Zeitschrift: Revue de Théologie et de Philosophie
Herausgeber: Revue de Théologie et de Philosophie
Band: 47 (1997)
Heft: 3

Artikel: De la conversation à la conversion : actualité des chemins homilétiques
Autor: Graesslé, Isabelle
DOI: https://doi.org/10.5169/seals-381553

Nutzungsbedingungen
Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation
L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use
The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 09.12.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

REVUE DE THÉOLOGIE ET DE PHILOSOPHIE, 129 (1997), P. 209-223

DE LA CONVERSATION À LA CONVERSION : ACTUALITÉ DES CHEMINS HOMILÉTIQUES

ISABELLE GRAESSLÉ

Résumé

Après une période de recherches homilétiques marquées par le paradigme de la crise, l'actuelle synergie de travaux dynamiques sur la prédication laisse supposer que l'on aborde le temps de la construction d'un nouveau modèle. L'article s'inscrit dans ce mouvement et propose d'envisager la prédication comme conversation et comme reconnaissance : conversation initiatique d'abord, puis herméneutique, en particulier par un travail d'intertextualité et de partage des voix. La dernière partie dégage la notion de reconnaissance, élément fondamental, pour ne pas dire «sacramentel», de la réception homilétique. Enfin, pour provoquer le dialogue entre texte biblique et réflexion homilétique, l'argumentation s'appuie sur la trame du récit des pèlerins d'Emmaüs (Lc 24,13-33), récit-métaphore d'un processus homilétique renouvelé.

Penser la communication, et plus particulièrement la communication homilétique, était devenu ces dernières années assez inconfortable. D'une part, du côté des théories de la communication, il ne semblait plus venir beaucoup de sang neuf. La pragmatique anglo-saxonne, relayée par les recherches francophones, avait eu ses heures de gloire mais s'embourbait dans une hyperspécialisation difficilement utilisable ; l'école de Palo Alto, incontournable référence, commençait à dater, et même une revue au nom pourtant prédestiné, la revue *Communications*, tendait à s'éloigner de ses rivages habituels pour aborder d'autres espaces [1].

Quant à l'homilétique proprement dite, depuis plus d'une décennie, on nous annonce sinon sa fin, du moins sa mutation chaotique. La crise de la prédication semble sans précédents : ici on déclare l'ébranlement d'un modèle secoué par la crise plus large de la régulation institutionnelle du religieux ; là on met en avant l'évolution du rôle pastoral, qui passe, schématiquement, de la parole à l'écoute, de l'enseignement à l'accompagnement. Au fil des recherches,

[1] Comme en témoignent les derniers numéros traitant de la beauté et la laideur, des drogues, des peurs ou de la filiation. A sa décharge on reconnaîtra qu'aujourd'hui d'autres revues comme *Hermès*, *Média et Information*, *Réseaux* ou *Les Cahiers de médiologie* relayent les premières recherches diffusées dans *Communications*.

nombre d'études ne traitaient plus que de la dislocation de l'homilétique communautaire, voire de l'érosion de son discours [2]. Le paradigme qualifiant la crise devenait passablement inquiétant, voire angoissant.

Or depuis quelque temps, à la fois du côté des théories de la communication et du côté de l'homilétique, un certain frémissement se fait sentir. L'avenir dira le sérieux de ces entreprises, mais indéniablement, on assiste aujourd'hui à la convergence de plusieurs publications sur le fait communicationnel (Régis Debray, Dominique Wolton, sans compter, à un autre niveau bien sûr, l'actualité d'un Habermas) [3]. De même assiste-t-on au foisonnement de recherches homilétiques assez audacieuses, notamment nord-américaines. Cette convergence laisse à penser qu'un tournant est pris et qu'après le temps, nécessaire, de la complète remise en question, vient celui de la reconstruction du modèle, voire de la construction d'un nouveau modèle homilétique.

«Comment envisager la communication homilétique aujourd'hui?», voilà le terrain sur lequel nous voudrions travailler et dont cet article permettra de présenter quelques balises. Ces dernières tournent essentiellement autour de la prédication comme conversation et comme reconnaissance. Si le premier terme n'apparaît pas trop surprenant en homilétique, le second en revanche peut sembler plus intrigant. Touchant essentiellement à l'ordre d'une transformation existentielle, il équivaut à une sorte de conversion. Les lieux habituels attachés à l'une et l'autre notions peuvent confondre l'argument. En effet, quoi de plus éloigné que le fait conversationnel, empreint au premier abord de futilité frivole, et la conversion, profondément existentielle? Nous sommes pourtant convaincue que c'est à leur point de jonction que se trouve le motif pour repenser l'homilétique actuelle. L'un des soucis de notre démarche consistera donc à tracer le passage entre conversation et reconnaissance. Pour ce faire, notre première partie montrera la pertinence d'une prédication comprise comme le chemin d'une conversation initiatique. Dans une deuxième partie nous mettrons en valeur la prédication comme conversation herméneutique, notamment par un travail d'intertextualité et de partage des voix. Enfin, nous définirons la prédication comme nécessaire reconnaissance.

Finalement, il nous a semblé difficile d'aborder le terrain homilétique sans traverser celui du texte biblique, sans accepter aussi de se laisser décentrer par le texte. Car provoquer un va-et-vient fécond entre texte biblique et réflexion homilétique, c'est accepter la capacité toujours actuelle du texte à transformer la parole sur le texte. En la matière, l'un des modèles d'une homilétique biblique particulièrement déstructurante n'est autre que le paradigme des interventions du ressuscité, et parmi elles, celle de la rencontre sur le chemin d'Emmaüs. C'est sur ce texte (Lc 24, 13-33) que s'appuiera notre présentation.

[2] J.-P. Willaime, «Prédication, culte protestant et mutations contemporaines», *Foi et Vie* 2-3 (1986), p. 21.

[3] R. Debray, *Transmettre*, Paris, Odile Jacob, 1997 ; D. Wolton, *Penser la communication*, Paris, Flammarion, 1997.

Qu'il ait été et soit encore l'une des péricopes les plus commentées ne devrait pas constituer un obstacle particulier. Métaphore presque parfaite du processus herméneutique, ce texte ouvre l'espace à de multiples interprétations, y compris homilétiques. A la manière de certains tableaux de la Renaissance donnant à voir une autre dimension dans des miroirs révélateurs, ce récit d'une conversation et d'une reconnaissance permettra de refléter notre propre réflexion, qui est aussi, à sa façon, une sorte de conversion.

I. Un processus homilétique initiatique

C'est de tous les champs théologiques que viennent aujourd'hui de profondes remises en question de la prédication classique, c'est-à-dire argumentative, persuasive, doctrinale. Les sociologues de la religion ont noté très tôt les mutations d'une pratique homilétique, pourtant considérée en terre protestante comme la médiation principale pour représenter le divin [4] : de plus en plus, ont-ils fait remarquer, nous passons, au moins dans la pratique, de la déclamation à l'esthétisation, voire à la ritualisation de ce discours si particulier, de plus en plus intégré dans un dispositif cultuel perçu comme cérémonie rituelle de communion identitaire. Les systématiciens, eux aussi, ont mis en garde contre les dangers d'une prédication perçue comme actualisation «directe» de la parole de Dieu, héritage de la théologie dialectique de K. Barth et R. Bultmann. Danger, à trop interpeller et provoquer, d'oublier la dimension d'édification inhérente à l'homilétique, véritable prise en charge des identités ; danger d'annexer en quelque sorte une parole qui toujours et fort heureusement échappe à son interprète [5].

Aujourd'hui c'est aussi parmi la jeune génération des spécialistes de l'homilétique que l'on trouve des recherches, qui sont autant de remises en question originales, comme en témoignent les derniers articles de l'excellente revue américaine *Homiletic*. Il suffit de citer celui de Robert Stephen Reid, «Postmodernité et fonction de la nouvelle homilétique dans les communautés de la postchrétienté» [6]. S'inscrivant dans la vague de déconstruction de la pensée «moderne» et reprenant la désormais classique figure de Thomas Kuhn, l'auteur met en évidence le «changement de paradigme» qui affecte la théorie homilétique principalement de tradition protestante depuis deux décennies. Analysé par Reid, ce changement de paradigme n'est autre que le déplacement d'une logique argumentative, comme base de composition d'une prédication, vers une variété d'autres logiques (narrative, inductive, etc.). Or toutes ces

[4] J.-P. Willaime, *art. cit.*, p. 16.

[5] P. Gisel, «La place de l'argumentation théologique dans les prédications actuelles » in H. Mottu et P.-A. Bettex (éd.), *Le défi homilétique*, Genève, Labor et Fides, 1994, p. 239-249.

[6] R. S. Reid, «Postmodernism and the Function of the New Homiletic in Post-Christendom Congregations», *Homiletic* 2 (1995), p. 1-13.

logiques autres se rencontrent sur deux points au moins : d'une part un consensus sur la fin du vieux paradigme rationaliste, aujourd'hui plus guère effectif, et d'autre part une réelle attention à la création d'une expérience affective pour l'auditoire d'une prédication. Fred Craddock ne dit pas autre chose lorsqu'il définit la création d'une expérience pour l'auditoire comme «la considération [centrale] qui doit conduire l'événement de la communication» [7]. Dans le souci de se défaire des attentes homilétiques habituelles, cette expérience est pensée davantage comme la réponse possible de l'auditoire et moins comme un essai de contrôler une réponse spécifique. Il y a là de quoi nourrir notre réflexion ultérieure sur la reconnaissance comme expérience existentielle, non pas épreuve narcissique mais moment unique provoqué par le dialogue et la rencontre ; non pas une expérience attendue qui clôt sur soi-même mais un instant d'inédit qui ouvre sur autrui.

D'autres homiléticiens, comme David Buttrick [8], mettront en avant la fin de l'argument au profit d'une approche spécifiquement narrative où c'est le récit lui-même qui devient communication. Parce qu'il ne rejette pas l'argument en soi mais l'argument structurellement persuasif, Buttrick est un bon exemple de ce changement topique. Plus généralement tout de même, dans ce passage de l'argumentation rationnelle à une expérience plus existentielle, quelque chose du modèle homilétique traditionnel se modifie radicalement. Or c'est bien ce qui se passe au cœur de ce changement profond qui nous intéresse et que, nous semble-t-il, le texte d'Emmaüs décrit à sa façon.

Au début du passage de Lc 24, le v. 14 indique que les deux disciples s'entretenaient l'un l'autre (αὐτοὶ ὡμίλουν πρὸς ἀλλήλους, dit le grec). Et le texte insiste, au verset suivant, en marquant que Jésus arrive ἐν τῷ ὁμιλεῖν αὐτοὺς, que nous ne traduirons certes pas naïvement «dans leur homélie». Toutefois, au-delà du sens premier du terme (se rassembler, se rencontrer, s'entretenir), quelque chose est dit d'une route homilétique qui est d'abord conversation. En tous les cas une conversation passablement agitée puisqu'au v. 17, Jésus interroge les deux hommes sur les paroles que littéralement, ils se balancent à la tête, comme des balles (οἱ λόγοι οὗτοι οὓς ἀντιβάλλετε πρὸς ἀλλήλους). Impossible ici de ne pas penser aux joutes homilétiques fameuses et fort courues au XIXe siècle, durant lesquelles les médiatiques vedettes pastorales d'alors se répondaient de dimanche en dimanche et de prédication en prédication [9]. Sur un mode moins léger, il y a là, dans cette «homélie» sur la route, un indice pour penser une homilétique moins argumentative, diffé-

[7] F. CRADDOCK, *Overhearing the Gospel*, Nashville, Abingdon Press, 1988 [5], p. 121.

[8] D. BUTTRICK, *Homiletic. Moves and Structures*, Philadelphia, Fortress Press, 1989.

[9] Les enjeux du conflit entre libéraux et évangéliques dépassaient certes le terrain homilétique mais les représentants les plus fameux des deux camps, Adolphe Monod et Athanase Coquerel, étaient aussi les prédicateurs les plus célèbres de leur temps. Cf. A. ENCREVÉ, *Protestants français au milieu du XIXe siècle*, Genève, Labor et Fides, 1986.

remment persuasive. Pour avancer dans cette voie, nous nous proposons d'envisager le processus homilétique comme transmission et comme initiation.

1. *De la communication à la transmission*

Il ne s'agit pas ici de rejeter le concept de communication : il nous relie aux questions du langage, des codes et des fonctions définies par Roman Jacobson [10], et de ce fait balise les phénomènes en jeu dans l'acte de communication. Pourtant, comme Régis Debray le met en valeur, le terme de transmission, lui, ouvre sur un champ plus large [11], car ce qui se transmet ne se limite pas à l'immatériel d'une langue mais mobilise images et mots, odeurs et couleurs, espace et musique. Si la communication tire plutôt vers le synchronique, la transmission, elle, s'étend au diachronique, au temps plus qu'à l'espace. Ou, pour le dire autrement, là où la communication abrège le temps, la transmission le prolonge, relie les morts aux vivants, ouvre sur le passé comme sur l'avenir. Pourquoi transmet-on si ce n'est «pour que ce que nous pensons, croyons et vivons ne meure pas avec nous» [12]. L'Evangile s'est autant transmis que communiqué, comme une parole qu'on ne peut oublier, pas plus qu'on ne peut la garder pour soi.

Nous nous en voudrions pourtant de diaboliser la communication, surtout après avoir tenté d'en réhabiliter les outils d'analyse et les garde-fous que sont les éléments du système rhétorique [13]. Mais le temps est venu d'abandonner un processus de communication appliqué à l'homilétique et défini uniquement comme transfert d'information d'un émetteur à un récepteur par l'intermédiaire d'un code et d'un canal. Dans cette perspective, communiquer revient à véhiculer des contenus de sens mais selon le schéma d'une communication fonctionnelle et d'une logique d'efficacité. C'est cette logique technicienne qu'il convient, pour un temps, de laisser de côté et d'imaginer d'autres langages, d'autres pratiques [14].

2. *Le transmettre comme initiation*

Lorsque Jésus s'approche des deux disciples pour faire route avec eux (v. 15), il les trouve dans ce qu'on pourrait appeler un processus d'homilétique

[10] R. Jacobson, *Essais de linguistique générale*, Paris, Seuil, 1970.

[11] Cf. R. Debray, *op. cit.*, p. 15-24.

[12] *Ibid.*, p. 18.

[13] Cf. notre thèse de doctorat *Eléments pour une rhétorique de la prédication. Lectures d'Athanase Coquerel*, Faculté de théologie protestante de Strasbourg, non publié.

[14] Pour une critique du langage de la communication, cf. L. Quéré, «Le système médiatique et ses rhétoriques persuasives», *Foi et Vie* 2-3 (1986), p. 23-33.

classique : argumentation, contre-argumentation, engagement total du locuteur dans sa communication au point de ne pas voir son récepteur. Or leur compagnon de route va les entraîner dans un processus homilétique sensiblement différent, de type plus initiatique.

Comme le montrent bien Jacques Audinet et Abel Pasquier [15], chaque société assure la transmission de ses acquis selon trois figures spécifiques : l'instruction, l'apprentissage et l'initiation, chacune de ces figures ayant sa logique propre, ses outils, ses invariants. Sans entrer dans le détail de cette typologie, on rappellera que l'instruction a pour but la transmission d'un savoir, dans une relation maître/élève, l'apprentissage cherche la transmission d'un savoir-faire, dans une relation maître-d'œuvre/apprenti-e-s et l'initiation vise à la transmission d'un savoir-vivre dans une relation initiateur/novice.

Transposée dans le registre religieux, cette troisième figure de l'initiation relève d'une dimension spirituelle qui cherche à mettre en relation avec la présence de Dieu. C'est aussi une figure qui charpente tout un long pan historique de la théologie (que l'on pense à l'œuvre d'un saint Bernard ou d'un saint Anselme, mêlant profondément théologie et spiritualité).

Bien sûr, lier initiation et homilétique peut être dangereux et mal compris. D'une part parce que devant la prépondérance de l'apprentissage, le transmettre initiatique s'est aujourd'hui sociologiquement déplacé et se limite à des groupes particuliers, ésotériques voire sectaires, tout en foisonnant dans l'imaginaire contemporain, comme en témoigne l'engouement actuel du public pour les récits de voyage, présentés comme forcément initiatiques [16]. D'autre part la réactivation d'une homilétique d'ordre initiatique pourrait laisser penser une opposition à l'ordre du savoir ou de l'apprentissage. Sans compter qu'initiation s'assimile souvent à une priorité donnée au vécu immédiat, au ressenti, et non à l'intellect. Au regard de ces mises en garde, nous plaidons malgré tout pour une réhabilitation de l'initiatique dans le processus homilétique, car l'existence chrétienne, que la prédication se doit d'accompagner, s'apparente pour une part au moins à ce qui constitue une initiation. Epreuve, maturation, affrontement, dépassement sont autant d'étapes qu'il faut décrypter, penser, accompagner. La dernière de ces étapes, le dépassement, constitue d'ailleurs l'une des formes de la reconnaissance. Il n'y a pas de rencontre sans dépassement.

Encore une fois, il ne s'agit pas de verser dans un archaïsme dépassé ou un mysticisme passager, l'initiatique chrétienne est faite «de lumière et de dévoilement, non de secret et de masque» [17]. Il ne s'agit pas d'opposer savoir

[15] *L'institution et le transmettre*, Paris, Beauchesne, 1988, p. 109-205.

[16] A. Pasquier, «Les formes du transmettre contemporain» in *L'institution et le transmettre*, p. 160 sq. Tout en affirmant la fin de la société initiatique, l'auteur relevait, il y a dix ans, quelques résidus épars de l'ordre de l'initiation (communion solennelle, retraites, scoutisme, voire le Club Med). Aujourd'hui, nous semble-t-il, le voyage, moins comme refus du réel que comme possibilité rituelle d'initiation, fonctionne également comme l'une de ces survivances.

[17] J. Audinet, «Dispositifs du 'Transmettre' et 'Confession de la foi'» in *L'institution et le transmettre,* p. 199.

et initiation. La péricope de Lc 24 est là pour nous le rappeler : d'un côté Jésus chemine longtemps avec les deux disciples – et il semble bien qu'il ait fallu ce long temps initiatique de la marche après l'épreuve de la perte, de la déception par rapport à un idéal ; il semble bien qu'il ait fallu cette route, «support symbolique d'une autre route, à travers les Ecritures, [...] pour que s'ouvrent le cœur, l'intelligence et – finalement – les yeux des disciples» [18] ; d'un autre côté, comme nous allons le montrer, ce processus initiatique n'aurait pas de sens coupé de son autre versant, le processus herméneutique.

Au terme de cette première partie, la prédication apparaît comme une *conversation de type initiatique*. L'anthropologue Edward Hall, dans ses recherches sur les structures de référence, avait proposé de classer les distances d'élocution : 45 cm pour une distance intime, de 45 cm à 1,25 m pour une distance personnelle, de 1,20 m à 3,60 m pour une distance sociale, au delà de 3,60 m une distance publique, adaptée à une voix plus élevée et une gestuelle accentuée [19]. Peu importe les centimètres, il est évident que les discours varient selon les dispositions. De ce point de vue, une homilétique conversationnelle initiatique apporterait vraisemblablement d'importants changements. Changements dans l'espace, redistribué entre les acteurs en jeu dans l'acte homilétique ; changements dans les relations, modelées par les routes de l'initiation. C'est qu'alors la conversation ne paraîtrait ni bavardage frivole ou mondain pas plus que lieu de résistance et de refoulement, comme elle l'est parfois [20]. *Conversari*, vivre avec, fréquenter, indiquent les dictionnaires. C'est bien la même idée que l'on retrouve sur le chemin d'Emmaüs, lorsque les deux disciples supplient Jésus de rester avec eux : μεῖνον μεθ᾽ ἡμῶν, v. 29 et c'est bien à dessein qu'ils emploient ce verbe μένω exprimant une durée certaine, rendant ainsi compte d'une longue route et anticipant une présence inscrite dans une inaliénable durée. Une autre façon de dire le dépassement comme ultime étape de l'initiation.

II. Un processus homilétique herméneutique

Nous nous avançons ici en terrain connu. Pour tous les spécialistes en effet, la compétence homilétique implique forcément la compétence herméneutique, le plus souvent dans une perspective de proclamation de la parole, il est vrai. Dans notre démarche de changement paradigmatique, nous abordons deux aspects de l'herméneutique homilétique dans une perspective plus conversationnelle : le travail sur l'intertextualité et le partage des voix.

[18] J.-N. Aletti, *L'art de raconter Jésus-Christ*, Paris, Seuil, 1989, p. 190.

[19] E. T. Hall, *La dimension cachée*, Paris, Seuil, 1978, p. 143 sq.

[20] Pour une analyse lumineuse de ces effets dénégateurs et narcissiques cf. D. Sibony, «Conversât-il?», *La conversation*, *Communications* 30 (1979), p. 200-205.

1. *Eveiller la mémoire des textes*

Comme le montre Jean-Noël Aletti dans son commentaire de Lc 24 [21], ce récit ne raconte pas seulement une rencontre avec le ressuscité sans laquelle tout aurait basculé dans le non-sens, il décrit aussi la résurrection de la mémoire. Or il nous apparaît fondamental de repenser l'homilétique également en termes, sinon de résurrection, du moins de travail sur la mémoire. Mémoire des textes d'abord. C'est le plus évident dans la péricope, lorsque Jésus, en commençant par Moïse et par tous les Prophètes, leur «interpréta» (ἑρμήνευσεν en grec) dans toutes les Ecritures les choses à son sujet. Il s'agit bien là d'une herméneutique, au sens premier. C'est aussi, pour le lecteur du passage, le moment d'une intense frustration et la fin d'un privilège : celui qui en savait un peu plus que les acteurs du récit laisse ici sa supériorité, au seuil du processus herméneutique. Alors, immanquablement, de nombreux exégètes ont tenté de faire le travail, de combler le vide, sinon le manque (le dernier en date, J. Duncan Derrett, remplaçant de façon d'ailleurs assez convaincante les blancs du texte par des citations de la Bible hébraïque [22]). Or l'important, on l'aura deviné, n'est pas dans la restitution exacte de la leçon d'exégèse du ressuscité mais dans la cohérence rendue aux deux disciples, dans la clé d'interprétation donnée au cours de ce voyage herméneutique. Au lecteur de trouver la sienne, d'accomplir à son tour le voyage d'Emmaüs.

Ce travail d'interprétation des textes par d'autres textes a été beaucoup étudié par les critiques littéraires, notamment par Gérard Genette dans ses recherches sur les textes palimpsestes, textes fonctionnant à la manière de ces parchemins dont la première inscription a été grattée pour en tracer une nouvelle, qui ne la cache pas tout à fait de telle sorte qu'on devine encore l'ancienne, en un effet de transparence. L'intertextualité se définit alors comme la présence effective d'un texte dans un autre, sous forme de citation, d'allusion, voire de plagiat [23].

Mais le champ de l'intertextualité peut aussi s'élargir à toute littérature, désignant alors les rapports entre la lecture d'une œuvre et d'autres qui la précèdent ou la suivent. C'est davantage dans cet esprit que fonctionne l'intertextualité dans la pensée juive, notamment dans l'exercice du commentaire midrachique, pour lequel un texte représente toujours plus qu'un texte, dans un effet de dislocation d'une unité éphémère [24]. Ici l'intertextualité brise l'attente d'une vérité et d'une unicité du texte. Bien plus, ce dernier ne trouve son sens que dans le dialogue, forcément ludique, avec d'autres textes. C'est ce jeu des textes et donc aussi du sens toujours provisoire qu'il nous faut retrouver dans le processus homilétique ; retrouver la mémoire infinie des

[21] J.-N. ALETTI, *op. cit.*, p. 179.

[22] J. D. M. DERRETT, «The Walk to Emmaus (Lk 24,13-35) : The Lost Dimension», *Estudios biblicos*, 54 (1996), p. 183-193.

[23] G. GENETTE, *Palimpsestes*, Paris, Seuil, 1992, p. 8.

[24] A. OUAKNIN, *Lire aux éclats*, Paris, Seuil, 1994, p. 43 sq.

textes superposés, adossés à d'autres, pour que, selon la belle formule d'Alain Ouaknin [25], l'interprétation «refuse aux mots et aux idées l'enfermement dans l'idolâtrie de leur vérité». Retravailler la mémoire des textes, la mémoire de la lecture des textes aussi, pour laisser de l'espace au chemin du sens, voilà la tâche de l'herméneutique homilétique. Car avec ce travail de la mémoire, de l'écho et de l'entrechoc des textes, se crée un rapport entre l'herméneutique et l'existence humaine. Comprendre un texte, c'est aussi *se* comprendre [26] ou, comme l'énonce Paul Ricœur : «se comprendre, c'est se comprendre devant le texte et recevoir de lui les conditions d'un soi autre que le moi qui vient à la lecture» [27].

Le chemin d'Emmaüs ne montre pas autre chose que ce lien entre herméneutique et cohérence de l'existence humaine. En effet, à la fin de l'épisode, les disciples s'avèrent plus bouleversés par leur métamorphose au contact des Ecritures explicitées que par la reconnaissance et la disparition du ressuscité, pourtant assez troublantes en soi [28]. L'important désormais repose dans cette remémoration du parcours herméneutique, d'une initiation aux correspondances secrètes des textes et des existences. L'important restera le souvenir de cette leçon d'herméneutique qui brûle les cœurs!

A vouloir jouer ainsi des effets de miroirs par lesquels des textes anciens renvoient à d'autres textes, plus anciens encore, se cache sans doute une sourde volonté de remonter à une inatteignable origine – impossibilité que la lecture juive marque par le jeu de ses lettres, la Tora commençant non par un *aleph* mais par la deuxième lettre de l'alphabet, le *bet* [29]. Dans ce jeu du temps de l'avant et de l'après, de l'origine au présent, le récit de Lc 24 fournit, lui aussi, quelques repères.

Comme le montrent Corina Combet-Galland et Françoise Smyth-Florentin [30], ce qui s'avère particulièrement intéressant dans le déroulement du récit, c'est que le temps de la proximité avec Dieu ne se comprend qu'après coup, après la séparation. C'est en effet uniquement à ce moment précis que les deux disciples vont relier la parole reçue au «déjà là» des récits qui, depuis Moïse et les prophètes, ont raconté l'origine, au «déjà là» de leur propre narration aussi, car ils ont eux-mêmes énoncé la déclaration des femmes «il est vivant». C'est ce «déjà là» qui permet de remonter de leur présent à leur origine. C'est ce «déjà là» du décryptage sur le chemin qui balaye leur amertume de départ. Du coup, c'est le chemin d'Emmaüs qui devient lui-même «figure de pro-

[25] A. Ouaknin, *op. cit.*, p. 12.

[26] *Ibid.*, p. 36.

[27] P. Ricœur, *Du texte à l'action*, Paris, Seuil, 1986, p. 31.

[28] J.-N. Aletti, *op. cit.*, p. 191. Cf. le v. 32 qui fait suite à la disparition du ressuscité : «Notre cœur n'était-il pas brûlant en nous lorsqu'il nous parlait sur le chemin, lorsqu'il nous ouvrait les Ecritures?».

[29] A. Ouaknin, *op. cit.*, p. 49.

[30] C. Combet-Galland et F. Smyth-Florentin, «Le pain qui fait lever les Ecritures», *ETR* 3 (1993), p. 327.

messe» pour l'avenir [31]. La leçon d'herméneutique montre donc le chemin comme le lieu où chercher la mémoire des textes et, par là-même, le lieu où se trouve donné le rappel de l'origine et de la proximité du ressuscité.

2. *Le partage des voix* [32]

Depuis les dialogues de Platon, l'herméneutique est affaire de conversation, comprise comme l'art de bien comprendre le discours d'un autre. D'ailleurs dans le passage de Lc 24, c'est bien le dialogue qui fait avancer le récit. Un dialogue qui commence à deux, assez mal on l'a vu; qui continue à trois pour éclater ensuite en une pluralité de voix: celle des femmes qui racontent leur conversation avec les anges, qui eux-mêmes disent que Jésus est vivant. Le moins qu'on puisse dire c'est que l'énoncé central «il est vivant» est entouré d'un enchevêtrement d'énonciations : «le narrateur raconte que les disciples rapportent que les femmes ont annoncé que des anges disent qu'il est vivant!» [33]. Pour finir, après la reconnaissance et la disparition, la conversation se reprend à deux, le temps du voyage de retour. En tous les cas pour cette péricope puisque la conversation rebondit dès l'arrivée des deux disciples à Jérusalem, dès que l'échange s'engage dans le témoignage réciproque.

Dans cette herméneutique conversationnelle de partage des voix, se trouve sans doute l'un des éléments à redécouvrir et à travailler pour un renouveau de la pratique homilétique. L'herméneutique, autant que celle des textes, est aussi celle d'un entretien. C'est cet entretien, en tant qu'il s'offre à l'interprétation, au déchiffrement de ses signes et de ses figures, qui est la réponse à l'énigme du sens. En disant cela, nous ne faisons certes que nous adosser à toute une tradition qui, de Schleiermacher à Gadamer, appelle l'herméneutique à se déployer au lieu privilégié du dialogue, compris comme échange vivant, ouvert à la pluralité des voix en présence. Et pourtant, en un arc de recherche synchroniquement intéressant, d'autres tentent aujourd'hui l'analogie de l'entretien avec la pratique homilétique. En effet, plusieurs théoriciennes de l'homilétique travaillent actuellement sur cette figure de l'*homiletos* comme «conversation» herméneutique, en particulier Lucy Lind Hogan [34] et Lucy Rose [35]. Or, même si nous nous différencions passablement de certaines de leurs analyses, la simultanéité de ces recherches reste pour le moins stimulante. Nous nous retrouvons en tous les cas dans leur commune dénonciation d'une pratique monologique de la prédication conventionnelle, dans leur insistance

[31] *Ibid.*

[32] Nous reprenons ici le titre du beau livre de J.-L. Nancy, *Le partage des voix*, Paris, Galilée, 1982.

[33] C. Combet-Galland et F. Smyth-Florentin, *art. cit.*, p. 325.

[34] L. Lind Hogan, «*Homiletos* : The Never-Ending Holy Conversation», *Homiletic* 2 (1996), p. 1-9.

[35] L. Rose, *Sharing the Word*, Louisville, Westminster/John Knox Press, 1997.

aussi à inclure dans la pratique homilétique et liturgique la multiplicité des partenaires en jeu, notamment celles et ceux qui en sont traditionnellement exclus par «le vacarme autour des tables de notre monde» [36].

La difficulté d'une telle conversation homilétique n'échappera à personne car de la multiplicité même va naître une certaine complication dans la compréhension de l'ensemble [37]. On l'a vu avec le récit de Lc 24, le chemin est long à parcourir pour que les disciples s'approprient l'annonce initiale, en soient rassasiés et en deviennent des témoins éloquents.

Tout de même, malgré les inévitables difficultés liées à ce partage des voix homilétiques, par son attention de plus en plus grande à la communauté, il semble rejoindre l'intérêt également grandissant porté au monde du lecteur dans l'exégèse actuelle. Nous savons bien les dangers de cette attention inscrite en excès à partir du moment où la projection du lecteur prend le pas sur l'intention du texte et où la lecture n'est plus rencontre. On est encore loin, nous semble-t-il, de ces excès-là en homilétique.

Au terme de cette deuxième partie, la prédication apparaît comme une *conversation de type herméneutique*. Conversation avec les textes, et par-delà avec la trace de leur mémoire, mais aussi dialogue herméneutique proposé à la communauté pour qu'elle occupe à son tour l'espace du sens. Pour qu'elle se mette à son tour en chemin. La prédication comme conversation, c'est parler pour donner la parole aux autres. C'est donc aussi donner dans sa propre parole la parole aux autres – il y aurait là tout un champ de réflexion pour la préparation de la prédication. C'est oser un rapport risqué avec le texte pour ouvrir le chemin où chercher le sens, et cela pour toute la communauté [38]. Dans une conversation homilétique, c'est toute la communauté qui élargit sa relation au texte et qui, par là même, s'interprète et se comprend au regard du monde du texte. Ce qui paraît exemplaire dans le récit de Lc 24, c'est que le sens se situe moins sur le versant du contenu, ouvert sur un manque, que sur le versant des récepteurs [39]. C'est d'un devenir du sens qu'il s'agit ici, communautaire qui plus est, belle métaphore pour une homilétique renouvelée.

III. Le moment homilétique de reconnaissance

Ce terme de «reconnaissance», emprunté au récit d'Emmaüs, mais aussi et d'abord à la *Poétique* d'Aristote, nous semble être l'un des éléments per-

[36] L. Rose citée in L. Lind Hogan, art. cit., p. 4.

[37] Voir à ce propos l'article de J. S. McClure, «Conversation and Proclamation : Resources and Issues», *Homiletic* 1 (1997), p. 1-13.

[38] Cette insistance sur la communauté comme «agent du procès herméneutique» est particulièrement mise en valeur par G. Lapointe, «L'homélie : dire ce qu'il faut penser ou donner à penser» in *Comment enseigner l'homilétique*, supplément *Cahiers IRP*, 1997, p. 81-89.

[39] Nous suivons là toute une partie de la démonstration élaborée par C. Combet-Galland et F. Smyth-Florentin, *art. cit.*, p. 325.

tinents pour repenser l'homilétique actuelle, notamment dans la perspective ouverte par les pierres d'attentes des première et deuxième parties, la conversation initiatique et la conversation herméneutique.

L'étude des exégèses récentes de Lc 24 fait apparaître une divergence d'interprétation marquée entre les tenants d'une analyse structurale, portant l'accent sur les symétries concentriques du texte [40], et les partisans d'une approche dramatique de la péricope dont le déroulement rappelle le procédé de l'*anagnôrisis* antique [41]. Si nous avons tenu à montrer l'importance de la structure, dans son intertextualité conversationnelle, comme révélatrice d'un mode de réception du message, nous trouvons dans la lecture dramatique, par son accentuation de la reconnaissance, l'élément fondamental, voire sacramentel [42] de la réception homilétique.

On pourra néanmoins questionner l'importance donnée dans l'exégèse de Lc 24 à la reconnaissance, notamment dans sa mise en valeur aristotélicienne. Certes, selon la définition donnée dans la *Poétique*, elle est ce «retournement qui conduit de l'ignorance à la connaissance» [43], encore que dans les faits, elle implique davantage la redécouverte d'un souvenir perdu, d'une connaissance oubliée – ce qui ne va pas sans créer des mouvements contradictoires. Comme l'ouvrage de Terence Cave le montre brillamment [44], les moments de reconnaissance sont autant générateurs de difficultés que de satisfaction et de plaisir. Dans le paysage littéraire, la reconnaissance se transforme vite en mirage instable, parce que réassurance trop visible. En cela, et parce qu'elle n'éteint jamais la quête de l'objet perdu, la reconnaissance appartient définitivement au monde de la nostalgie.

Si tant est qu'on puisse mettre sur le même plan la scène d'Emmaüs et l'*anagnôrisis* littéraire, on remarquera qu'au lieu précis de la reconnaissance, le récit évangélique introduit subtilement la séparation tranchante d'avec l'objet désiré, coupant par là à toute velléité nostalgique. La reconnaissance dont la pratique homilétique pourrait s'inspirer n'enferre pas dans la demande de réassurance mais provoque, met hors de soi, décentre par l'altérité. Quelque chose est dit, certes, de l'origine, mais uniquement sur le mode de la séparation.

Dans sa spécificité, la reconnaissance évoque d'abord l'émotion. Non pas l'émotivité mais, au sens premier du terme, la mise hors de soi – cette fameuse

[40] Voir en particulier L. DUSSAUT, «Le triptyque des apparitions en Luc 24 (analyse structurelle)», *Revue Biblique*, 2 (1987), p. 161-213.

[41] Voir notamment J. DUPONT, «Les disciples d'Emmaüs (Luc 24, 13-35)», in *La Pâque du Christ Mystère de salut. Mélanges F.-X. Durrwell*, Paris, Cerf, 1982, p. 167-195.

[42] Au sens premier de «mystère», non pas du signe donné mais d'une reconnaissance qui échappe à toute rationalité. Il n'est guère de préparation homilétique à la reconnaissance possible, du côté du locuteur comme du récepteur. Elle est donnée en surplus.

[43] ARISTOTE, *Poétique*, 16, 1452b 30. Nous avons utilisé l'édition de M. MAGNIEN, Paris, Librairie Générale Française, 1990.

[44] T. CAVE, *Recognitions. A Study in Poetics*, Oxford, Clarendon Press, 1988.

expression qu'emploient les deux disciples lorsqu'ils décrivent le trouble causé par le discours des femmes : γυναῖκές τινες ἐξέστησαν ἡμᾶς, v. 22. Mais l'émotion affleure tout au long du récit, depuis l'abattement du début, la séparation du groupe des disciples, la dispute entre les deux marcheurs, l'air sombre, les yeux pas vraiment «en face des trous», jusqu'au plaisir de l'écoute de l'autre, jusqu'à la reconnaissance et l'aveu du cœur brûlant. La reconnaissance naît donc de la rencontre, autrement dit de la présence d'une altérité. C'est cette altérité qui met hors de soi, qui transforme aussi, comme le montre la deuxième caractéristique de la reconnaissance.

La reconnaissance s'inscrit en effet dans un geste : dans Lc 24, il s'agit de la fraction du pain, geste symbolique s'il en est. Etonnamment d'ailleurs, le texte ne dit pas que les disciples «voient» le ressuscité mais qu'ils le «reconnaissent». Comme si toute la marche précédente avait changé le paradigme du voir (ou du non-voir) en celui de la reconnaissance. L'exégèse a bien montré les correspondances entre ce partage du pain à Emmaüs et la dernière cène (Lc 22,19-20), mais aussi, et peut-être encore plus, avec la multiplication des pains (Lc 9,12-16). Ici, le geste de la fraction du pain, dans sa banalité extrême, montre qu'il n'y a plus d'autres signes à attendre qu'une transformation de type existentiel. C'est un signe donné pour une relecture des signes ou, comme le dit si bien le titre de l'article de Fr. Smyth-Florentin et C. Combet-Galland, c'est du «pain qui fait lever les Ecritures».

Le signe ouvrant sur la reconnaissance, c'est aussi une remise en question de la parole, pour le moins radicale. En effet, sans le geste de la fraction du pain, la leçon herméneutique de Jésus serait-elle devenue si évidente et cohérente aux yeux des disciples? D'une certaine façon, pour les prédicateurs et prédicatrices qui vivent la pratique de l'homilétique comme une tâche pour laquelle on leur demande beaucoup, c'est assez rassurant de se dire que, même lorsque Jésus s'y lance, l'Écriture ne fonctionne pas toute seule et que le sens ne prend pas! [45]

La reconnaissance, enfin, ouvre sur une mise en mouvement. Chez Luc, le résultat est immédiat : les disciples se lèvent (ἀναστάντες, dit le grec), et si le repas d'Emmaüs est parfois qualifié de «petite cène» nous voyons là, dans ce retournement des deux disciples, littéralement une petite résurrection.

Il faut donc s'y résoudre : que la prédication soit conversation initiatique, c'est-à-dire accompagnement, ou conversation herméneutique, c'est-à-dire partage des voix, si elle n'est pas aussi reconnaissance, c'est-à-dire émotion, geste et mise en mouvement, alors le sens ne prendra pas.

Au début de cet article, nous avons évoqué les changements majeurs de l'homilétique contemporaine, à la fois dans sa théorie et dans sa pratique. A l'image du complet retournement des disciples d'Emmaüs, nous sommes peut-être en train d'assister à une complète transformation de la prédication, passant

[45] Nous suivons ici C. Combet-Galland et F. Smyth-Florentin, *art. cit.*, p. 332.

de l'argument à l'expérience, de l'enseignement à l'initiation, de la persuasion à la conversation. Il est actuellement difficile de pronostiquer un réel changement de cap ou un va-et-vient entre deux modes de communication – de transmission – de l'Evangile. En tous les cas, dans cette mise en mouvement homilétique, un point se dessine comme essentiel, sous la forme d'une accentuation de plus en plus grande de la ritualité intrinsèque à la prédication. Cette question a déjà été travaillée [46] mais elle mériterait qu'on y revienne. La prédication porte en elle une fonction rituelle, pendant de la fraction du pain. Comme le dit Laurent Gagnebin : «nous devons rompre le silence ou la parole, comme on partage le pain de la cène» [47]. C'est que la prédication est déjà une sorte de communion phatique, une «mise en *cène*» du langage, une communion de mots qui établit les liens de la communauté.

D'ailleurs, plus que dans l'initiation ou l'interprétation, c'est probablement dans la reconnaissance que la prédication se découvre comme rite, dans ce moment de retournement qui donne sur le lieu d'une autre parole.

Nous avons indiqué en préambule que cette réflexion sur la prédication pouvait également se lire comme une sorte de métaphore d'une conversion plus particulière, image de notre propre chemin d'Emmaüs homilétique. C'est qu'après avoir été convaincue de la pertinence d'une homilétique argumentative maîtrisée, notamment par les outils de la rhétorique, nous nous tournons aujourd'hui davantage vers un équilibre entre argument et expérience. Comme ultime exemple d'appropriation indirecte, nous conclurons par une histoire qui, bien que personnelle, s'avère, après coup, de la même veine comique qu'un Cléopas parlant en long et en large de Jésus à ce même Jésus sans le reconnaître.

Quelques mois après le début de notre travail à la fois sur le renouveau des théories homilétiques et sur l'exégèse de Lc 24, un séjour à Paris nous fait découvrir le musée Jacquemart-André, contenant des pièces étonnantes, dont l'une des interprétations d'Emmaüs par Rembrandt. Nous nous attardons un moment devant cette simple scène d'auberge. Les convives sont attablés, une servante s'active dans l'arrière-salle ; la scène est comme transfigurée par un effet de contre-jour pour le moins saisissant. Au premier plan la silhouette presque immatérielle du Christ se découpe, entourée d'un halo de lumière. Derrière la table, un disciple ébahi regarde le maître qu'il vient à l'instant de reconnaître. Long arrêt devant le tableau pour soudain nous rendre compte que manque l'autre disciple et que, de la part d'un Rembrandt, ce vide ne peut être qu'intentionnel. Nouvel arrêt, nouvelle exclamation, nouvelle reconnaissance : ce disciple, qui d'autre est-il si ce n'est celui ou celle qui regarde l'œuvre, celui

[46] Voir notamment G. Delteil et P. Keller, *L'Eglise disséminée*, Paris/Genève/Montréal, Cerf/Labor et Fides/Novalis/Lumen Vitae, 1995, p. 259-265.

[47] L. Gagnebin, «Prêcher c'est écouter», *Lumière et Vie* 199 (1990), p. 50.

ou celle qui «entre» dans le tableau [48] et devient disciple à son tour. Ainsi, malgré toutes les leçons d'exégèse préalables, il nous avait fallu ce moment de reconnaissance pour nous approprier à notre tour le récit, et du même coup notre théorie homilétique.

Restait alors à travailler une parole homilétique capable, sans grande interpellation argumentative, de faire lever les Ecritures, de converser avec une mémoire, de provoquer une mise hors de soi ; une parole homilétique capable de se dire comme la trace d'une présence, comme le signe d'une reconnaissance.

[48] De retour à Genève et à la lecture du mémoire de spécialisation de B. NEIPP, *Rembrandt et la narration lucanienne ou l'exégèse d'un peintre*, Faculté de théologie de Lausanne, 1992, nous découvrions qu'en fait, le deuxième disciple existe bien sur le tableau mais, agenouillé aux pieds de Jésus et dans des tons très sombres, on ne le perçoit que très mal.