



Le sermon : contraintes génériques et positionnement

Dominique Maingueneau

DANS **LANGAGE ET SOCIÉTÉ** 2009/4 n° 130 , PAGES 37 À 59

ÉDITIONS **ÉDITIONS DE LA MAISON DES SCIENCES DE L'HOMME**

ISSN 0181-4095

ISBN 9782735112302

DOI 10.3917/lsh.130.0037

Date de mise en ligne : 30/01/2010

Article disponible en ligne à l'adresse

<https://shs.cairn.info/revue-langage-et-societe-2009-4-page-37?lang=fr>



Découvrir le sommaire de ce numéro, suivre la revue par email, s'abonner...
Scannez ce QR Code pour accéder à la page de ce numéro sur Cairn.info.



Distribution électronique Cairn.info pour Éditions de la Maison des sciences de l'homme.

Vous avez l'autorisation de reproduire cet article dans les limites des conditions d'utilisation de Cairn.info ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Détails et conditions sur cairn.info/copyright.

Sauf dispositions légales contraires, les usages numériques à des fins pédagogiques des présentes ressources sont soumises à l'autorisation de l'Éditeur ou, le cas échéant, de l'organisme de gestion collective habilité à cet effet. Il en est ainsi notamment en France avec le CFC qui est l'organisme agréé en la matière.

Le sermon : contraintes génériques et positionnement

Dominique Maingueneau

Université Paris XII

maingueneau@univ-paris12.fr

Cet article aborde une pratique essentielle du catholicisme, le sermon. Laissant de côté un grand nombre d'autres entrées possibles, en particulier la perspective rhétorique, qui a déjà fait l'objet de nombreux travaux¹, nous allons nous orienter dans deux directions: d'une part, nous allons caractériser son dispositif de communication, d'autre part nous intéresser aux procédures par lesquelles le prédicateur se positionne dans le champ religieux. Partant du postulat que les genres de discours sont des réalités foncièrement historiques, nous adopterons une démarche comparative en confrontant un sermon contemporain, prononcé en 2008, à un autre de 1702, qui traite de la « même » thématique, imposée par le calendrier liturgique: l'Assomption².

1. Des dispositifs de communication distincts

Les deux sermons ont été prononcés par d'éminents représentants de l'Église. Le premier à Paris, le 15 août 1702, au couvent de la Visitation de

-
1. Pour une présentation des principaux aspects de la prédication chrétienne, complétée par une anthologie, on peut se reporter au livre tout récent d'A. Régent-Susini (2009) et à sa bibliographie.
 2. L'Assomption est un dogme de l'Église catholique selon lequel la Vierge Marie, au terme de sa vie terrestre, aurait été « élevée au ciel » (*assumere* en latin signifie *enlever*). La fête correspondant est célébrée le 15 août.

Chaillot, en présence de Marie d'Este, veuve du roi d'Angleterre Jacques II, par l'un des plus célèbres prédicateurs de l'époque classique, Massillon³, plus tard évêque de Clermont; l'autre a été prononcé à Arcachon lors de la diffusion dominicale de la messe sur l'antenne de France 2 le 15 août 2008 par le Cardinal Jean-Pierre Ricard⁴, président de la conférence épiscopale française.

Une première difficulté dans cette comparaison tient aux modalités mêmes d'accès à ces deux textes, qui s'inscrivent dans des régimes d'auctorialité très différents.

Pour les XVII^e et XVIII^e siècles on n'a pas accès à la performance originale, bien sûr; nous disposons en fait de textes qui ont été retouchés en vue d'une publication, et pas toujours par leurs auteurs. Massillon n'a pas publié tout de suite son sermon sur l'Assomption. En 1705, parurent sans son consentement quatre petits volumes anonymes (réédités en 1708 et en 1714) intitulés *Sermons sur les Évangiles de Carême*. En fait, plusieurs textes ne sont pas de Massillon et un certain nombre de passages ont été réécrits par l'éditeur. L'auteur en fut très mécontent, mais c'est seulement à la fin de sa vie qu'il révisa le texte de ses sermons; ce qui permit de publier une édition officielle en 1745⁵. C'est cette version que nous allons considérer, assez différente de celle de 1705; elle caractérise en effet plutôt les années 1740, moment de la révision, que le début du siècle.

À cette époque, « l'éloquence de la chaire » est une des principales branches de la rhétorique, associée à une vaste et puissante communauté d'experts: aux prédicateurs et aux séminaristes qui ont besoin de modèles s'ajoutent les amateurs de belle éloquence. En 2008 le problème se pose très différemment. Le sermon est en effet intégré dans la messe retransmise en direct par l'émission catholique hebdomadaire « Le jour du Seigneur » diffusée le dimanche matin. On a donc typiquement affaire à une situation de trilogie (Kerbrat-Orecchioni et Plantin (dir.) 1995) où le prédicateur

-
3. Jean-Baptiste Massillon (1663-1742), oratorien et évêque de Clermont. En 1700, il prêcha à Versailles devant Louis XIV. Il prononça l'oraison funèbre de Louis XIV (1715). En 1718 il prêcha les sermons du *Petit carême* devant Louis XV enfant. Voir Blampignon (1879), Richardt (2001).
 4. Né en 1944. Nommé archevêque de Bordeaux en 2001. Élu président de la conférence épiscopale le 6 novembre 2001 et réélu en 2004. Membre de la congrégation pour la doctrine de la foi le 6 septembre 2002. Il a publié un livre d'entretiens: *Sept défis pour l'Église* (Paris, Bayard). Il a été créé cardinal en 2006 par Benoît XVI. Renseignements donnés par un site officiel de l'Église catholique (<http://catholique-bordeaux.ccf.fr>).
 5. Édition en 9 volumes par le père Joseph Massillon: *Sermons de M. Massillon, évêque de Clermont* (Paris, Veuve Estienne et Fils, et Jean Herissant). Le sermon qui nous intéresse figure au volume intitulé « Mystères ».

s'adresse à deux publics simultanément : les fidèles présents devant lui et les téléspectateurs invisibles. Ce sermon est ensuite passé par deux modes d'archivage : a) la vidéo de l'émission conservée deux semaines sur le site du « Jour du Seigneur » (<http://www.lejourduseigneur.com>) ; b) le texte proprement dit, archivé sur ce site, accessible à travers un « moteur de recherche homélie ».

Nos deux sermons ont donc divers avatars, mais sur des modes différents. Le sermon de l'époque classique est 1) une performance orale, 2) un manuscrit qui circule dans un cercle plus ou moins large, 3) éventuellement tout ou partie d'une publication « pirate », 4) un manuscrit révisé pour la publication, 5) une publication autorisée par l'auteur. Quant au sermon télévisé, c'est : 1) une performance orale, 2) une partie d'une émission de télévision, 3) une archive vidéo pour les internautes, 4) un texte archivé sur un site. Dans le premier cas c'est la stabilité du texte qui est problématique, dans le second c'est plutôt son régime sémiotique qui est variable.

Prédicateur et sermon

Au même titre que le cours magistral ou la conférence par exemple, le sermon entre dans la catégorie des énonciations monologiques orales, appuyées en général sur un texte soigneusement écrit à l'avance. Sa visée est à la fois d'améliorer la compréhension de la doctrine et d'inciter les fidèles à mener une vie plus conforme aux exigences religieuses. Mais s'agit-il du même genre en 1702 et en 2008 ? En 1702 il s'agit d'un genre autonome, distinct de la messe, et qui a lieu en général l'après-midi. Prononcé en langue vernaculaire, il tranche fortement avec la messe en latin. Il dure en général environ une heure, parfois davantage. Il existe une sorte de cote des prédicateurs, en fonction de laquelle se négocient les réservations de chaises quand on a affaire à une personnalité en vue. C'est le cas pour Massillon :

On se portait en foule à ses sermons. On assiégeait l'église où il devait parler. Toutes les places étaient retenues d'avance ou prises d'assaut, longtemps avant l'office (...) On voyait de longues files de voitures passant ou stationnant près de l'église où se rendait l'orateur. Le prix des chaises à ses sermons montait sans cesse. (Blampignon 1879 : 43)

On pourrait dire qu'il s'agit d'un genre « irradiant »⁶, c'est-à-dire qui active d'autres genres de production verbale, à qui « fait parler de lui », comme ce peut être aujourd'hui le cas pour les films, les vidéos sur Internet

6. Nous exploitons ici une métaphore de J. Starobinski, qui dit à propos du sermon que son « rayon d'action » et son « pouvoir de pénétration apparaissent relativement limités. » (1986 : 427)

ou les émissions télévisées. Le sermon est commenté dans les gazettes et le thème privilégié des conversations, comme pouvait l'être à la même époque une représentation théâtrale.

Le sermon d'alors tire son pouvoir d'attraction de la configuration discursive dans laquelle il s'inscrit. Dans la monarchie chrétienne moderne, on ne peut faire la distinction entre les controverses religieuses et luttes politiques, et comme il n'existe pas d'agora officielle où s'exerce la parole publique, ce genre se trouve placé au centre de l'intérêt. On y assiste en foule, en particulier quand il s'agit de cycles de sermons qui reviennent à des moments déterminés de l'année: l'Avent, qui précède Noël, et le Carême, qui précède Pâques. *Mutatis mutandis*, ces cycles peuvent être comparés à des phénomènes contemporains comme le Tour de France ou la période des soldes, qui rythment l'année.

En revanche, au début du XXI^e siècle, le sermon n'est plus un genre « irradiant »; déjà parce qu'il ne s'agit plus d'un genre autonome, mais d'un épisode d'un genre plus vaste: la messe. Il correspond à ce qui s'appelait un « prône » aux XVII^e et XVIII^e siècles: « Instruction chrétienne que le Curé ou le Vicaire fait tous les Dimanches dans la chaire à la Messe paroissiale. »⁷ Dans une société où il existe un véritable « espace public » et une offre abondante de spectacles (théâtre, cinéma, télévision, jeux vidéo...), il est impossible de faire venir un public fourni à des sermons prononcés l'après-midi.

Le cas des « conférences » de Carême de Notre-Dame de Paris est révélateur à cet égard. Depuis 1835, elles voulaient s'adresser à un large public chaque dimanche de carême. Le changement d'étiquette générique est donc significatif: « conférences » et non « sermons ». Les locuteurs étaient des ecclésiastiques qui abordaient des thèmes chrétiens. En 2005, signe d'un net affaiblissement du pouvoir irradiant de cette pratique, s'est mis en place un nouveau dispositif. Chaque conférence est donnée à deux voix: l'une catholique, l'autre non (ainsi pour 2006: J. Kristeva, M. Serres, A. Kahn...). Les deux conférenciers dialoguent durant les mois qui précèdent et présentent le résultat de leurs échanges en une vingtaine de minutes chacun. Ce recours à des locuteurs dont l'autorité a été établie par le champ intellectuel, et non par l'institution catholique, est supposé accroître le pouvoir irradiant du genre; au-delà de la presse écrite, la diffusion est en effet assurée non seulement par la radio catholique Radio Notre Dame, en différé, qui la fait suivre d'un débat en compagnie des conférenciers, avec questions des auditeurs au téléphone, mais encore en direct sur France-Culture et sur KTO, la chaîne de télévision catholique.

7. *Dictionnaire de l'Académie française*, 4^e édition, 1762.

Aujourd'hui le sermon dominical ordinaire a pour destinataire modèle un auditoire stable de paroissiens qui assistent à la messe. C'est le seul épisode dont le texte, dans sa littéralité, ne soit pas prescrit par le rituel. C'est donc à travers lui que s'opère pour une bonne part la « contextualisation » de la messe, que le prêtre peut interpréter l'activité dans laquelle il est engagé avec les fidèles présents. C'est aussi le seul moment où les fidèles sont appréhendés dans leur singularité; dans le reste du rituel ils sont participants actifs, ils profèrent certains énoncés à des moments déterminés, mais ces énoncés sont préétablis. Le sermon est enfin le seul épisode de la liturgie de la messe qui soit facultatif, en ce sens qu'il est omis quand il n'y pas ou très peu de fidèles, en particulier quand il ne s'agit pas de l'office dominical⁸.

Si aux deux époques, il s'agit néanmoins de genres « routiniers » (Maingueneau 1998), cette routine n'est pas du tout de même type au XVIII^e et au XXI^e siècles.

Au XVIII^e le sermon est strictement codifié, comme à la même époque l'autre grand genre, la tragédie.

Le prédicateur commence par citer un passage de la Bible. Suit l'énoncé de ce thème, son explication, après quoi le prêtre invoque l'intercession de Marie par la récitation de la prière à la Vierge, l'Ave Maria. C'est la fin du premier exorde. L'annonce du plan, en deux ou trois points, occupe le second exorde. Ce plan ou « division » du discours, est lui-même répété plusieurs fois, à travers des formules différentes. [...] Suit le corps du sermon, chaque point étant traité à partir de plusieurs arguments, puis la péroraison où le prédicateur s'adresse souvent à Dieu. (Cagnat-Deboeuf 2001 : préface).

En revanche, au XXI^e siècle, la structure du sermon n'est pas strictement codifiée. Il y a déliaison entre prédication et théâtre: les modèles de parole persuasive sont désormais ceux qu'impose l'univers médiatique audiovisuel. Mais s'il n'y a plus codification *a priori*, il y a néanmoins routinisation comme dans les autres institutions, c'est-à-dire qu'un certain nombre d'habitudes – et d'attentes correspondantes de la part du public –, se sont installées, à la croisée de contraintes matérielles et de contraintes idéologiques.

Cette prédication à travers laquelle l'Église dispense un enseignement à la fois dogmatique et pratique est foncièrement orale, mais il s'agit évidemment d'une oralité élaborée. Le prédicateur doit montrer dans son

8. « L'homélie par laquelle, en suivant le développement de l'année liturgique, on explique à partir du texte sacré les mystères de la foi et les normes de la vie chrétienne est fortement recommandée comme faisant partie de la liturgie elle-même; bien plus, aux messes célébrées avec le concours du peuple les dimanches et jours de fête de précepte, on ne l'omettra que pour un motif grave. » (*Constitution sur la sainte liturgie*, Concile œcuménique Vatican II, Paris, Éd. du Centurion, 1968, pp. 173-174).

énonciation même qu'il est contraint, par une nécessité intérieure, de parler comme il le fait. Le message central de ces sermons – à savoir que les fidèles doivent se convertir pour assurer leur salut – ne peut en effet être porté que par une énonciation qui va directement d'une âme à une autre. Le topos qui oppose l'écrit mort à l'oralité vivante est consubstantiel à la prédication :

Trop de prêtres en sont encore à ennuyer leurs paroissiens en leur lisant un texte entièrement écrit. Ils ne *font* pas un sermon, ils lisent un *texte* (...) Au lieu de reposer sur un texte qui l'emprisonne, la parole parlée se double ou se triple par le ton, la mimique, le geste, et elle se cherche sur le visage des auditeurs : un mot a fait sourire ou froncer les sourcils, c'est un mot connoté. (Marconot 1976 : 36)

Même si le sermon est rédigé au préalable, le prédicateur doit donc donner l'impression de parler avec naturel, comme si la parole lui était dictée par le Saint-Esprit : « tout homme qui prêche le Verbe est la voix du Verbe » (saint Augustin). De là la nécessité pour le bon prédicateur de montrer un ethos « inspiré » (ce qui aux XVII^e et XVIII^e siècles se nommait « onction »⁹), de donner l'impression qu'une Voix transcendante parle à travers sa voix. Dans la prédication dominicale catholique cette nécessité est néanmoins contrebalancée par l'autorité attachée au statut du locuteur, dont la parole est légitimée par une institution fortement enracinée dans l'histoire. Il n'en va pas de même chez les prédicateurs protestants américains qui, n'étant pas légitimés par une institution aussi puissante, sont tenus de valider leur droit à la parole par la manifestation d'un ethos véhément, qui implique tout un investissement du corps : la figure du *clerc* est alors remplacée par celle du *témoïn* qui ne parle que pour faire entendre l'Esprit qui habite en lui.

En parlant, le prédicateur active les normes constitutives de l'activité dans laquelle il est engagé, montrant par là qu'il en maîtrise les règles, et donc qu'il est un agent légitime de l'institution au nom de laquelle il parle. En outre, qu'il le veuille ou non, il lui faut se positionner dans le champ religieux, qui est le lieu de conflits incessants. Mais ces deux tâches ne sont pas sur le même plan. La première découle du contrat de communication dans lequel sont engagés les participants ; en revanche, la seconde va à l'encontre des valeurs qui fondent la communauté : le prédicateur est censé parler au

9. C'est ainsi qu'un contemporain décrit le talent de Massillon : « il néglige tous les ornements qu'il croit ne devoir pas servir à la dignité de l'Évangile ; ses discours sont simples en apparence ; mais quelle élévation dans cette simplicité ! *quelle onction surtout dans sa manière de parler !* Il ravit ses auditeurs, et les laisse dans l'incertitude de savoir ce qu'ils admirent davantage ou le zèle de l'apôtre ou la finesse de l'orateur. » (cité par Blampignon 1879 : 176-177)

nom de l'Église et de Dieu, et il ne peut, au risque d'affaiblir l'autorité de sa parole, mettre au premier plan les luttes pour l'autorité énonciative qui structurent le champ religieux.

Le caractère hautement codifié du sermon à l'époque classique est indissociable d'une évolution institutionnelle. À partir du XII^e siècle, l'Église a interdit aux laïcs l'accès à la prédication. La sophistication extrême des règles du sermon au XVII^e siècle permettait d'exclure automatiquement les « amateurs », qui ne sont pas strictement contrôlés par l'institution. Il n'en va plus de même au début du XXI^e siècle : certes, ce sont encore les clercs qui prêchent, mais cette activité requiert des aptitudes qui sont à la portée d'un grand nombre de fidèles. Pire : à travers les médias les fidèles sont sans cesse au contact de professionnels prestigieux de la parole publique, dont le prototype est « l'animateur ». Si bien que le prédicateur se trouve *a priori* constamment en position d'infériorité.

Le sermon de Massillon est presque 14 fois plus long que sa contrepartie contemporaine : 10 773 mots contre 784 (à titre de comparaison, la tragédie de Racine *Phèdre* a environ 15 000 mots). C'est évidemment une conséquence du fait que le sermon classique constitue un genre à part entière, mais aussi une conséquence de l'accélération générale des rythmes de vie, qui implique un raccourcissement général des énoncés : si le sermon du XIX^e siècle durait environ une demi-heure, aujourd'hui « Il faut viser dix minutes », déclare un praticien en vue¹⁰. S'il est normal de passer des heures dans un concert de rock, il n'en va pas de même pour un office religieux. En termes pragmatiques, le sermon ne bénéficie pas d'une « hyperprotection », sauf pour un très petit nombre de fidèles. Or ce ne sont pas ceux-là qui sont visés par l'émission « Le jour du Seigneur ». Enfin, il y a tension entre la nature du sermon et les normes qu'impose la télévision, fondées sur la spectacularisation et la dramatisation. Dans d'autres pays, au contraire, se développent des pratiques de « télévangélisme », où la prédication est un genre télévisuel autonome qui exploite au mieux les ressources du média télévisuel. La situation est comparable pour le discours politique, qui doit se laisser contaminer par d'autres pratiques (talk-show, blog, publicité...) pour se faire accepter des téléspectateurs.

Mais, quelle que soit l'époque, le dispositif du sermon catholique articule trois places, qui sont matérialisées dans l'organisation même de l'espace de l'église, et qui correspondent à divers actants d'un programme narratif, – au sens sémiotique, – de conversion des fidèles. Dans le dispositif du XVIII^e siècle ces places sont hiérarchisées verticalement :

10. Le dominicain Thierry-Dominique Humbrecht (*Le Figaro*, 25-2-2009, p. 2).

– En bas : les auditeurs, qui, par le fait même qu'ils appartiennent à l'Église, sont considérés comme des Sujets en quête d'un Objet de valeur, le salut, qu'ils ne peuvent acquérir qu'en perfectionnant leur dévotion et leur connaissance de la doctrine.

– Légèrement au-dessus des fidèles, debout dans la chaire (meuble qui s'est généralisé au XVI^e siècle) : le prédicateur, qui joue le rôle de médiateur autorisé de la parole de Dieu, de garant du sens autorisé par la Tradition. En proférant son sermon, il joue le rôle d'un Adjuvant doté d'une double compétence : pratique (dévotion) et théorique (connaissance de la doctrine). Cette distinction entre les deux types de compétence est au demeurant superficielle, car idéalement, chez le véritable homme d'Église les deux compétences doivent fusionner.

– En haut, dans l'univers céleste : Dieu, Destinateur¹¹ de l'ensemble de l'activité énonciative, qui est le garant du rapport de places qu'établit le sermon entre les participants de la prédication et, plus largement, de la communauté même qui les englobe, l'Église.

Aujourd'hui, le prédicateur n'est plus dans une chaire mais se tient à la limite entre l'aire réservée au culte – en général surélevée d'une marche – et l'aire où se tiennent les fidèles. Il leur fait face, comme dans une interaction ordinaire, en parlant dans un microphone. Ce dispositif est du même ordre que celui de l'enseignant ou du conférencier, qui fait face à son public. Le microphone permet de quitter le registre oratoire, il rend possible une énonciation sur un ton de conversation : modification comparable à celle qui pour le discours politique a été induite par la radio dans l'entre-deux-guerres. On saisit ici le processus d'étayage entre la technologie et l'idéologie. *A priori* la suppression de la chaire est motivée par l'usage du microphone, qui permet au prédicateur de se faire entendre depuis le chœur ; mais ce changement est surdéterminé par un changement idéologique, qui incite le clergé à se placer au même niveau que les fidèles. C'est d'ailleurs le moment où le terme « paroisse » se trouve marginalisé au profit de celui de « communauté chrétienne », une communauté qui inclut précisément prêtres et fidèles. Mais ce passage du rhétorique au conversationnel ne s'est pas fait sans difficulté. Dans les années 1970, J.-M. Marconot le soulignait :

Dans beaucoup d'églises aujourd'hui on entend mal. Micros et haut-parleurs ont été placés dans des bâtiments dont l'acoustique était prévue pour la voix

11. Dans la sémiotique d'A.-J. Greimas, le Destinateur est un actant « posé comme appartenant à l'univers transcendant, celui qui communique au Destinataire-sujet (relevant de l'univers immanent) non seulement les éléments de la compétence modale, mais aussi l'ensemble des valeurs en jeu. » (Greimas et Courtès 1979 : 95)

nue. Les prêtres n'ont plus, en général, la bonne formation rhétorique d'antan, et ils ne savent guère encore se servir du micro. (1976 : 12-13)

De manière générale, la revendication par le Concile Vatican II d'une Église « engagée dans le monde », « aux côtés des hommes » suscite une tension entre l'espace consacré de l'église et l'investissement pour le culte d'espaces, souvent en plein air, jusque là considérés comme profanes. Quand il arrive que la messe investisse ainsi un espace non consacré, on retrouve alors le dispositif de la scène de spectacle : les officiants se trouvent sur un podium nettement surélevé qui les rend visibles et ils utilisent une sonorisation puissante pour atteindre l'ensemble du public. On remarquera que le même processus s'est développé pour les spectacles de musique classique qui ont souvent quitté l'espace consacré des salles de concerts pour les espaces ouverts, en particulier dans le cadre de festivals d'été. Mouvement qui s'est fait en invoquant la nécessité de « quitter l'espace clos des salles de concert » pour « aller au public ».

Or, précisément, la prédication qui nous intéresse ici a lieu à Arcachon en plein air ; en plein milieu du mois d'août un podium surmonté d'une grande toile a été dressé sur la jetée, face à la mer. Les fidèles sont devant et une chorale est placée à gauche. L'autel est couvert d'un simple tissu blanc, le prédicateur parle depuis un pupitre face aux fidèles. En avant, disposée sur un tabouret couvert d'un coussin à fleurs, se trouve une statue de la Vierge à l'enfant assise sur un trône : elle rappelle la fête de l'Assomption. Ce décor dépouillé est caractéristique de l'Église issue du Concile Vatican II, qui entendait rompre avec la profusion décorative de la Contre-Réforme. Une sobriété dans laquelle ses détracteurs ont vu une « protestantisation » du catholicisme.

En plaçant la messe télévisée au bord de la mer, il s'agit pour les responsables de l'émission de montrer que l'Église « accompagne les hommes là où ils sont », en l'occurrence en vacances. Cet investissement d'un lieu de villégiature est thématiqué dans l'émission elle-même ; la retransmission de l'office est en effet précédée d'un court reportage sur le paysage maritime environnant, où des chrétiens prennent la parole pour associer la figure de Dieu créateur à la beauté de la nature. En outre, à l'intérieur même du sermon le prédicateur inscrit le lieu physique (« Arcachon ») et le moment (« ce matin ») en les intégrant dans la scénographie construite par son texte ; il fait ainsi le lien entre le thème du sermon (la Vierge Marie), les participants de l'activité de communication (le prédicateur et les fidèles) et le lieu (Arcachon) en utilisant la thèse centrale de l'argumentation : « Marie solidaire de tous les hommes ».

Ce matin, Marie vient au devant de nous pour nous inviter tous, à cette marche avec Dieu, à la confiance et à l'espérance. Comme elle le dit dans le Magnificat, elle se veut proche tout particulièrement des affligés, de ceux qui ont des problèmes de santé, de couple ou de famille, de ceux qui sont touchés dans leur travail et leur profession. Qu'il me soit permis d'évoquer ici la situation très difficile des ostréiculteurs et des pêcheurs, tout spécialement ceux d'Arcachon et de toute la côte atlantique. Ils se demandent quel va être leur avenir et s'ils ne vont pas perdre leur profession. Je voudrais les assurer, en mon nom et en notre nom à tous, de notre prière et de notre solidarité.

Un travail de contextualisation du même ordre est également opéré par Massillon :

Il fallait qu'elle [= la Vierge Marie] apprît aux âmes justes, et à celles surtout qu'un saint asile met à couvert des périls du monde, à s'occuper souvent aux pieds des autels des maux et des besoins de l'Église ; à gémir sur les scandales qui la déshonorent ; à solliciter des grâces du ciel pour leurs frères selon la chair, que le torrent des plaisirs et des tentations humaines emporte, et qui vivent dans un oubli entier des choses du ciel.

Ce fut un des principaux motifs qui déterminèrent le saint fondateur¹² des Vierges ferventes qui m'écoutent, à élever ces pieux asiles où elles répandent aujourd'hui avec tant d'édification sur toute l'Église la bonne odeur de Jésus-Christ.

Le prédicateur lie la thématique du sermon (la Vierge Marie), les participants de l'activité de communication (le prédicateur et les religieuses qui l'écoutent) avec le lieu (le couvent de la Visitation de Paris) en utilisant la thèse centrale de son argumentation : la Vierge Marie est la figure du vrai chrétien, qui se tient à l'écart du monde pécheur (voir *infra*). De là la caractérisation de ce lieu comme « asile » et l'identification des « Vierges » (les religieuses qui écoutent) à la « Vierge ».

Jusqu'ici nous avons désigné les deux prédications par le terme « sermon ». Certains spécialistes font une distinction conceptuelle entre « sermon » et « homélie » : « l'homélie est avant tout consacrée à un *texte*, tandis que le sermon est avant tout consacré à un *sujet* moral ou spirituel. » (Régent-Susini 2009 : 17). Mais cette subtile distinction est bien loin de l'usage ordinaire, qui jusqu'aux années 1960 ne connaissait guère que l'étiquette générique « sermon ». D'ailleurs, le terme « homélie » ne figure dans la nomenclature du *Dictionnaire de l'Académie* que depuis la 4^e édi-

12. Il s'agit de saint François de Sales qui avec Jeanne de Chantal avait fondé l'ordre de la Visitation au début du XVII^e siècle.

tion (1762)¹³. Si l'Église contemporaine cherche à imposer l'étiquette « homélie », qui gagne du terrain dans l'usage, c'est que cette substitution participe du mouvement d'« aggiornamento » lexical provoqué par le concile Vatican II, qui, dans un autre domaine, a par exemple incité à préférer au traditionnel « catéchisme » la « catéchèse ». Processus du même ordre que, dans d'autres secteurs, le passage d'« usagers » à « clients » ou de « chômeurs » à « demandeurs d'emploi ». Ce changement d'étiquette s'est accompagné d'une simplification de la liturgie et d'un passage du latin au français. Cet ensemble de transformations se justifiait par la volonté de se débarrasser d'un certain nombre de signes et de pratiques dont on pensait qu'elles brouillaient « le message originel » de l'Église.

Terme d'origine grecque, « homélie » n'avait pas l'inconvénient comme « sermon », son synonyme en latin, d'être associé à l'Église romaine, et n'appartenait pas à une famille dérivationnelle péjorative : « sermonner », « sermonneur »¹⁴ impliquent un échange asymétrique entre une position haute, celle du sermonneur, et une position basse, celle du sermonné. Ce à quoi veut s'opposer le nouveau dispositif de communication, qui se met en consonance avec le rejet généralisé des positions d'autorité, comme on peut le voir par exemple à l'école ou en politique.

Cette évolution se manifeste aussi dans les termes d'adresse. Le sermon de l'époque classique ne contient pas de terme d'adresse initial, mais le prédicateur y emploie « mes Frères » à intervalles réguliers, en position d'incise. Ce marqueur conventionnel rappelle les statuts respectifs des protagonistes de la communication. A ce système codifié s'oppose le système actuel, plus souple. Nous avons relevé depuis 1999 les termes d'adresse initiaux pour l'homélie télévisée de l'Assomption (voir tableau page suivante).

On le voit, il n'y a plus de code contraignant : le prédicateur peut recourir ou non à un terme d'adresse, et quand il le fait il peut recourir à diverses formules. En revanche, d'autres contraintes apparaissent : 1) rejet systématique du traditionnel « mes Frères », 2) emploi de « sœurs ». On perçoit ici le souci de donner une place aux femmes et de manifester une égalité et une relation d'empathie entre le prédicateur et les fidèles. Sur ce point, l'Église montre sa perméabilité aux valeurs aujourd'hui dominantes dans la société.

13. « Discours fait pour expliquer au peuple les matières de la Religion, & principalement l'Évangile. *Les Homélie de saint Chrysostôme sur saint Matthieu. Les Homélie de saint Augustin.* »

14. Dès la 1^e édition du *Dictionnaire de l'Académie* on trouve ceci : « Il se dit quelquefois d'Une remontrance ennuyeuse & importune. *Il m'est venu faire un sermon, un grand sermon. Il fait des sermons à tout le monde.* »

1999	∅
2000	Frères et sœurs
2001	Sœurs et frères dans le Christ
2002	∅
2003	∅
2004	Chers Frères et Sœurs
2005	(Texte non disponible)
2006	Chers Frères et Sœurs
2007	∅
2008	Frères et sœurs

2. Donner sens à l'Assomption

Nous allons à présent nous intéresser au traitement du thème imposé aux deux prédicateurs, à savoir la fête de l'Assomption.

C'est une activité majeure dans les religions fondées sur des textes sacrés que de les contextualiser en permanence, de façon à maintenir la pertinence de ce Thésaurus en dépit de la diversité infinie des moments et des lieux. Cette tâche est grandement facilitée par l'hétérogénéité générique et historique de ces textes et les possibilités infinies de découpage des unités à commenter. Cette contextualisation porte sur le cadre même de l'énonciation tel qu'il est défini par le calendrier liturgique: le prédicateur doit « resémantiser » cette Assomption qui est à la fois le thème et le cadre de son activité énonciative.

2.1. *Le langage de l'âme fidèle sur la terre*

Le sermon de Massillon « pour la fête de l'Assomption de la Sainte Vierge » est intitulé « Sur les consolations et la gloire de la mort de la Sainte Vierge » (1835 II: 65-75). Nous allons seulement nous intéresser à son incipit, qui, de par les règles du genre, présente l'avantage de condenser la ligne directrice du développement.

Indica mihi, quem diligit anima mea, ubi pascas, ubi cubes in meridie.

O vous qui êtes le bien-aimé de mon âme, montrez-moi où est le lieu de votre repos et de vos pâturages éternels. (*Cant.*, I,6.)

Tel est le langage de l'âme fidèle sur la terre. Éloignée de son époux, que les nuages de la mortalité lui dérobent encore; ne trouvant rien ici-bas qui puisse consoler son amour de cet éloignement, que l'espérance de le voir bientôt finir; soupirant sans cesse après cet heureux moment qui doit lui ouvrir les cieux, et lui montrer l'Époux immortel qu'elle aime; et faisant de la durée et des amertumes de son exil, l'exercice de

son amour, et tout le mérite de sa foi et de sa patience; *O vous qui êtes le bien-aimé de mon cœur, montrez-moi où est le lieu de votre repos et de vos pâturages éternels.* (1835 II: 65)

C'est le prédicateur qui décide de découper tel ou tel fragment, mais son commentaire va devoir légitimer ce découpage. L'opération atteint un rendement maximal quand le découpage semble de prime abord surprenant; le commentateur le plus autorisé est en effet celui qui, en détachant n'importe quel fragment, se montre capable de produire un commentaire intéressant. Par là, il montre l'étendue de son talent et la force d'un Texte qui est porteur de sens jusque dans ses moindres détails, car inspiré par l'hyperénonciateur (Maingueneau 2004) de la Bible, l'Esprit saint en l'occurrence.

L'interprétation ainsi produite doit aussi légitimer la communauté dont participent le commentateur et son destinataire. A travers chaque interprétation réussie, le commentateur valide sa propre place et celle de son auditoire, en même temps qu'il relégitime l'appartenance du texte commenté au dispositif d'interprétation, et au-delà relégitime ce dispositif lui-même. Celui qui propose une stimulante interprétation montre pragmatiquement à la fois qu'il est compétent, qu'il occupe légitimement la place que l'institution lui a reconnue, que le texte commenté est riche de sens religieux. Le commentaire réussi provoque naturellement une *reconnaissance*, aux deux sens du mot: gratitude et légitimation de la place occupée. Gratitude à l'égard du commentateur qui a su faire parler le texte divin, reconnaissance de la pleine valeur du cadre herméneutique et de la communauté qui lui est associée.

Le fragment qu'a découpé Massillon est tiré du *Cantique des cantiques*, dans la traduction latine de la Vulgate¹⁵. Il est donné en latin, langue de l'Église, et non en hébreu, langue source, ou en français, langue du public. Le fait de considérer que le latin n'est pas à proprement parler une traduction, mais la parole même de Dieu est évidemment lié au postulat que la langue de l'Église est aussi la langue de Dieu, décision dont on sait l'importance pour l'Église catholique d'alors.

La traduction en français que propose Massillon (*O vous qui êtes le bien-aimé de mon âme, montrez-moi où est le lieu de votre repos et de vos pâturages éternels* (Cant I, 6)) est de sa responsabilité¹⁶. Cette traduction

15. Il s'agit de la traduction faite par saint Jérôme (342-420) qui s'est imposée au fil des siècles dans l'Église. En 1546 le Concile de Trente avait consacré son autorité. « Vulgate » est une abréviation de « vulgata editio » [= « texte populaire »].

16. La traduction faite directement à partir de l'hébreu par l'école biblique de Jérusalem, qui sert de référence à l'Église catholique actuelle, est bien différente: « Dis-moi donc, toi que mon cœur aime : où mèneras-tu paître le troupeau, où le mettras-tu au repos, à l'heure de midi ? »

destinée aux fidèles qui ne maîtrisent pas le latin semble une paraphrase sans conséquence. En fait, elle permet de « profiler » sémantiquement ce fragment décontextualisé, de restreindre ses possibilités de sens virtuellement illimitées en les orientant dans la direction favorable à l'argumentation ultérieure du prédicateur. Nous partons en effet du postulat qu'il n'y a pas un sens immanent à ce fragment de la Bible, mais que son interprétation se construit à travers le travail de mise en contexte. On peut d'ailleurs dire la même chose de la fête de l'Assomption, qui n'a pas un sens stable, mais dont l'interprétation est reconfigurée à chaque énonciation qui lui donne sens.

Cette traduction de Massillon ne serait pas acceptée par un professeur de latin. Mais le sermon ne relève pas des pratiques scolaires. L'analyste du discours prend seulement acte du fait que dans le cadre d'un certain genre de discours, il est établi une équivalence entre deux énoncés, l'un en latin, l'autre en français, séparés par une différence de statut pragmatique : l'un est un énoncé de Dieu au signifiant inaltérable, exprimé dans la langue de l'Église, l'autre un équivalent sémantique proposé en français, langue des fidèles. Cette équivalence est garantie par le postulat tacite que l'Esprit de Dieu inspire le prédicateur, qui explicite un sens qui est supposé latent dans l'original. Mais c'est aussi et surtout au sermon lui-même qu'il revient de valider cette équivalence ainsi imposée d'entrée : la citation est censé valider le sermon, lequel valide en fait le choix de la citation et de sa traduction. Les choix du traducteur (par exemple, l'ajout d'« éternels » ou la transformation de *cubes in meridie* (= tu es couché à midi ») en « le lieu de votre repos » se comprennent si on les met en relation avec le corps du sermon, qui prétend pourtant s'appuyer sur ce fragment de l'Écriture ainsi traduit.

Les règles du sermon classique exigent que le prédicateur, après la citation, résume son argumentation. C'est l'objet du paragraphe qui suit.

L'adjectif anaphorique « tel » par lequel il s'ouvre pose une équivalence entre la citation que le prédicateur vient de donner et le groupe nominal « le langage de l'âme fidèle sur la terre ». Cela permet d'attribuer rétrospectivement la citation – dont le locuteur n'a pas été spécifié – à « l'âme fidèle sur la terre », entité construite par le texte. Il s'agit en fait d'une substitution, puisque le chrétien familiarisé avec l'Écriture sait que c'est l'Épouse du *Cantique des cantiques* qui, en réalité, en est le locuteur. Massillon se donne un auditeur modèle qui est capable de reconnaître la provenance de sa citation ; mais cela ne fait pas difficulté dans une société aussi imprégnée de christianisme. Si l'énoncé peut ainsi être attribué à « l'âme fidèle sur la terre » et non à l'Épouse du *Cantique*, c'est parce qu'en dernière instance l'Épouse n'est que le truchement de l'hyperénonciateur divin : en droit, comme tout fragment du texte sacré, cet énoncé de l'Ancien Testament

ne prend tout son sens que par rapport à un autre passage du Nouveau Testament. C'est là une routine d'exégèse acceptée par les clercs.

Le résumé que fait Massillon est construit sur un processus en boucle. Il permet de recontextualiser l'énoncé détaché, en recadrant l'espace énonciatif : du *Cantique des cantiques* vers ce sermon où il figure comme énoncé au style direct attribué au personnage de « l'âme fidèle sur la terre ». Cette recontextualisation instaure une polyphonie énonciative où le même énoncé se trouve attribué à la fois à l'Épouse du *Cantique*, à « l'âme fidèle sur la terre », à la Vierge, et, sur un tout autre plan, à Dieu, hyperénonciateur de l'Écriture. Cette polyphonie s'appuie sur la polyvalence référentielle du déictique de 1^e personne *mibi* [= « à moi »] qui vaut aussi bien pour l'Épouse et la Vierge que pour « l'âme fidèle sur la terre » ; cette dernière description définie désigne l'idéal auquel doivent tendre les partenaires de l'événement communicationnel, elle s'applique aussi bien au prédicateur et à son auditoire.

Les deux identifications, celle entre l'Épouse du *Cantique des cantiques* et la Vierge Marie, celle entre « l'âme fidèle sur la terre » et la Vierge ne sont pas laissées à la seule charge du prédicateur, qui peut s'aider d'un certain nombre de routines interprétatives ; c'est ainsi que l'identification entre l'Épouse du *Cantique* et l'âme, l'Époux du *Cantique* et Dieu est une tradition fortement établie, dont la manifestation la plus célèbre se trouve chez saint Jean de la Croix. De même, les normes de l'exégèse chrétienne incitent les commentateurs à lire systématiquement les figures féminines positives de l'Ancien Testament comme annonciatrices de la Vierge, figure féminine centrale du Nouveau Testament.

Mais si Massillon s'appuie sur ces routines exégétiques, il le fait à la lumière des conflits qui structurent le champ religieux de son époque. La figure de la Vierge est alors au centre de controverses majeures¹⁷. Dans la première moitié du XVII^e siècle, les courants dominants de la dévotion catholique privilégiaient l'amour mystique à travers *Le Cantique des cantiques* et considéraient la Vierge comme un être cosmique, intermédiaire entre la simple humanité et la divinité, la médiatrice entre l'humanité pécheresse et Dieu ; ainsi était-elle systématiquement représentée comme la lune de ce soleil qu'est Dieu. Massillon, partageant en cela la position des jansénistes¹⁸, s'efforce de ramener la Vierge à l'humanité ordinaire, comme le montre la polyphonie qu'il impose en superposant l'Épouse du *Cantique*, la Vierge et « l'âme fidèle sur la terre », c'est-à-dire tous les chrétiens. Certes,

17. Sur le statut de la Vierge au XVII^e siècle, voir Flachaire (1957) et Hoffer (1938). Pour une analyse en termes de sémantique discursive, voir Maingueneau (1983).

18. Massillon à l'époque de ce sermon est fortement imprégné de jansénisme ; certains pensent que c'est la principale raison de sa disgrâce en 1704.

il se conforme à la routine qui identifie l'âme du chrétien et l'Épouse, mais cette âme n'est plus celle du mystique qui cherche à s'absorber en Dieu, c'est celle d'une âme « fidèle *sur la terre* ». Il n'y a plus que deux plans ontologiques séparés par le péché : d'une part la « terre », le monde pécheur où se tiennent la Vierge et les chrétiens, d'autre part l'univers céleste.

Le texte se positionne ainsi contre le type de dévotion mariale qui prévalait dans la première moitié du XVII^e siècle et qui, à l'époque de Massillon, imprègne profondément la piété populaire. Mais c'est nous qui avons fait apparaître ce dialogisme en mobilisant l'interdiscours ; il ne laisse pas de traces nettes dans l'énoncé. Alors que les textes proprement théologiques, voués à tracer des lignes de frontière, recourent massivement à la citation des positionnements distincts des leurs, le sermon, qui est énoncé pour un public de fidèles non-experts par un locuteur qui n'est pas censé se poser en théologien, relègue au second plan, voire enfouit les marques de polémique, et en tout cas a tendance à ne pas identifier ses adversaires. Le prédicateur accroît l'autorité de son point de vue en parlant au nom d'une institution rassemblée.

2.2. *L'homélie télévisée*

Considérons à présent le texte de « l'homélie » de Mgr Ricard. Nous la citons intégralement, en respectant les polices utilisées dans le site qui l'archive.

Frères et sœurs,

(1) C'est saint Paul qui nous donne le sens de cette fête de l'Assomption quand il écrit : « *C'est en Adam que meurent tous les hommes ; c'est dans le Christ que tous revivront, mais chacun à son rang : en premier le Christ ; et ensuite ceux qui seront au Christ lors de sa venue.* » (1 Cor 15, 22-23) On comprend que, dans cette dynamique de la résurrection, Jésus ait voulu associer en premier lieu sa mère, celle qui l'a enfanté mais surtout celle qui s'est unie avec tout son corps, son cœur et son esprit à l'œuvre de salut de son Fils.

(2) Ce lien d'amour filial et maternel ne fait pas pour autant de la Vierge Marie une privilégiée, une femme qui n'aurait rien à voir avec notre commune condition. Regardez d'ailleurs dans le Magnificat : Marie rend grâce à Dieu pour l'avoir choisie comme une humble servante mais très vite, elle se décentre d'elle-même. **Elle ne dit plus « je » mais « nous ».** Elle s'identifie au peuple des pauvres, des humbles, des affamés, de tous ceux qui attendent le salut de Dieu. Marie ne fait jamais cavalier seul. Elle se veut, au contraire, solidaire de son peuple, des disciples de son Fils, bref de tous les hommes. À la suite du Christ, elle ouvre la marche et vient nous rappeler ce à quoi nous sommes, nous aussi, appelés. Elle montre le chemin et en désigne le terme.

(3) Ce terme, c'est la vie pleine avec Dieu dans ce monde de la résurrection. À la suite de Jésus, Marie nous redit que nous sommes faits pour la vie, que tout ne se termine pas avec la mort physique. Oui, nous sommes appelés à entrer dans un monde nouveau, où toute larme cessera, où le mal et la mort auront disparu. Ce monde reste mystérieux. Il est difficile de l'imaginer. **Ce sera comme une nouvelle naissance** et nous savons bien que l'enfant dans le sein de sa mère peut difficilement imaginer le monde dans lequel il va entrer. Dans une société qui parle beaucoup de la mort (ne serait-ce que dans les actualités) mais très peu de l'au-delà, il nous est bon d'entendre qu'une espérance nous est offerte. La mort ne saurait être le dernier mot de l'homme car elle n'est pas le dernier mot de Dieu. Dieu nous a faits pour la vie. Dans son amour, il nous appelle à entrer, chacun et tous ensemble, dans cette communion avec lui, faite de lumière et de joie.

(4) **Marie a expérimenté au plus profond d'elle-même cet amour de Dieu, qui nous rejoint chacun. Elle l'a accueilli en elle et s'est laissée transformer par lui.** Cet amour l'a transfigurée et a mis en elle, la confiance, la paix intérieure, la joie, l'espérance, le courage de tenir bon et de persévérer malgré les épreuves de la vie. Si Marie nous indique le terme du chemin qu'est la résurrection, la vie éternelle avec Dieu, elle nous donne aussi des indications pour la marche. Elle nous invite à l'amour, à la confiance dans le quotidien. La vie éternelle n'est pas simplement cette vie promise après la mort, c'est déjà la qualité de vie qui nous est donnée de vivre dès ici-bas. Lors de la venue du Dalai Lama en France, plusieurs Français exprimaient leur désir d'une vie intérieure autre, d'une paix à trouver avec eux-mêmes et avec les autres. Qu'en est-il pour nous ? N'avons-nous pas à faire, nous aussi, cette expérience de transformation intérieure, liée à l'accueil quotidien de l'amour de Dieu en nous ? J'aime beaucoup cette invitation toute simple du prophète Michée : « *Homme, le Seigneur t'a fait savoir ce qui est bien, ce qu'il réclame de toi : rien d'autre que pratiquer la justice, aimer la miséricorde, et marcher humblement avec ton Dieu.* » (Mi 6, 8)

(5) Ce matin, Marie vient au devant de nous pour nous inviter tous, à cette marche avec Dieu, à la confiance et à l'espérance. Comme elle le dit dans le Magnificat, elle se veut proche tout particulièrement des affligés, de ceux ont des problèmes de santé, de couple ou de famille, de ceux qui sont touchés dans leur travail et leur profession. Qu'il me soit permis d'évoquer ici la situation très difficile des ostréiculteurs et des pêcheurs, tout spécialement ceux d'Arcachon et de toute la côte atlantique. Ils se demandent quel va être leur avenir et s'ils ne vont pas perdre leur profession. Je voudrais les assurer, en mon nom et en notre nom à tous, de notre prière et de notre solidarité.

(6) Que Marie, l'étoile du matin, la Vierge de l'Assomption, guide et soutienne l'espérance du Peuple de Dieu encore en chemin ! Amen.¹⁹

19. Les gras sont dans le texte archivé sur le site de l'émission.

Au lieu de partir d'un énoncé biblique en latin, auquel s'accroche l'ensemble de la prédication, le locuteur convoque dans le fil du texte un certain nombre de citations – trois exactement – qu'il commente. La première est une construction clivée: « c'est saint Paul qui nous donne le sens... ». Alors que Massillon s'effaçait pour imposer indirectement une interprétation de l'Assomption grâce à un découpage de la citation et à son profilage par la traduction, le cardinal Ricard assume son choix: voici « le » sens de l'Assomption. Ce discret dialogisme (« c'est saint Paul et non un autre... ») qui laisse ainsi entendre qu'il y a d'autres définitions de cette fête se combine avec le présupposé qu'il y aurait une orthodoxie: « *le* sens ». Cependant, si le prédicateur montre que c'est lui qui choisit la bonne interprétation, il l'attribue à une autorité incontestable, saint Paul. Compromis entre la reconnaissance d'une pluralité de points de vue et la nécessité d'un dogme.

Ce qui en revanche est constant chez les deux prédicateurs, c'est le détour herméneutique: dans les deux cas la citation ne porte pas sur la Vierge Marie; le « vrai » sens est caché et c'est à l'interprète de le dégager. Ainsi, chez Mgr Ricard la signification de l'Assomption est déportée de la Vierge vers la destinée du Christ et celle des chrétiens (« ceux qui seront au Christ lors de sa venue »). Cette thèse implicite, on la retrouve en considérant les énoncés négatifs; on peut en effet considérer la négation comme un marqueur de polyphonie (Ducrot 1984, Nølke, Fløttum et Norén 2004) qui fait entendre un point de vue rejeté.

E1: ce lien d'amour filial et maternel ne fait pas pour autant de la Vierge Marie une privilégiée.

E2: une femme qui n'aurait rien à voir avec notre commune condition.

E3: elle ne dit plus « je » mais « nous ».

E4: Marie ne fait jamais cavalier seul.

E5: tout ne se termine pas avec la mort physique.

E6: la mort ne saurait être le dernier mot de l'homme.

E7: elle n'est pas le dernier mot de Dieu.

E8: la vie éternelle n'est pas simplement cette vie promise après la mort.

Ces 8 négations se distribuent en deux ensembles: les 4 premiers énoncés sont des prédications sur la Vierge, les 4 suivantes sur la mort. La focalisation des énoncés négatifs sur ces deux questions est l'indice qu'il y a là un « point sensible » idéologiquement, que c'est là que passent des frontières constitutives du positionnement du locuteur.

Les énoncés E1-E4 appartiennent tous au paragraphe (2). A travers E1 et E2 on peut construire la figure d'un « énonciateur », au sens de Ducrot

(1984), qui soutiendrait les points de vue (ou PDV) suivants: « le lien d'amour filial et maternel fait de la VM une privilégiée, une femme qui n'a rien à voir avec notre commune condition, qui dit « je », qui fait cavalier seul ». Autant de PDV qu'on peut attribuer au catholicisme populaire, selon lequel la Vierge serait un être surnaturel, ontologiquement distinct, et qui aurait un destin incommensurable avec celui du commun des hommes. Or, on l'a vu, c'est précisément le PDV auquel s'opposait déjà Massillon; il n'y a là rien d'étonnant puisque l'Église contemporaine comme l'Église imprégnée de jansénisme à la fin du XVII^e siècle s'oppose au catholicisme populaire. Ce n'est pas par hasard si un grand nombre d'ouvrages sur la Vierge, écrits par les adversaires du jansénisme, les humanistes dévots de la première moitié du XVII^e siècle, ont été réédités et massivement diffusés dans la seconde moitié du XIX^e siècle: à cette époque l'Église a fortement encouragé la piété populaire autour de la figure mariale, ce que consacraient les apparitions de la Vierge à la petite paysanne de Lourdes (1858). De leur côté, les énoncés E3 et E4 dessinent les traits d'un autre « énonciateur », celui qui soutiendrait que la Vierge ne s'occuperait pas des affaires de ce monde; cette fois, c'est le PDV défendu par Massillon qui est pris pour cible. Mgr Ricard défend le PDV officiel de l'Église depuis Vatican II, qui cherche à concilier spiritualité et « engagement » dans le monde social.

Les quatre énoncés suivants (E5-E8) n'expriment pas des PDV convergents: au paragraphe (3) E5-E7 s'opposent à E8, au paragraphe (4) (« la vie éternelle n'est pas simplement cette vie promise après la mort ») qui rejette le PDV d'un énonciateur qui opposerait surnature et nature comme deux univers hétéronomes. Mais cette divergence entre les deux positions est largement masquée par le fait qu'ils se situent dans des paragraphes distincts.

C'est donc sur trois fronts que se positionne le locuteur: contre le catholicisme antérieur à Vatican II, lui-même divisé en deux fronts: celui des chrétiens qui refusent le monde (PDV soutenu dans E3-E4), celui de la religion populaire (PDV soutenu dans E1-E2), mais aussi contre une tendance postérieure à Vatican II, focalisé sur les luttes sociales et politiques (PDV soutenu dans E4-E7).

Le même jeu de balance se retrouve dans la phrase « Elle s'identifie au peuple des pauvres, des humbles, des affamés, de tous ceux qui attendent le salut de Dieu. » La construction syntaxique est ambiguë: « de tous ceux qui attendent le salut de Dieu » peut s'interpréter comme un second complément d'objet indirect ou comme une apposition à valeur explicative. Ce flou s'avère précieux ici. En effet, « elle s'identifie au peuple des pauvres, des

humbles, des affamés » semble orienté vers l'engagement social de l'Église, tandis que le groupe prépositionnel « de tous ceux qui attendent le salut de Dieu » va dans le sens d'une mission avant tout spirituelle de l'Église. La transition entre les deux PDV est ménagée par « affamés », qui peut s'interpréter en termes naturels (manque de nourriture) ou en termes surnaturels (manque de Dieu); il en va de même pour « humbles » ou « pauvres » qui peuvent se lire en termes de hiérarchie sociale comme en termes évangéliques (selon les traductions on trouve les deux adjectifs dans le « Sermon sur la montagne » du Christ: « Bienheureux les humbles/pauvres en esprit, car c'est à eux qu'est le royaume des cieux. Matthieu 5. 3). On voit tout l'intérêt d'une construction ambiguë: le sens de la phrase est indécidable.

Cette association de PDV *a priori* divergents est sans doute liée au statut institutionnel du locuteur et à la nature de la situation de communication. Mgr Ricard est cardinal et président de la conférence des évêques français; la responsabilité de la messe télévisée est assumée par l'Église, qui s'adresse à un public extrêmement hétérogène, socialement et idéologiquement. Dès lors, la tendance est à effacer les traces de polémique et à intégrer les PDV opposés. Le seul PDV qui semble définitivement disqualifié est celui selon lequel l'Église ne doit pas s'occuper des problèmes du monde; sans doute parce qu'il s'agit du PDV contre lequel s'est constituée l'Église après Vatican II. En revanche, le rejet du catholicisme populaire est discrètement euphémisé. On peut le voir à deux indices:

a) A la fin de l'homélie l'apposition « l'étoile du matin » (« que Marie, l'étoile du matin, la Vierge... ») fonctionne comme un préconstruit qui renvoie à la fois à l'un des vers des litanies à la Vierge (« Stella matutina, Ora pro nobis: « Etoile du matin, prie pour nous ») et à un hymne « Ave stella maris » (« Salut, Etoile de la mer »). Ces deux textes latins appartiennent au patrimoine le plus traditionnel de l'Église et s'appuient sur une conception cosmologique de la figure mariale. Mais ce préconstruit ne renvoie à aucune isotopie dans le reste du texte, il n'est là que pour activer un lien avec un ensemble de croyances et de pratiques que, par ailleurs, l'Église contemporaine n'a cessé disqualifier.

b) Dans la présentation de la messe, on rappelle qu'à Arcachon il existe un pèlerinage à la Vierge protectrice des marins depuis le XVI^e siècle; ce qui renvoie, sans l'explicitier, à l'association profondément enracinée dans la culture populaire entre Vierge, féminité et élément aquatique, association sur laquelle repose précisément l'hymne « Ave Stella maris ». (Maingueneau 1989).

Le prédicateur attribue à Marie l'initiative de ce « décentrement » qui constitue la thèse fondamentale de son homélie: « Marie...se décentre

d'elle-même ». C'est un énoncé de la Vierge elle-même, le « Magnificat »²⁰, qui est appelé à valider cette thèse. En fait, le Magnificat – que l'homélie ne cite pas – ne délivre ce sens que si on l'interprète de manière appropriée. Si l'on se reporte à ce passage on trouve ceci :

(...) *Il a porté secours à Israël son serviteur, se souvenant de sa miséricorde,*
– ainsi qu'il l'avait promis à nos pères –, en faveur d'Abraham et de sa descendance à jamais.²¹

« Abraham et sa descendance » sont interprétés dans cette homélie comme « son peuple, les disciples de son Fils, bref tous les hommes ». Série d'équivalences qui ne sont évidemment pas dans le texte mais s'autorisent des routines exégétiques selon lesquelles l'Évangile ne concerne pas les Juifs, mais l'humanité entière.

Placée à l'articulation entre monde naturel et monde spirituel – ce que manifeste précisément l'Assomption, qui lie ces deux mondes –, dans les deux sermons la Vierge est ainsi rabattue sur l'humanité. Dans l'homélie de 2008, comme chez Massillon qui l'assimile à l'âme déchue, la Vierge n'existe ni comme femme ni comme singularité : elle est le prototype de la personne « solidaire ». La convergence entre ces deux prédications à trois siècles de distance n'est pas surprenante : de l'une à l'autre perdure la défiance des clercs à l'égard de la piété populaire dont participe le culte à la Vierge.

Conclusion

Nous avons mené cette comparaison sur deux plans très différents – le genre et le positionnement – qui n'obéissent ni à la même temporalité ni à la même économie : le genre relève du fonctionnement de l'institution ecclésiastique et des conditions de la communication sociale à un moment donné, alors que le travail de positionnement relève d'une logique du champ discursif. Mais les deux s'entrecroisent : le dispositif de communication contraint le dicible (thèmes et modalités du dire), tandis que l'énoncé doit légitimer son propre cadre à travers ses élaborations doctrinales. En parlant de la Vierge Marie, comme de tout autre thème de la foi catholique, le prédicateur, à travers la scène d'énonciation qu'il construit,

20. Le « Magnificat » désigne le cantique dit par la Vierge lors de sa visite à sa cousine Elisabeth ; il est rapporté dans l'Évangile selon Luc (1, 46-56). « Magnificat est le premier mot de la traduction latine : « Magnificat anima mea dominum... » (« Mon âme exalte le Seigneur »).

21. Traduction de l'école biblique de Jérusalem, Paris, Le Cerf, 1961. En latin : « Sicut locutus est ad patres nostros, Abraham et semini ejus in saecula. »

la profile de façon à ce qu'elle soit appropriée à l'ensemble des conditions idéologiques et institutionnelles qui rendent sa prédication possible.

Références

- Blampignon E. (1879), *Massillon d'après des documents inédits*, Paris, Victor Palmé, Bruxelles, Albanel.
- Cagnat-Deboeuf C. (2001), Préface de *Sermons, Le carême du Louvre* de Bossuet, Paris, Gallimard.
- Ducrot O. (1984), *Le dire et le dit*, Paris, Minuit.
- Flachaire C. (1957), *La dévotion à la Vierge dans la littérature catholique au commencement du XVII^e siècle*, Paris, Apostolat de la Presse-Société saint Paul.
- Hoffer P. (1938), *La dévotion à Marie au déclin du XVII^e siècle*, Paris, Le Cerf.
- Greimas, A.-J. & Courtès J. (1979), *Sémiotique. Dictionnaire raisonné de la théorie du langage*, Paris, Hachette.
- Kerbrat-Orecchioni C. & Plantin Ch. (dir.). (1995), *Le Trilogue*, Lyon, Presses Universitaires de Lyon.
- Maingueneau D. (1983), *Sémantique de la polémique*, Lausanne, l'Age d'Homme.
- (1989), « Un conflitto di traduzioni: l'«Ave maris stella» tra umanesimo devoto e giansenismo », in L. Formigari et D. di Cesare (dir.), *Lingua, tradizione, rivelazione: le chiese e la comunicazione sociale*, Casale Monferrato, Marietti, p. 161-175.
- (1998), *Analyser les textes de communication*, Paris, Dunod.
- (1999), « Analysing self-constituting discourses », *Discourse studies*, vol. 1, 2, p. 175-200.
- (2004) « Hyperénonciateur et 'participation' », *Langages*, 156, p. 111-127.
- Marconot, J.-M. (1976), *Comment « ils » prêchent. Analyse du langage religieux. Vingt-deux sermons de Toussaint*, Paris, Le Cerf.
- Massillon J.-B. (1835), *Œuvres de Massillon, évêque de Clermont*, tome II, Paris, Lefèvre.
- Pratt M. L. (1977), *Toward a Speech Act Theory of Literary Discourse*, Bloomington, Indiana University Press.

Nølke H., Kjersti F. & Norén C. (2004), *ScaPoLine. La théorie scandinave de la polyphonie*, Paris, Kimé.

Régent-Susini A. (2009), *L'Éloquence de la chaire. Les sermons de saint Augustin à nos jours*, Paris, Seuil.

Richardt A. (2001), *Massillon (1663-1742)*, Paris, In Fine.

Starobinski J. (1986), « La chaire, la tribune, le barreau », dans P. Nora (dir.), *Les lieux de mémoire*, Paris, Gallimard, tome 2, p. 425-485.