais l'expérience montre que, une fois confrontés à la difficulté de la tâche, les étudiants revisitent autrement les bouquins d'exégèse et de théologie.

La difficulté est grande de réaliser un rapport fondé et critique entre le texte biblique et l'aujourd'hui (corrélation). C'est un art dont les étudiants n'ont guère l'habitude et qui devrait pouvoir être cultivé plus fréquemment.

Le manque de temps fait qu'il est impossible de réfléchir et de mettre en oeuvre d'autres types d'homélie que celles de l'assemblée eucharistique du dimanche: par exemple les homélies du baptême, de mariage, de funérailles. Ou les homélies dans le cadre de la radio. Ou encore les homélies de longue durée telles qu'on peut les donner dans une retraite.

Quoi qu'il en soit, le séminaire d'homilétique, bien que limité à douze séances de deux heures, permet une bonne première initiation à l'art de prêcher.

ANNEXE

ANALYSER UNE HOMÉLIE À L'AIDE D'UNE GRILLE

MESSAGE

CONTENU PRINCIPAL	[*docere*]
INVITATION PRINCIPALE	[*movere*]
ÉMOTION RESSENTIE	[*delectare*]
PLAN, SUCCESSION DES IDÉES	
RAPPORT À L'ÉCRITURE	
RAPPORT À L'AUJOURD'HUI	
RAPPORT À LA VIE CHRÉTIENNE	[parénèse]
RAPPORT À LA LITURGIE	[mystagogie]

SON

VOIX	(timbre, portement)
INTONATION	(correspondance au dire)
DÉBIT	(*idem*)

VISION

ATTITUDE	(corps, mains, tête)
MIMIQUE	(correspondance au dire)
GESTIQUE	(*idem*)
VÊTEMENTS	
LIEUX	

LE *CURSUS* HOMILÉTIQUE LAUSANNOIS

Par Bernard REYMOND
Professeur à la Faculté de théologie
de l'Université de Lausanne

L'enseignement de l'homilétique s'étend sur quatre ans, à raison de deux heures par semaine les semestres d'hiver; les exercices qui n'ont pu être présentés pendant le semestre d'hiver le sont au semestre d'été. En deuxième et troisième années, les étudiants travaillent par petits groupes (c'est dans ces groupes que se font l'observation et la critique mutuelles) auxquels la participation n'est obligatoire qu'une partie du semestre.

C'est dire que le but de ce *cursus* ne peut être d'apprendre aux étudiants tout l'art de la prédication et/ou de la communication. Cet apprentissage concret, réel, est renvoyé à plus tard, pour ceux et celles qui se destinent au ministère pastoral, lors des stages pratiques qui sont du ressort des Églises.

Le but de cet enseignement homilétique en Faculté est bien plutôt de faire découvrir aux étudiants les particularités du fait homilétique, de les introduire à ses diverses problématiques, de les amener à comprendre de quoi il retourne quand on parle de prédication – mais de faire en fonction d'exercices concrets, l'essentiel de l'enseignement étant directement lié à la critique constructive de ces exercices.

Compte tenu de ce que sont les autres disciplines enseignées en Faculté, l'important est à cet égard de faire prendre conscience de trois caractères propres à l'homilétique: 1º la prédication n'est pas un exercice écrit de plus, mais un fait essentiellement oral impliquant des démarches élaboratives, perceptives et communicationnelles nettement différentes de ce qui relève de l'écriture ou de la lecture; 2º elle s'adresse à des auditoires qui, normalement, ne sont familiers ni de la théologie ni de le tournure d'esprit universitaire, et oblige à recourir à un langage accessible à monsieur/madame-tout-le-monde; elle suppose de la part de celui/celle qui prêche une implication personnelle beaucoup plus forte que dans les autres branches enseignées en Faculté. Ces trois particularités sont lourdes de conséquences théologiques, non seulement sous l'angle de la référence aux Écritures (cf. « exégèse homilétique »), mais aussi sous celui des autres disciplines de la théologie.

Le *cursus* proprement dit se présente comme suit:

En première année, la grille hebdomadaire des cours présente actuellement l'avantage que le tout premier cours des étudiants entrant en Faculté, le lundi matin de 8 h.15 à 10 h., est un cours de théologie pratique dont la majeure partie est consacrée à poser les bases du travail homilétique: explications sur les particularité de la communication orale, sur le rapport de la prédication aux textes bibliques, sur l'argumentation et sur la manière de s'y prendre pour préparer un sermon; les étudiants ont l'occasion, entre autres, d'analyser à l'aide d'une grille d'observation deux ou trois prédications enregistrées (cultes diffusés par radio), si possible en présence du prédicateur qui, en fin d'exercice, fait part de ses réflexions et explique sa propre manière de s'y prendre (elle peut différer sensiblement de celle que préconise le professeur!)

En deuxième année, les étudiants présentent une première prédication en auditoire, devant leurs camarades et le professeur. Le travail commence par une phase d'écoute et de sensibilisation au texte biblique, complétée par un apport exégétique conçu de telle sorte qu'ils ne se sentent pas écrasés par les exigences d'une exégèse dont la technique ne leur est pas encore familière et n'en encombrent pas, ensuite, la prédication à préparer. La prédication présentée oralement est jugée en fonction d'une grille d'observation. Une fois cet exercice terminé, les étudiants doivent encore fournir le texte écrit de leur sermon, ce qui est l'occasion d'ajustement supplémentaires tant sous l'angle de l'écriture et de la composition (plan, démarche) que sous celui des problèmes théologiques abordés.

En troisième année, la plupart des étudiants préparent un culte en paroisse, qu'ils président à deux (1 liturge et 1 prédicateur). Là encore leurs

camarades ont une mission d'observation qui sera exploitée pendant la semaine suivante, en Faculté, lors d'un séminaire de reprise. Mais immédiatement après le culte, nous demandons aux paroissiens de participer à une rencontre (par exemple autour d'un apéritif et/ou d'une tasse de café) au cours de laquelle ils sont priés de faire part de leurs remarques et observations. Les étudiants qui n'ont pas la possibilité de prêcher en paroisse, ou qui parfois ne le souhaitent pas, présentent ce deuxième sermon en auditoire, soit en l'accompagnant de propositions liturgiques écrites, soit en lui donnant une forme expérimentale qui trouverait difficilement sa place dans un culte habituel. Si les étudiants ont prêché en deuxième année sur un texte de l'AT, ils doivent le faire cette fois-ci sur un texte du NT. Ils doivent de même éviter de prêcher sur des textes relevant du même genre littéraire que ceux de l'année précédente. La prédication de troisième année porte en principe sur un texte biblique qui fait d'abord l'objet d'une analyse de texte visée par l'un des biblistes de la Faculté.

En quatrième année, la préparation d'un sermon fait place aux réalisations vidéo dont il est question ci-dessous dans un texte qui avait été rédigé à l'occasion d'une session de l'Institut oecuménique de Bossey sur la communication par les médias. Une précision supplémentaire s'impose toutefois d'emblée : des réalisations comme celles qui vont être décrites demandent aux étudiants beaucoup de temps et d'efforts. Certains groupes ne sont arrivés à chef que de justesse, et cela au seuil des examens. Pour en tenir compte, nous avons finalement restreindre les exigences et ne plus demander, pour l'instant, que l'aboutissement à un « *story board* » détaillé – ce qui n'empêche pas ceux qui le désirent d'aller jusqu'au terme d'une réalisation complète. Ceux qui y parviennent semblent en être particulièrement satisfaits.

EXERCICES VIDÉO

Dans les sociétés européenne et nord-américaine en tout cas, qu'ils possèdent ou non un appareil de TV, nos contemporains baignent de plus en plus dans une civilisation dont les modes dominants de sensibilité (communication et compréhension) sont profondément marqués par l'omniprésence des médias audiovisuels. Tandis que, de 1780 à 1950, la communication et la perception de ce qui était communiqué dépendaient prioritairement de l'imprimé (cf. les travaux bien connus de Herbert Marshall MACLUHAN ; voir aussi Walter J. ONG, *Orality and Literacy, The Technologising of the Word*, London Routledge, 1982/1989 ; etc.) nous voici dans la « nébuleuse MARCONI » : prédominance des images, des sons et des rythmes ou les discours littérairement articulés. Mais ce n'est pas un retour à une civilisation de l'oralité (au sens de W. ONG) où l'on était capable d'une longue attention à un discours riche en récurrences. La communication TV se caractérise par des ruptures de rythmes, par des accélérations et, inévitablement, par le phénomène redoutable du *zapping*, etc.

La formation théologique, dans un ensemble, n'est pas encore entrée dans ce monde-là de sensibilité. Pour le dire caricaturalement, elle reste tout entière dominée par la civilisation de l'écrit, qui plus est de l'écrit figé en écriture imprimée. Les étudiants apprennent à lire des textes, à l'aide de commentaires qui sont autant d'autres textes, sous la direction de professeurs qui leur tiennent des discours préparés ou écrits, pour aboutir à des examens qui, la plupart du temps, sont conçus eux aussi sous la forme d'épreuves écrites.

Les théologiens ne se sont en général pas encore interrogés suffisamment dans les répercussions de l'écriture et de l'imprimerie sur la constitution même de leur pensée théologique, doctrine comprise, sauf peut-être par le biais de recherches (écrites et imprimées) ou le statut et le fonctionnement de la réflexion dans les civilisations de l'ère pré-gutenbergienne. Ou alors (voir plusieurs travaux récents), fascinés par leur référence aux Écritures (AT et NT), ils s'interrogent sur le passage de l'écrit à l'oral, et non sa signification.

Mais, les étudiants en théologie, qui sont pratiquement tous nés sous le signe de la TV, se trouvent désormais confrontés à un autre problème : comment concevoir, non seulement une communication du message chrétien, mais la théologie elle-même en fonction du contexte culturel général que modèlent les médias audiovisuels ?

Jusqu'à maintenant, on s'est contenté dans la plupart des cas de recourir à deux démarches recourant toutes deux à l'audiovisuel :

1) Comment *utiliser* la vidéo pour contrôler par exemple des exercices d'homilétique ou de catéchèse ?

2) Comment *utiliser* la TV pour communiquer à nos contemporains un message chrétien que l'usage de ce média est alors supposé ne pas affecter fondamentalement ?

Dans le premier cas, la vidéo est utilisée essentiellement comme un miroir permettant à l'apprenti prédicateur ou catéchiste de se regarder et s'entendre de manière différée, mais sans qu'on se demande assez clairement dans quelle mesure l'usage de cette vidéo est susceptible de changer la manière et le contenu de la prédication ou de la catéchèse. Or on ne peut plus s'adresser à un auditoire de sensibilité télévisuelle comme on le fai-

sait avant l'imprimerie ou avant l'arrivée massive de la TV parmi nous.

Dans le deuxième cas, on se contente finalement de recourir à une astuce technique dont on suppose qu'elle permet de mieux atteindre à domicile ceux et celles qu'on regrette de ne plus pouvoir rassembler aussi nombreux pour des cultes, des conférences ou des réunions d'évangélisation. C'est la vieille et naïve candeur du chrétien qui croit pouvoir rester indemne dans l'usage des moyens mis à sa disposition. En réalité, l'examen, par exemple, de tout le phénomène du téléévangélisme américain montre à l'envi que la nature même de la prédication conçue en fonction de ce média s'en trouve profondément altérée (voir les travaux d'ELVY, FORE, etc.).

Dans les deux cas, enfin, cette conception-là, utilitaire, de recours à l'audiovisuel entraîne pour l'enseignement théologique que l'on cherche essentiellement à initier les étudiants à un bon *usage* technique de ces moyens-là. D'où une sorte d'apprentissage pré-professionnel qui n'a plus grand-chose de commun avec la formation ou la réflexion théologiques proprement dites.

De là ma tentative de prendre le problème autrement. Je ne demande pas tellement aux étudiants de réaliser une bande vidéo techniquement parfaite : ce serait un apprentissage trop long, et un technicien du centre audio-visuel de notre Université peut les assister de ses conseils quand ils se heurtent à de trop grosses difficultés de cet ordre. En revanche, en dernière année de leur formation, quand leurs acquis théologiques ont déjà quelque consistance et que, par le biais d'exercices classiques, ils se sont frottés aux contingences et exigences de la communication orale, je leur propose l'exercice suivant : par groupes de trois à cinq, concevoir et réaliser une séquence vidéo d'une dizaine de minutes, non pour illustrer un texte biblique, mais pour en communiquer le message ou l'intention en langage audiovisuel, donc avec un minimum de mots, par le biais d'un scénario et d'un montage les rendant attentifs à ce que signifient les rythmes, les sons, les couleurs, les mouvements, etc.

Je n'entends donc pas faire d'eux des communicateurs par le biais des médias audiovisuels. S'ils décident de le devenir, ils peuvent par la suite acquérir la formation professionnelle que cela suppose, ce qui représente beaucoup de temps et d'efforts. Je souhaite plutôt les sensibiliser par cet exercice à ce que deviennent ou peuvent devenir, le statut et la constitution de la théologie dans une civilisation profondément marquée par la TV. Les séquences qu'ils ont réalisés sont parfois bourrées d'imperfections techniques, mais peu importe. Je préfère constater qu'ils s'adonnent à cet exercice avec une certaine passion, et que le résultat est souvent très convaincant : plusieurs étudiants, à cette occasion, n'ont pas seulement appris à travailler et à imaginer ensemble ; ils ont surtout commencé à entrer dans une perspective qui devrait leur permettre, ultérieurement, de se mettre à concevoir un peu autrement l'exercice de la théologie, donc aussi de la prédication.

SÉMINAIRE ROMAND D'HOMILÉTIQUE 1996
EXERCICES D'IMPROVISATION

Par Bernard REYMOND
Professeur à la Faculté de théologie
de l'Université de Lausanne

1. Par «**improvisation**», il faut entendre que les étudiants n'ont pas préparé de texte de sermon écrit avant le séminaire, mais vont inventer sur place la forme qu'ils donneront à un exercice homilétique portant sur un texte biblique (TB) qu'ils ont examiné avant la tenue même du séminaire. L'improvisation en question n'est pas immédiate: une fois donnée la consigne de l'exercice, ils disposent d'au moins 3/4 d'heure pour se préparer. Le mode de cette préparation est laissé à leur choix: elle est soit entièrement mentale, soit étayée par des notes écrites. Mais l'exercice lui-même doit se faire sans papier, ou alors avec un minimum de notes (par ex. un billet de format A5).

2. Les improvisations doivent être conçues comme des parties de prédications s'adressant à un **auditoire** formé de monsieur-et-madame-tout-le-monde (donc éviter de partir de l'idée que l'auditoire est formé d'initiés = de personnes connaissant les questions théologiques ou ayant une connaissance approfondie de la Bible).

3. Ces exercices sont pris en **vidéo**, pour faire ensuite l'objet d'une analyse recourant également à ce moyen de contrôle. Consigne pour les opérateurs: caméra fixe, sans aucun effet zoom.

4. Les exercices ne portent que sur des parties de prédications et sont prévus pour avoir une **durée** de trois à quatre minutes au maximum. L'exercice **doit être interrompu** par l'animateur au bout de quatre minutes.

5. Lors de la présentation de l'improvisation, on se contente d'enregistrer l'exercice en vidéo, sans regarder immédiatement cet enregistrement. En revanche, l'exercice est l'objet d'une discussion immédiate, sur la foi de ce que l'on a perçu et enregistré en direct. L'examen de la prise en vidéo doit être différé de quelques heures. Dans cette seconde phase, éviter les critiques décourageantes et attirer l'attention de l'auteur de l'exercice essentiellement sur ce qui peut l'encourager et l'aider à faire des progrès tant dans le contenu que dans la forme de son message. Mettre en évidence tout ce qui touche a l'interaction de la forme et du contenu.

PROPOSITIONS DE THÈMES POUR LES EXERCICES

1. Amorce d'intérêt

Montrer en quoi le TB est intéressant pour l'auditoire.

2. Début de prédication

Imaginer un exorde susceptible d'éveiller l'attention de l'auditoire et résumer ce qui devrait être dit dans le reste de la prédication (comme pour les prédications dans lesquelles le prédicateur annonce le «programme» de son discours).

3. Fin de prédication

Reprise en résumé de ce qui aurait été dit dans la prédication et formulation de l'exhortation finale (ou de ce qui en tient lieu).

4. Narration

Re-raconter le TB ou reformuler l'essentiel de son argumentation pour les mettre à portée de l'auditoire.

5. Centrage sur l'auditoire

Mettre d'emblée le TB en relation avec ce que vivent les gens qui composent l'auditoire.

6. Centrage sur le «je» du prédicateur

Le prédicateur annonce d'emblée en quoi le TB le touche personnellement et se propose d'intéresser l'auditoire à cet aspect existentiel de sa démarche.

7. Centrage sur l'un des personnages du TB

Commencer à faire voir la situation du TB par les yeux de l'un des personnages secondaires qui y sont impliqués (qu'ils le soient explicitement ou implicitement).

8. Lien à l'actualité

Mettre d'emblée le TB en relation avec un fait d'actualité. Signaler en quoi le TB fait comprendre cette actualité, ou au contraire en quoi cette actualité fait comprendre le TB.

9. Référence à l'exégèse

Choisir un élément du TB qui présente des difficultés exégétiques, et présenter cette difficulté de manière à y intéresser existentiellement l'auditoire.

10. Changement d'auditeur

Le prédicateur explique que, pour une fois, il va adresser à Dieu ou à Jésus-Christ (mais tout en parlant à son auditoire) ce qu'il a à dire du TB.

L'ENSEIGNEMENT DE L'HOMILÉTIQUE À LA FACULTÉ DE THÉOLOGIE PROTESTANTE DE MONTPELLIER

Par Jean-François ZORN
Professeur à la Faculté de théologie protestante de Montpellier

1. QUELQUES CONSIDÉRATIONS HISTORIQUES SUR L'ENSEIGNEMENT DE L'HOMILÉTIQUE À MONTPELLIER

L'homilétique, en tant que discipline universitaire obligatoire dans le *cursus* des études en théologie, n'est enseignée dans notre Faculté que depuis peu de temps. Au cours de ces trente dernières années on peut observer l'évolution suivante en trois temps:

– Avant la réforme des études de théologie de 1972, l'étudiant devait accomplir, à partir de la deuxième année, six exercices de prédication à répartir pendant les trois années lui restant pour obtenir la licence en théologie. Ces exercices se déroulaient à la Faculté devant un jury de deux professeurs et un public d'étudiants. Le résultat était consigné dans le livret de l'étudiant. Aucune formation d'homilétique n'était alors donnée dans le cadre d'un cours ou d'un séminaire de théologie pratique. On estimait sans doute que l'apprentissage de la prédication se faisait sur le tas, la Faculté étant comprise comme un tel lieu d'apprentissage.

– Après la réforme des études de théologie, la Faculté de Montpellier ne comportait plus que le second cycle (deux années de maîtrise). Le titulaire de la chaire de théologie pratique organisa un séminaire de pratique de la prédication comportant à la fois une réflexion sur la pratique homilétique et une initiation à cette pratique. Les exercices de prédication étaient préparés collectivement à la Faculté et la prédication donnée par les étudiants dans des Églises locales autour de Montpellier. Cet enseignement s'adressait donc aux étudiants de l'une ou l'autre année de maîtrise et faisait partie des unités de valeur de théologie pratique selon un système d'options, ce qui signifiait que des étudiants se destinant au ministère pastoral pouvait accomplir leur maîtrise sans avoir forcément choisi l'homilétique.

– Depuis une dizaine d'années, un premier cycle a été recréé à Montpellier. Aussi la Faculté distingua-t-elle plus formellement les niveaux d'études sur le mode universitaire publique avec le DEUG[1], la Licence et la Maîtrise. Au niveau de la maîtrise, fut mis sur pied une maîtrise fondamentale sans objectif ministériel et une maîtrise appliquée avec cet objectif. Dès lors la question se posa de savoir quel bagage en théologie pratique était requis pour obtenir la maîtrise spécialisée: l'homilétique, la catéchétique, l'accompagnement pastoral et la communication devinrent alors les quatre unités de valeur obligatoires pour obtenir la maîtrise spécialisée en théologie.

C'est sur cette lancée que j'occupe le poste de théologie pratique depuis deux ans, essayant d'habiter un cadre pédagogique et horaire assez restreint mais que je voudrais voir évoluer à l'avenir dans un sens que j'indiquerai en conclusion.

En effet, mon séminaire d'homilétique compte vingt-quatre heures d'enseignement réparties en douze séances de deux heures. Les étudiants qui le suivent sont en quatrième année de maîtrise, qui est une année de stage ecclésial pour la moitié de leur temps environ. Cette situation est donc

[1] DEUG=Diplôme d'Études Universitaires Générales; ce diplôme sanctionne le 1er cycle (N.d.r.).

propice pour faire faire aux étudiants un exercice homilétique en situation réelle dans le lieu même du stage.

J'ai divisé mon enseignement en cinq modules de quatre heures, plus une séance d'introduction de deux heures et une séance d'évaluation de deux heures également :

– Au cours de la séance d'introduction, je prends le temps d'écouter les étudiants en leur demandant de répondre en quelques minutes aux quatre questions suivantes :

1) Quel rôle a joué pour eux la prédication dans leur propre éveil spirituel et leur démarche vers la théologie ? Je fais faire (en m'incluant dans le jeu) ce que les anglo-saxons nomme *pilgrimage in...*, « le parcours dans la prédication ».
2) Quelle pratique éventuelle de la prédication ont-ils ?
3) Qu'est-ce qui les pousse vers le ministère de prédicateur, qu'est ce qui les en retient ?
4) Les questions et les attentes qu'ils peuvent formuler vis-à-vis de ce séminaire ?

L'objectif de ce premier temps est de prendre la mesure de la richesse du groupe (quinze personnes en moyenne) et en même temps que de l'hétérogénéité des parcours, des expériences et des attentes des étudiants qui le composent. J'avoue ne pas avoir encore réussi à gérer cette variété au point d'y adapter totalement mon enseignement. Mais je sais que pour la moitié au moins de mes étudiants je ne pourrai pas m'appuyer sur les pré-requis d'une catéchèse initiale inexistante et encore moins sur une pratique des assemblées souvent absente.

Au cours de la deuxième partie de cette séance initiale je développe les quatre propositions essentielles contenues dans le bref texte d'objectifs du séminaire :

Repérer et analyser les différents paramètres dont dépend le discours homilétique sous ses formes traditionnelles et innovantes, en vue de refonder, dans le contexte actuel, l'annonce publique de la parole de Dieu.

Les quatre propositions de ce texte que je développe sont :

– le discours homilétique...

– les paramètres dont il dépend...

– le contexte dans lequel il se déploie...

– l'annonce publique de la parole de Dieu...

Quant à la séance finale dite d'évaluation, je ne m'y attarde pas ici, si ce n'est pour dire que, lorsqu'au départ, on se fixe des objectifs à atteindre et qu'on met en œuvre une pédagogie pour y parvenir, il convient, pour la démarche de l'enseignant autant que pour celle de l'enseigné de vérifier si l'on bien est arrivé au but.

Je voudrais donc présenter rapidement mes cinq modules :

2. PERSPECTIVES LEXICOGRAPHIQUES ET HISTORIQUES : MUTATIONS DES MODÈLES HOMILÉTIQUES

Cette entrée en matière a des allures très classiques, puisqu'un séminaire de théologie pratique va commencer par des considérations de type exégétiques (en fait lexicographiques) et historiques plutôt que pratiques. Le risque que je prends est en quelque sorte de laisser croire que la théologie pratique serait servante des autres disciplines théologiques, qu'elle n'aurait pas de fondements épistémologiques propres.

En fait ce que je cherche à montrer dans ce premier module c'est en quoi l'homiléticien – et partant le praticien – convoque toutes les disciplines, car ses préoccupations les croisent toutes. C'est pourquoi j'expose à mes étudiants les quatre sous-objectifs que je cherche à atteindre dans ce premier module :

– *un objectif de type exégétique* car je recherche à travers une rapide étude de l'usage des racines *homilein*, *disdaskein* et *manthanein* dans le Nouveau Testament, les premières formes du discours homilétique dans la bible en leur montrant, notamment dans les Actes, comment le même kérygme se contextualise selon les auditoires : juif traditionnel, juif néophyte, païen populaire, païen intellectuel. Ce travail fait l'objet d'un exposé de ma part, Nouveau testament grec en main.

– *un objectif de type historique* qui consiste à interroger la tradition homilétique de l'Église pour repérer la ou les pratiques homilétiques aux différentes périodes de l'histoire du christianisme en essayant de comprendre ce qui entraîne une mutation de ces pratiques à un moment donné de cette histoire.

– *un objectif de type systématique* visant à montrer ce qui détermine en permanence ces pratiques homilétiques successives, à savoir un type de lecture des Écritures articulé avec un type d'attentes religieuses des hommes telles qu'elles s'expriment dans un contexte socioculturel donné. Ce qui façonne cette articulation est précisément ce que j'appelle un modèle homilétique : il fonde le discours homilétique et détermine ses formes. Pour conduire le travail historique et systématique, je distribue en vue de la séance suivante, un texte d'une quarantaine de pages portant sur les muta-

tions des modèles homilétiques de l'Église ancienne jusqu'à nos jours.

– *un objectif pratique* invitant, d'une part, à porter un regard critique sur les pratiques homilétiques d'aujourd'hui, souvent façonnées par des modèles historiques qui fonctionnent encore sans que nécessairement ils aient leur pertinence ; et d'autre part, à se situer dans déjà longue nuée des prédicateurs tout en cherchant à trouver les modèles homilétiques qui conviennent (ou ne conviennent plus) à notre époque.

Par cette approche, je procède à une sorte de mise à niveau des connaissances qui peut avoir une autre vertu encore : commencer à apaiser quelque peu l'angoisse des futurs prédicateurs qui découvrent que le jeu homilétique parole-texte-contexte ne date pas d'aujourd'hui, que c'est un jeu ouvert.

3. PERSPECTIVES EXÉGÉTIQUES ET HERMÉNEUTIQUES : L'EXÉGÈSE HOMILÉTIQUE

L'objectif de ce module est de montrer que la démarche traditionnelle qui va du texte au sermon, en passant par les trois étapes classiques, exégétique, herméneutique et actualisante est aujourd'hui dépassée. Marquée par une conception positiviste de la science et une conception linéaire de la communication, cette démarche n'a d'ailleurs pas atteint son but. Elle a plutôt élargi le fossé entre exégèse scientifique et prédication laquelle est demeurée soit fondamentaliste et moralisante, soit littéraire et abstraite.

Pour tenter de modifier cet état de fait, je m'appuie autant sur les découvertes des sémioticiens, dont la fidélité à la source scripturaire ne peut être mise en cause, que sur celles spécialistes de la communication, dont le souci est bien évidemment celui d'atteindre la cible, à savoir l'auditoire des fidèles. Or aujourd'hui, « sourciers et ciblistes » comme le dit avec humour Christiane Dieterlé prennent ensemble conscience du fait que le lecteur pour les uns, et l'auditeur pour les autres sont parties prenantes du « monde du texte » (Ricœur).

D'où la nécessité pour les étudiants de bien comprendre que la démarche qui va de l'exégèse à l'actualisation en passant par l'herméneutique, tout en continuant de constituer une discipline de l'esprit nécessaire pour comprendre un texte biblique, ne saurait donner à ce texte ce statut de neutralité homilétique dont l'exégèse scientifique avait peut-être entretenu l'illusion.

Pédagogiquement je procède ainsi :

Je demande aux étudiants de faire à la maison l'exégèse d'un texte biblique en vue d'une prédication. Cette année j'ai choisi un texte de l'Ancien Testament (Genèse 22, 1 à 14) prêché par une femme pasteur sur France Culture, prédication donnée le dimanche matin sur cette radio. Je dispose du texte écrit de cette prédication, de la cassette et du courrier des lecteurs. Évidemment je diffère la distribution de ce matériel.

– Je leur demande d'être attentifs aux éléments faisant exégétiquement problème et de me dire comment ils en tiendront compte, ou pas, dans leur prédication et pourquoi ? Même question à propos d'éléments du contexte historique.

– Je leur demande ensuite quelles pistes herméneutiques contient ce texte, lesquelles seront utilisées ou délaissées et pourquoi.

– Je leur demande encore d'être au clair sur le principe herméneutique qu'ils mettront en œuvre pour annoncer l'Évangile à partir de ce texte.

– Enfin je leur demande de me dire quelle version du texte biblique il vont choisir de lire en chaire et pourquoi, et s'il vont respecter ou pas la coupure proposée au v. 14.

Lors de la séance suivante, une première discussion s'engage sur cette exégèse faite à la maison relancée par l'audition de la cassette qui fait ressortir d'autres éléments non élucidés. Une troisième étape consiste à examiner les réactions des auditeurs contenues dans le courrier afin de déplacer la discussion du plan technique (y compris sur la question de l'interprétation christologique de la figure d'Isaac) au plan existentiel.

La deuxième séance de ce module est consacrée à une synthèse de cette discussion conclue par un exposé de ma part intitulé : « exégèse, herméneutique et actualisation, étapes successives ou interaction dynamique ? »

4. PERSPECTIVES RHÉTORIQUES ET PRAGMATIQUES : L'ACTE DE COMMUNICATION ET SA RÉCEPTION

L'objectif de ce module est de faire prendre conscience aux étudiants de l'existence de ces fameux paramètres qui interviennent dans l'acte de communication. Je procède, en substance, à partir des deux axiomes de Watzlawick *et alii*, le premier selon lequel on ne peut pas ne pas communiquer, et le second selon lequel, dans la communication, la relation englobe le contenu – ce qui constitue un beau défi pour nous réformés qui sommes convaincus que

l'essentiel est de faire passer un contenu, ce qui exact, mais surtout que la chose dite est la chose faite, et là nous nous illusionnons.

Ce module se passe en partie en atelier, en partie en séance plénière. Je commence par présenter un document de travail comprenant quatre fiches portant sur les notions de:

– communication à partir des travaux de Roman Jakobson;

– rhétorique à partir des travaux d'Olivier Reboul;

– pragmatique à partir des travaux de Françoise Armengaud;

– proxémique et kinétique à partir des travaux de Edward Hall et Ray Birdwhistell.

Je projette ensuite une vidéo présentant une prédication qui sera soumise ensuite à l'analyse des étudiants selon les quatre points de vue précités.

5. PERSPECTIVES LITURGIQUES: LA PRÉDICATION DANS LE CULTE

Cette quatrième phase du séminaire vient en quelque sorte tout naturellement. Même si, jusqu'à présent, notre réflexion avait isolé l'acte homilétique de son contexte cultuel pour des raisons de commodité et d'observation, replacer la prédication dans son contexte cultuel apparaît comme une opération évidente puisque les étudiants ont bien compris que le discours homilétique était sous la dépendance de multiples paramètres de la communication.

Maintenant il s'agit d'examiner le cadre dans lequel la prédication traditionnelle se déroule à savoir le cadre liturgique au sens large, sens et contenu de la liturgie, espace et temps liturgiques. Un exposé me permet tout d'abord de clarifier quelques mots de vocabulaire: culte et liturgie précisément, puis de traiter les deux questions suivantes: «la prédication est-elle un élément parmi d'autres dans le culte, ou l'élément central?» et «la prédication comme acte liturgique: la ritualisation de la prédication et la prédication comme contre-rite».

La deuxième séance porte actuellement sur la question sensible des projets de liturgie dans notre Église réformée traitées dans les synodes régionaux et national. Nous sommes à une phase du séminaire où les étudiants ont acquis compétence et expérience et où la discussion n'a aucune peine à s'engager, agrémentée d'exemples vécus.

6. PERSPECTIVES PROFESSIONNELLES: PRÉPARER ET DONNER UNE PRÉDICATION

Il peut paraître paradoxal que la question de la préparation et de l'énoncé de la prédication viennent en dernière position de ce séminaire étant donné que nous sommes en théologie pratique et que le type de conseils qui peuvent être prodigués à ce moment-là font partie des besoins pressants des étudiants exprimés au cours de la première séance du séminaire.

J'ai cependant constaté que, sans un minimum d'expérience, de difficultés rencontrées voire d'échecs, ce genre de considérations ne servent à rien, apparaissent comme des platitudes, qu'il faut donc préalablement créer l'appétit. À ce moment du semestre, cet appétit existe au point que l'exposé «préparer et donner une prédication» que je programme est autant le fait des étudiants que le mien. J'ajoute qu'au cours des quatre heures dont nous disposons pour ce module, une place est faite aux étudiants qui n'auraient pas pu donner leur exercice de prédication dans leur lieu de stage, afin qu'il le fasse devant leurs camarades. Et là encore je constate que la confiance entre étudiants permet de faire ce qui, au début, aurait été difficile et artificiel. Mais afin de limiter encore plus ce caractère artificiel inévitable, je suggère aux étudiants qui font leur exercice homilétique dans le cadre du séminaire de proposer quelque chose de non conventionnel, par exemple l'écoute de la cassette d'une méditation qu'ils ont donnée dans une radio associative.

Ces remarques m'amène à mon dernier point sur l'exercice homilétique dans le cadre du séminaire et sur quelques considérations concernant des évolutions futures.

7. L'EXERCICE HOMILÉTIQUE, SON INTÉRÊT, SES LIMITES

Si l'on interroge les membres de nos Églises sur le but de l'enseignement d'homilétique, ils répondent avec une belle unanimité, que la Faculté doit apprendre aux futurs pasteur à bien prêcher, sous-entendu, qu'ils sachent à la fois s'exprimer en public et annoncer l'Évangile de Jésus-Christ. Notre réponse est délicate à donner. Si l'on frustre cette attente en disant qu'à la Faculté nous nous en tenons à la théorie de la prédication, nous nous exposons a beaucoup d'incompréhension. Inver-

sement si l'on prétend répondre à ces attentes nous nous illusionnons. Pour moi, l'exercice homilétique, le seul que les étudiants feront en ma présence et dans leur lieu de stage, ne peut avoir qu'une valeur d'expérience visant à vérifier ou infléchir des hypothèses émises dans le séminaire, d'une part et, d'autre part qu'une valeur de révélateur de difficultés à traiter ailleurs, je pense notamment à des problèmes de diction et d'expression orale en général.

Je ne m'estime pas néanmoins totalement déchargé de cette formation complémentaire indispensable pour la plupart de nos étudiants. Mais je refuse de l'assumer dans le cadre du séminaire dont je vous ai décrit le cadre limité de fonctionnement. Un séminaire de communication est prévu à cet effet.

Cela dit je milite pour que soit institué dans le *cursus* des études de théologie à Montpellier un atelier d'expression orale dirigé par un professionnel de la communication (différent du séminaire de communication). Que cet atelier soit lié à l'enseignement de l'homilétique, cela paraît évident, mais qui ne voit l'utilité d'une telle formation pratique pour l'ensemble des études de théologie ?

ANNEXE

POUR RENDRE ATTENTIF LE PRÉDICATEUR À L'ÉCOUTE QU'ON LUI ACCORDERA

Travail théologique

Rapport au texte biblique
- Argumentaire
- Plan
- Actualisation
- Références (culturelles, littéraires, etc.)

Message délivré

Visée (finalité, objectif, etc.)
- Portée (importance, force, etc.)
- Impact (effet, etc.)

Acte de communication

- Lecture des textes
- Oralité
- Rhétorique
- Conduite de l'assemblée

Présence du (de la) prédicateur(-trice)

- Voix
- Élocution
- Vocabulaire
- Gestualité
- Tenue

Cadre et espace liturgique

- Articulation
- Hymnologie
- Occupation et utilisation de l'espace
- Éclairage, sonorisation

Attitude de l'assemblée

- Participation
- Attention
- Sollicitation
- Recueillement

TABLE DES MATIÈRES

Présentation
Par Bernard REYMOND 3

PREMIÈRE PARTIE : LES EXPOSÉS

La place et la fonction de l'homilétique dans l'enseignement de la théologie
Par Bernard REYMOND 7

En quoi l'enseignement homilétique de Dietrich Bonhoeffer à Finkenwalde est-il un modèle à suivre ou non ?
Par Henry MOTTU 11

L'importance des auditeurs dans la démarche homilétique et dans la formation des prédicateurs
Par Pierre-André BETTEX 19

Homilétique et sciences de la communication
Par Ioan TOADER 33

Finalités et moyens dans l'enseignement homilétique
Par Jean-Michel SORDET 41

L'apport de l'homilétique au travail de l'exégète
Par Élian CUVILLIER 53

Les effets de la prédication et de l'homilétique sur la théologie systématique
Par Pierre BÜHLER 59

Peut-on enseigner une « prédication narrative » ?
Par Harold KALLEMEYN 73

L'homélie : dire ce qu'il faut penser ou donner à penser ?
Par Guy LAPOINTE 81

DEUXIÈME PARTIE : L'ENSEIGNEMENT DE L'HOMILÉTIQUE DANS LES DIVERSES FACULTÉS

L'homilétique enseignée à la Faculté de théologie protestante de Paris
Par Hubert AUQUE 95

L'homilétique à Lyon
Par Jean BIANCHI 97

L'homilétique à Neuchâtel
Par Pierre-Luigi DUBIED 99

Programme de développement des ministères : aide à la formation des prédicateurs
Par Richard GELIN 101

L'enseignement de l'homilétique à la Faculté de théologie protestante de Strasbourg
Par Bernard KAEMPF 105

L'enseignement de l'homilétique à Yaoundé
Par Samuel MOTSEBO 109

Clefs pour l'analyse de prédication
Par Henry MOTTU 111

Percevoir la prédication comme événement. L'enseignement homilétique à Erlangen
Par Martin NICOL 113

Le Séminaire d'homilétique à la Faculté de théologie catholique de Fribourg (Suisse)
Par Jean-Michel POFFET 115

Le *cursus* homilétique lausannois
Par Bernard REYMOND 119

Séminaire romand d'homilétique 1996. Exercices d'improvisation
Par Bernard REYMOND 123

L'enseignement de l'homilétique la Faculté de théologie protestante de Montpellier
Par Jean-François ZORN 125

Cahiers de l'IRP parus à ce jour :

Cahier 1 :	**Multitudinisme hier, aujourd'hui, demain *(épuisé)*.**
Cahier 2 :	**Services funèbres et multitudinisme *(épuisé)*.**
Cahier 3 :	**Mariage et multitudinisme *(épuisé)*.**
Cahier 4 :	**Théologie au féminin *(épuisé)*.**
Cahier 5 :	**Confirmation et multitudinisme *(épuisé)*.**
Cahier 6 :	**Baptême et multitudinisme.**
Cahier 7 :	**Cure d'âme et supervision.**
Cahier 8 :	**Le système de nos croyances.**
Cahier 9 :	**Prêcher *(épuisé)*.**
Cahier 10 :	**Varia (Ancien Testament/Mariage/Théologie pratique allemande).**
Cahier 11 :	**Flashes sur le pastorat.**
Cahier 12-13 :	**La théologie protestante d'expression française : où en est-elle ?**
Cahier 14 :	**Formes et structures.**
Cahier 15 :	**Pasteur/Pasteure – Un profil professionnel.**
Cahier 16 :	**Ecclésiologie et architecture.**
Cahier 17 :	**Les cultes pour fatigués et chargés.**
Cahier 18 :	**Modèles homilétiques.**
Cahier 19 :	**Tissus social et lien ecclésial.**
Cahier 20 :	**Pédagogie et didactique du catéchisme.**
Cahier 21 :	**Le rêve.**
Cahier 22 :	**Musique et liturgie.**
Cahier 23 :	**Église et imaginaire.**
Cahier 24 :	**Perspectives américaines en théologie pratique.**
Cahier 25:	**Homilétique, internet et vie quotidienne.**

Vous pouvez vous procurer des anciens numéros aux prix suivants :
1 numéro : SFr.5.-
5 numéros : SFr.15.-
La série des anciens Cahiers (*sans* les épuisés) : SFr.40.- (sous réserve)

Vous pouvez passer votre commande par lettre ou par fax à

Institut Romand de Pastorale
BFSH 2
CH–1015 Lausanne
Suisse

Fax : 021 / 692 27 05

(Ne payez rien d'avance, attendez la facture ! Merci !)

Pour s'abonner aux

Institut Romand de Pastorale

Cahiers de l'IRP

s'adresser à :

Institut Romand de Pastorale
BFSH 2
CH – 1015 Lausanne
Suisse

Tél. : 021/ 692 27 39
Fax : 021/ 692 27 05
E-mail : Jean-Luc.Rojas@irp.unil.ch

CCP : 10–16667–2

L'Institut Romand de Pastorale associe en un travail commun les responsables des disciplines recouvrant le champ de la Théologie Pratique dans les trois Facultés de Genève, Lausanne et Neuchâtel.

Prix de cette brochure : SFr.12.–

ATTENTION !
Cette brochure est un Supplément aux Cahiers de l'IRP et n'est *pas comprise* dans l'abonnement à ces derniers !

ISSN : 1015–3063