

Rémi GOUNELLE

Faculté de théologie protestante  
Université Marc Bloch, Strasbourg II

## ORALITÉ ET ÉCRITURE DANS LA LITTÉRATURE APOCRYPHE CHRÉTIENNE

Pourquoi les chrétiens ont-ils mis par écrit les traditions orales sur Jésus et les apôtres dont ils avaient connaissance ? Cette question fondamentale, à laquelle Birger Gerhardsson a consacré en 1961 une étude qui a fait date<sup>1</sup>, a été l'objet, durant ces dernières décennies, de plusieurs travaux importants, qui se focalisent sur les écrits du Nouveau Testament et sur les œuvres d'auteur, comme les fragments des écrits de Papias de Hiéropolis ou les développements d'Irénée de Lyon sur le sujet<sup>2</sup>. Ce choix est compréhensible, dans la mesure où ces sources sont peut-être les plus à même de rendre compte d'un phénomène sur lequel nous manquons cruellement d'informations : non seulement elles sont anciennes, mais encore généralement datées et localisées ; en outre, ces œuvres d'auteur se caractérisent par une certaine densité et un certain degré de précision<sup>3</sup>, qui en font des documents précieux pour l'historien. Pour être compréhensible, la restriction des matériaux analysés aux textes anciens et aux discussions érudites des premiers siècles est toutefois dommageable dans la mesure où elle relègue au second plan d'autres documents qui pourraient apporter leur pierre à l'édifice.

---

<sup>1</sup> G. GERHARDSSON, *Memory and Manuscript. Oral Tradition and Written Transmission in Rabbinic Judaism and Early Christianity* (Acta seminarii neotestamentici Upsaliensis, 22), Uppsala – Lund, 1961, où les sources chrétiennes sont étudiées p. 193-335 (une adaptation française condensée de cet ouvrage, par J. G. H. HOFFMANN, a été publiée dans *La Revue réformée* 14/54 [1963]). Cf. aussi, du même savant, *Tradition and Transmission in Early Christianity* (trad. E. J. Sharpe) (Coniectanea neotestamentica, 20), Lund – Copenhague, 1964.

<sup>2</sup> Cf. par exemple S. BYRSKOG, *Story as History. History as Story. The Gospel Tradition in the Context of Ancient Oral History* (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, 123), Tübingen, 2000 ; W. A. LÖHR, « Kanongeschichtliche Beobachtungen zum Verhältnis von mündlicher und schriftlicher Tradition im zweiten Jahrhundert », *Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft* 85 (1994), p. 235-258 ; E. NORELLI, « Le statut des textes chrétiens de l'oralité à l'écriture et leur rapport avec l'institution au II<sup>e</sup> siècle », dans E. NORELLI (dir.), *Recueils normatifs et canons dans l'Antiquité. Perspectives nouvelles sur la formation des canons juif et chrétien dans leur contexte culturel (Actes du colloque organisé dans le cadre du programme plurifacultaire « La Bible à la croisée des savoirs » de l'Université de Genève, 11-12 avril 2002)* (Publications de l'Institut Romand des Sciences Bibliques, 3), Prahins, 2004, p. 147-194 ; cf. aussi, du même savant, *Papia di Hierapolis. Esposizione degli oracoli del Signore : I frammenti* (Lecture cristiana del primo millennio, 36), Milan, 2005.

<sup>3</sup> Le jugement négatif d'Eusèbe de Césarée, *Histoire Ecclésiastique*, III.29.11-13 (éd. et trad. G. BARDY, SC 31, p. 156) sur Papias est évidemment biaisé par le décalage théologique et culturel entre ces deux savants.

## 1. L'apport de la littérature apocryphe

Parmi les sources aptes à apporter leur contribution aux réflexions en cours sur le passage de l'oralité à l'écrit dans le christianisme des premiers siècles figurent les apocryphes chrétiens, à l'étude desquels le Père Starowieyski s'est abondamment consacré. Cette catégorie pose des problèmes de définition sur lesquels nous ne reviendrons pas<sup>4</sup> ; il ne sera toutefois probablement pas inutile de préciser que nous considérons qu'à la littérature apocryphe chrétienne se rattache une partie du corpus des écrits dits gnostiques, tout aussi mal défini et en cours d'éclatement<sup>5</sup> : tout texte rapportant des traditions mémoriales sur les temps fondateurs du christianisme, pour reprendre une formule chère au regretté Jean-Claude Picard<sup>6</sup>, fait, à nos yeux, partie de cette littérature, qu'il soit rattachable ou non à des courants dits gnostiques<sup>7</sup>.

Certes, les documents les plus célèbres relatifs à la présente problématique n'apportent, il faut bien le dire, que peu d'éléments utiles : quelle que soit leur provenance, les dialogues du Christ (ressuscité ou non) et de ses disciples tirent leur autorité d'une parole orale, qu'il prétendent rapporter fidèlement, et réduisent le plus souvent l'écrit au statut de simple support de la parole. Le passage de l'oral à l'écrit n'y est généralement pas du tout formalisé : aucun rédacteur n'est mentionné, et rien n'est dit des circonstances dans lesquelles les paroles mises par écrit ont été recueillies<sup>8</sup> ; si, dans certains cas, le rédacteur (ou le groupe rédacteur) de la révélation est mentionné, le passage entre la parole orale et l'écrit n'est pas pour autant contextualisé et légit-

<sup>4</sup> Cf. en particulier E. JUNOD, « 'Apocryphes du Nouveau Testament' : une appellation erronée et une collection artificielle. Discussion de la nouvelle définition proposée par W. Schneemelcher », *Apocrypha* 3 (1992), p. 17-46.

<sup>5</sup> Sur l'éclatement actuel de la notion de gnose, cf. par exemple M. A. WILLIAMS, *Rethinking « Gnosticism »*. *An Argument for Dismantling a Dubious Category*, Princeton, 1996 et K. KING, *What is Gnosticism*, Cambridge (MA) – Londres, 2003.

<sup>6</sup> J.-C. PICARD, « L'apocryphe à l'étroit. Notes historiographiques sur les corpus d'apocryphes bibliques », *Apocrypha* 1 (1990) [= *La fable apocryphe*, 1], p. 69-117.

<sup>7</sup> Le cloisonnement actuel des recherches sur les textes apocryphes et « gnostiques » n'a fait, à notre connaissance, l'objet d'aucune réflexion herméneutique, mais une simple comparaison des tables des matières des divers recueils de textes apocryphes fait bien voir l'étendue du problème, certains d'entre eux prenant pleinement en compte la littérature dite gnostique, d'autres n'en citant que les textes inévitables, comme l'*Évangile de Thomas*, d'autres encore l'ignorant. Il est à souhaiter que les réflexions actuelles sur la gnose ouvrent le débat. Pour éviter toute confusion entre des textes portant des titres similaires, voire identiques, nous signalons, après la première occurrence des intitulés des oeuvres pseudépi-graphiques, leur numéro de classement dans la *Clavis Apocryphorum Noui Testamenti* de M. GEERARD (Brepols, 1992, abrégée CANT) ou indiquons leur provenance par les sigles NH (pour Nag Hammadi, suivi de la référence au *codex* correspondant, selon la classification en usage), voire par la cote du manuscrit les transmettant.

<sup>8</sup> Tel est le cas, par exemple, dans les *Questions de Barthélemy* (CANT 63), qui rapportent « l'interrogation du bienheureux apôtre Barthélemy, ou d'autres apôtres, au sujet du Christ », ce qui forme le titre original probable de ce texte. Cf. *L'évangile de Barthélemy d'après deux écrits apocryphes : Questions de Barthélemy*. Texte présenté et traduit par J.-D. KAESTLI. *Livre de la Résurrection de Jésus-Christ par l'apôtre Barthélemy*. Texte présenté et traduit par J.-D. Kaestli et P. Cherix (Apocryphes), Turnhout, 1993, p. 97.

imé<sup>9</sup>. Par là-même, ces sources témoignent de l'importance donnée par des chrétiens des premiers siècles à l'oralité, mais n'apportent guère de matériaux exploitables pour analyser le passage de l'oral à l'écrit dans le christianisme primitif. Ils peuvent tout au plus apporter indirectement des informations sur les livres faisant autorité pour leurs milieux de production<sup>10</sup>.

Une telle conclusion ne doit toutefois pas être généralisée. Car plusieurs dialogues du Christ et de ses disciples et des apocryphes relevant d'autres genres littéraires expliquent les circonstances dans lesquelles un enseignement fondamentalement oral s'est retrouvé dans un livre, faisant ainsi indirectement écho à la question que se posent les historiens contemporains. Elles le font sur le mode de la pseudépigraphie : l'auteur fictif du texte rend compte de la façon dont son œuvre rapporte ce qu'il a entendu de vive voix<sup>11</sup>.

Ces documents peuvent être classés en trois catégories différentes, en fonction de l'agent qu'ils rendent responsables de la mise par écrit des traditions orales : certains y voient la suite d'un ordre donné par le Révélateur en personne ; d'autres laissent entendre que la rédaction est une initiative des récipiendaires de la révélation ; enfin, d'autres sources plus rares, ne font endosser la responsabilité ni à l'un ni aux autres, mais à une tierce personne<sup>12</sup>.

### 1.1. Le Révélateur ordonne la mise par écrit

Parmi les textes affirmant que la mise par écrit a été voulue par le Révélateur figure le *Livre des secrets, de Jean* (NH II.1, II.1, IV.1 ; *P. Berol.* 8502.2). Jésus y donne lui-même l'ordre à Jean de coucher par écrit la révélation qu'il vient de délivrer. Voici la forme que prend cette injonction dans la version du papyrus conservé à Berlin : « Je t'ai dit cela pour que tu le mettes par écrit et que tu le transmettes à tes compagnons spirituels, secrètement (...). En effet, je t'ai transmis cela pour que tu le mettes

---

<sup>9</sup> Ainsi l'*Évangile de Thomas* (NH II.2) se présente-t-il, en son début, comme l'œuvre de Thomas Didyme, rédacteur des paroles de Jésus le Vivant, mais rien n'y est dit des raisons pour lesquelles Thomas a mis par écrit ces paroles, ni des circonstances dans lesquelles il l'a fait (trad. française par C. GIANOTTO, dans F. BOVON — P. GEOLTRAIN, *Écrits apocryphes chrétiens*, I [Bibliothèque de La Pléiade], Paris, 1997, p. 33). Cf. aussi, par exemple, l'*Apocalypse de Pierre* (NH VII.3), 70 et 83, éditée et traduite par J. BRASHLER, dans *Nag Hammadi Codex VII* (Nag Hammadi and Manichaean Studies, 30), Leiden et al., 1996, p. 218-219 et 246-247.

<sup>10</sup> Cf. ainsi P. PERKINS, « Gnosticism and the Bible », dans L. M. McDONALD — J. A. SANDERS (dir.), *The Canon Debate*, Peabody (MA), 2002 p. 355-371.

<sup>11</sup> Sur le phénomène de la pseudépigraphie et les diverses explications qui en ont été données, cf. la synthèse de J-D. KAESTLI, « Mémoire et pseudépigraphie dans le christianisme de l'âge apostolique », *Revue de Théologie et de Philosophie* 125 (1993), p. 41-63 (surtout p. 42-48). Comme le savant lausannois, nous ne voyons pas ce qui peut justifier une distinction entre la pseudépigraphie néotestamentaire et celle dont témoignent les textes qui font l'objet de la présente contribution.

<sup>12</sup> Nous n'avons pas pris en compte la *Seconde Apocalypse de Jacques* (NH V.4), dont la fin, trop lacunaire, ne permet pas de percevoir les liens entre révélation orale et mise par écrit. Il est évident que la perte du début et de la fin de nombreux traités ont fait disparaître l'éventuelle légitimation de l'écrit, et nous privent par là-même de précieux matériaux.

par écrit et que tu le conserves en sûreté »<sup>13</sup>. Un ordre similaire est reçu par l'auteur du traité *Allogène* (NH XI.3) : « Ecris [ce que je] vais te [dire] et que je vais te rappeler pour le salut de ceux qui en seront dignes après toi. Et tu laisseras ce livre sur une montagne... »<sup>14</sup>. De façon similaire, dans la *Pistis Sophia* (*British Library, Add. 5114*), Philippe est présenté comme le « scribe de tout ce que Jésus disait et de tout ce qu'il faisait » ; cette fonction de secrétaire lui a été accordée par Jésus en personne (§ 42) ; un peu plus loin, Jésus précise qu'il n'a pas confié cette tâche au seul Philippe, mais aussi à Thomas et à Matthieu, ce que Marie-Madeleine ne manquera pas de rattacher à *Dt* 19, 15 et *Mt* 18, 16 (§ 43)<sup>15</sup>.

La *Première Apocalypse de Jacques* (NH V.3) présente une forme plus complexe du même motif : Jésus ordonne à Jacques de garder en lui la révélation qu'il lui a accordée, avant de la transmettre à Addai ; ce dernier devra la mettre par écrit dans la dixième année et la transmettre à Lévi (p. 36-37)<sup>16</sup>. Malgré les lacunes de la fin de cette section, il semble donc y avoir d'abord une transmission orale du message, puis une mise par écrit.

A ces sources peut être associée l'*Epître de Clément à Jacques* (CANT 309/3), qui introduit les *Homélie pseudo-clémentines* : à l'en croire, Clément de Rome, récipiendaire de l'enseignement délivré par l'apôtre Pierre, s'est vu confier par ce dernier la tâche de mettre par écrit le récit de ses aventures et de ses prédications et de les envoyer à Jacques ; c'est suite à cet ordre que Clément se mit au travail : « aussi n'ai-je pas tardé à consigner dans des livres, ainsi qu'il me l'avait demandé, résumé à l'essentiel, la plus grande partie des discours qu'il a tenus de ville en ville »<sup>17</sup>.

## 1.2. Une mise par écrit voulue par les récipiendaires de la révélation

D'autres apocryphes attribuent la mise par écrit des traditions orales non au Révélateur, mais à la volonté des récipiendaires de l'enseignement oral. C'est le cas dans l'*Epître des Apôtres* (CANT 22), 1 : « Ce que nous avons entendu et dont nous sommes souvenus, nous l'avons écrit pour le monde entier »<sup>18</sup>. Une tradition similaire

<sup>13</sup> Trad. M. TARDIEU, *Codex de Berlin* (Sources Gnostiques et Manichéennes, 1), Paris, 1984, p. 164-165. M. Tardieu estime que ce motif est primitif (*Ibid.*, p. 344-345). Les diverses versions de ce texte, à la tradition textuelle complexe, sont données en synopse dans M. WALDSTEIN — F. WISSE, *The Apocryphon of John. Synopsis of Nag Hammadi Codices II, 1 ; III, 1 ; and IV, 1 with BG 8502, 2* (Nag Hammadi and Manichaean Studies, 33), Leiden et al., 1995, p. 174-175.

<sup>14</sup> *Allogène* (NH XI.3), 68 ; éd. et trad. J. D. TURNER, dans *Nag Hammadi Codices XI, XII, XII* (Nag Hammadi Studies, 28), Leiden et al., 1990, p. 238-239.

<sup>15</sup> Ed. et trad. C. SCHMIDT — V. MACDERMOT, *Pistis Sophia* (The Coptic Gnostic Library ; Nag Hammadi Studies, IX), Leiden, 1978, p. 71. La première mention du travail de copiste effectué par Philippe figure au chapitre 22 (*Ibid.*, p. 32).

<sup>16</sup> Ed. et trad. A. VEILLEUX (BCNH, section « Textes », 17), p. 46-49.

<sup>17</sup> Cf. *Epître de Clément à Jacques*, 19-20 (éd. B. REHM — F. PASCHKE, GCS 42<sup>3</sup>, p. 21-22 ; trad. par B. POUDERON dans P. GEOLTRAIN — J.-D. KAESTLI, *Ecrits apocryphes chrétiens*, II [Bibliothèque de La Pléiade], Paris, 2005, p. 1233-1234). La citation est tirée du § 20.

<sup>18</sup> Trad. J.-N. PÉRÈS, *L'Epître des Apôtres, accompagnée du Testament de notre Sauveur Jésus-Christ* (Apocryphes, 5), Turnhout, 1994, p. 61.

se trouve dans l'*Épître de Jacques* (NH I.2) : « [Alors que] les douze disciples étaient une [fois] tous assis ensemble, et qu'ils se rappelaient ce que le Sauveur avait dit à chacun d'eux, soit en secret, soit ouvertement, et qu'ils le fixaient dans des livres – pour ma part, j'écrivais ce qui se trouve dans ce [livre] –, voici que le Sauveur apparut » (p. 2)<sup>19</sup>. Dans cette lettre comme dans l'*Épître des Apôtres*, le Révélateur, en l'occurrence le Christ, n'a pas donné l'ordre à ses disciples de mettre par écrit son message.

La rédaction de l'*Évangile secret de Marc* peut aussi être rattachée à ce type, si la lettre de Clément d'Alexandrie sur ce texte n'est pas un faux<sup>20</sup>. A en croire cette épître, l'initiative de la mise par écrit des « actes du Seigneur », puis d'une version augmentée de ce livre, combinant les notes de Marc et de Pierre, incombe en effet à l'apôtre seul<sup>21</sup>.

### 1.3. L'écrit à côté de l'oral révélé

Enfin, dans certains textes, le passage de l'oral à l'écrit n'est le fait ni du Révélateur, ni des récipiendaires de l'enseignement oral. Il se fait, si l'on peut parler ainsi, à leurs dépens, par une tierce personne. Ainsi le *Livre de Thomas* (NH II.7) est-il attribué à Mathaias, qui « march(ait) et entend(ait) (Jésus et Thomas) se parler l'un à l'autre » (p. 138)<sup>22</sup>.

De même, la *Seconde Apocalypse de Jacques* (NH V.4) se présente-t-elle comme la mise par écrit d'un discours prononcé par Jacques à Jérusalem ; il aurait été rapporté au père de Jacques, Theuda, par un prêtre présent ; sa rédaction dans un livre serait due à un certain Mareim (p. 44). Telle est, du moins, la façon dont A. Veilleux comprend un scénario qui n'est pas de toute clarté. Dans cette version des faits, la source de Mareim n'est pas précisée : a-t-il mis par écrit ce que lui a dit Theuda ? Le texte n'en dit mot. Une autre possibilité, qui résoud ce problème, mais qui en pose d'autres (qu'A. Veilleux a voulu éviter), est de considérer Mareim comme le nom du prêtre qui a entendu Jacques et qui a transmis ses propos à Theuda, avant de les mettre par écrit<sup>23</sup>. Quoi qu'il en soit, si les propos du frère de Jésus sont parvenus à son père,

<sup>19</sup> Trad. D. ROULEAU (BCNH, section « Textes », 18, p. 36-37). La page 3 du *codex*, où Jésus parle de la rédaction de livres, est malheureusement très lacunaire (*Ibid.*, p. 40-41).

<sup>20</sup> Le débat sur l'authenticité de ce texte a pris une nouvelle ampleur avec la publication de S. C. CARLSON, *The Gospel Hoax : Morton's Smith Invention of Secret Mark*, Waco, 2005, à laquelle répond S. G. BROWN, « Reply to Stephen Carlson », *Expository Times* 117/4 (2006), p. 144-149 ; cf. aussi, de S. G. BROWN, *Mark's Other Gospel. Rethinking Morton Smith's Controversial Discovery*, Waterloo (ON) (Studies in Christianity and Judaism, 15), 2005, p. 23-74. A nos yeux, le débat n'est pas clos.

<sup>21</sup> *Lettre de Clément d'Alexandrie à Théodore*, I, 15-26 (éd. U. TREU, GCS 39/2<sup>2</sup>, p. XVII ; trad. par J.-D. KAESTLI dans F. BOVON — P. GEOLTRAIN, *Écrits apocryphes chrétiens*, I [Bibliothèque de La Pléiade], Paris, 1997, p. 64-65).

<sup>22</sup> Ed. et trad. R. KUNTZMANN (BCNH, section « Textes », 16), p. 26-29.

<sup>23</sup> Ed. et trad. A. VEILLEUX (BCNH, section « Textes », 17), p. 118-119. Dans le détail, le scénario peut être interprété de diverses manières (cf. *Ibid.*, p. 158-162).

c'est pour éviter sa lapidation ; nous ne sommes ici clairement pas dans le contexte d'une transmission en vue de la perpétuation du message de Jacques.

## 2. Ecrire, une activité du temps des origines

Les sources que nous venons de présenter racontent de différentes manières la façon dont une tradition orale s'est retrouvée dans un livre. Avant de discuter le rapport entre l'oralité et l'écriture qui transparait dans ces récits, il convient de s'interroger brièvement sur leur cadre temporel et sur le statut des protagonistes qu'ils mettent en scène : comment, dans le montage pseudépigraphique qui caractérise ces textes, l'activité rédactionnelle est-elle située et à qui est-elle attribuée ?

### 2.1. Au temps des origines

La rédaction de ces textes est située dans le temps des origines dont ils se réclament : dans le premier scénario, l'activité rédactionnelle a lieu pendant ou immédiatement après la proclamation orale du message, avec la notable exception de la *Première Apocalypse de Jacques*, où Jésus ordonne que la mise par écrit se fasse plus de dix ans après la révélation orale.

Dans ces deux autres types de sources, un décalage entre la proclamation orale et la mise par écrit est simultanément affirmé et maintenu dans des marges relativement faibles : dans les textes du deuxième type, la rédaction est explicitement située dans un temps postérieur à la délivrance de l'enseignement oral : les apôtres ne mettent pas par écrit ce que le Sauveur vient de dire, mais ils écrivent « ce qu'ils se rappelaient (de) ce que le Sauveur avait dit à chacun d'entre eux », pour reprendre les termes de l'*Epître de Jacques* ; elle n'en est pas moins attribuée aux témoins oculaires de la révélation orale. Dans le troisième scénario, elle est le fait de ceux qui en ont entendu parler.

### 2.2. Des témoins directs ?

Les auteurs des récits susmentionnés sont généralement des témoins directs de la révélation. Font exception deux textes appartenant à des types de sources différents, mais tous les deux associés à une même figure des origines : la *Première* et la *Seconde Apocalypse de Jacques*. Le premier de ces écrits attribue la rédaction de l'enseignement oral de Jésus non à Jacques, qui en a bénéficié, mais à Addai, son légataire ; le second, de son côté, prétend être le résultat du rapport oral d'un témoin direct. Ces deux représentations ne sont pas sur le même plan : dans le premier texte, le rédacteur de la révélation se situe bien dans une chaîne de transmission (Jacques, Addai, Lévi) d'autant plus légitime qu'elle est voulue par le Révélateur<sup>24</sup>. Dans le

---

<sup>24</sup> Comparer le *Canon de Muratori*, 2-8 (H. LIETZMANN, *Das Muratorische Fragment* [Kleine Texte für theologische und philologische Vorlesungen und Übungen, 1], Bonn, 1908<sup>2</sup>, p. 4-5 : Luc écrit ce qu'a

second cas, en revanche, Mareim n'est pas le légataire des paroles de Jacques ; il les reçoit, si on peut dire, par une indiscretion, et la légitimité de ce legs est problématique<sup>25</sup>.

Quoi qu'il en soit, l'activité rédactionnelle n'est pas attribuée à des personnages secondaires de la geste chrétienne. A l'exception près de Mareim, auteur présumé de la *Seconde Apocalypse de Jacques*, à notre connaissance inconnu par ailleurs, ceux qui mettent par écrit la révélation sont des proches de Jésus : apôtres singuliers (Jacques, Jean, Matthieu, Philippe, Thomas, Mathaias), apôtres en groupe, successeurs directs des apôtres (Addai, Clément de Rome).

### 2.3. L'écrit assumé

En situant la rédaction des traditions orales dans le temps des origines et en l'attribuant à des héros des origines du christianisme, ces textes lui accordent une place de choix dans la mémoire fondatrice du christianisme : ils intègrent l'activité rédactionnelle dans les traditions chrétiennes mémoriales et, ce faisant, la rendent possible, voire recommandable, pour les générations suivantes. Autrement dit, le livre n'est pas un élément exogène de la reconstruction identitaire, mais fait potentiellement partie du legs reçu par les chrétiens. On notera, toutefois, qu'aucun des apocryphes susmentionnés n'attribue une activité éditoriale à Jésus. Il faut, de fait, attendre le IV<sup>e</sup> siècle pour qu'on lui attribue des lettres<sup>26</sup>, et ce n'est qu'à l'époque contemporaine qu'on osera, à notre connaissance, faire de Jésus l'auteur d'œuvres de plus grande ampleur<sup>27</sup>. Même si l'activité d'écriture se situe dans le temps des origines, elle n'en atteint donc pas le cœur.

### 3. Oralité et écriture

Comme nous l'avons signalé, les écrits susmentionnés se présentent explicitement comme le résultat de la mise par écrit d'une révélation orale. Comment leurs auteurs justifient-ils ce changement de support de la révélation ? Sur ce point, les textes cités présentent des variations plus ou moins subtiles : du livre révélé au livre transmis selon des canaux étranges, en passant par le livre porteur du message révélé, elles

dit Paul de Jésus) ou ce que Papias dit de Marc dans Eusèbe, *Histoire Ecclésiastique*, III.39.15 (éd. et trad. G. BARDY, SC p. 156-157).

<sup>25</sup> Nous reviendrons plus loin sur ce phénomène.

<sup>26</sup> Le plus ancien témoin se trouve dans une partie des légendes sur Abgar : si, selon la *Doctrine d'Addai*, 5, Jésus répond oralement à Abgar, d'autres témoins anciens attestent que sa réponse fut écrite (cf. Eusèbe de Césarée, *Histoire Ecclésiastique*, I.13.8-9 [éd. et trad. G. BARDY, SC 31, p. 42] ; Egérie, *Journal de voyage*, 19.8-9, 17-19 [éd. et trad. P. MARAVAL, SC 296, p. 207-209] ; cf. aussi l'*Epistula Abgari*, ramenée au VI<sup>e</sup> siècle par I. KARASHVILI, « The Date of the *Epistula Abgari* », *Apocrypha* 13 [2002], p. 85-111). Cf. aussi, d'origine discutée, la *Lettre de Jésus-Christ sur le dimanche* (cf. I. BACKUS, dans P. GEOLTRAIN — J.-D. KAESTLI, *Ecrits apocryphes chrétiens*, II [Bibliothèque de La Pléiade], Paris, 2005, p. 1101-1119).

<sup>27</sup> Cf. N. MAILER, *L'Evangile selon le Fils* (trad. par R. Lambrechts) (Feux croisés), Paris, 1998.

renvoient à trois gestions différentes des rapports entre écrit et oral, qui se retrouvent à un degré ou à un autre dans les sources érudites des premiers siècles.

### 3.1. Où l'écrit participe pleinement à la révélation

A la base du premier type de sources figure un lieu commun des fictions littéraires antiques de révélation : le récipiendaire de la révélation reçoit directement du Révélateur l'ordre de mettre par écrit ce qui lui a été révélé et obtempère<sup>28</sup>. Le recours à ce lieu commun explique que les textes du premier type insèrent l'ordre de la mise par écrit dans la révélation elle-même, ce que ne font pas les autres sources énumérées ci-dessus.

L'attribution de l'ordre de la mise par écrit au Révélateur donne au livre un statut important. Ainsi, dans le *Livre des secrets de Jean*, comme probablement dans la *Première Apocalypse de Jacques*, la rédaction de la révélation est-elle présentée comme la finalité de la révélation orale : Jésus affirme avoir transmis son message à Jean « pour qu'(il) le met(te) par écrit »<sup>29</sup>. Il en est de même dans la *Pistis Sophia*, qui met en scène une curieuse rébellion de Philippe à l'égard de Jésus : l'apôtre proteste que sa tâche de scribe l'empêche d'interpréter « le mystère de la repentance de Pistis Sophia » (42)<sup>30</sup>. Jésus lui accorde la possibilité d'interpréter la cinquième repentance avant de le renvoyer à sa tâche (43-44)<sup>31</sup>, mais il prend surtout soin de souligner l'importance du travail de scribe confié à Philippe : son rôle ne s'achèvera que lorsque le « nombre de mots (...) sera complété »<sup>32</sup> ; une fois son travail achevé, il pourra « rendre témoignage à toutes les choses du Royaume des Cieux »<sup>33</sup>. Loin d'être accessoire, la mise par écrit des paroles et des actes de Jésus est donc essentielle ; en acceptant ce rôle, l'apôtre « prend soin du monde »<sup>34</sup> et participe pleinement à la révélation des mystères.

Dans ce schéma, l'écrit joue ainsi un rôle important dans la transmission des mystères, mais l'oral n'en est pas pour autant discrédité. L'oral comme l'écrit semblent

---

<sup>28</sup> Cf. A.-J. FESTUGIÈRE, *La révélation d'Hermès Trismégite, I : L'astrologie et les sciences occultes*, Paris, 1950<sup>2</sup>, p. 318. Ce motif se trouve par exemple dans le traité hermétique *Ogdoade et Ennéade* (NH VI.6), où Hermès demande à son initié : « Ecris ce livre pour le temple à Diospolis, en caractères hiéroglyphiques (...). Ecris la langue de ce livre sur des stèles de turquoise (...). Ecris un serment sur le livre » pour éviter qu'il ne soit mal utilisé (*Ogdoade et Ennéade*, p. 61-63 [éd. et trad. P. A. DIRKSE, J. BRASHLER, D. M. PARROTT, dans D. M. PARROTT [dir.], *Nag Hammadi Codices V, 2-5 and VI. With Papyrus Berolinensis 5202, 1 and 4* (Nag Hammadi Studies, 11), Leiden et al., 1979, p. 367-373]) ; dans ce traité, la révélation est clairement le fait de l'écrit (cf. p. 54 [*Ibid.*, p. 351-353]). Ce motif est bien entendu présent dans la Bible ; cf. par exemple *Ez* 37, 15-19.

<sup>29</sup> Cf. plus haut.

<sup>30</sup> C. SCHMIDT — V. MACDERMOT, *Op. cit.*, p. 71.

<sup>31</sup> *Ibid.*, p. 72-75.

<sup>32</sup> Ed. et trad. C. SCHMIDT — V. MACDERMOT, *Pistis Sophia* (The Coptic Gnostic Library ; Nag Hammadi Studies, IX), Leiden, 1978, p. 71.

<sup>33</sup> *Ibid.*, p. 72.

<sup>34</sup> *Ibid.*, p. 71.



jour d'un statut similaire, puisque l'œuvre rédigée se présente comme le calque de la révélation orale. Ceci signifie que l'écrit n'est pas pleinement assumé comme écrit : il donne accès à la révélation orale, et permet à d'autres d'y participer, mais ne se constitue pas en tant que livre de la révélation. Il faut toutefois préciser que, sur ce point, l'*Épître de Clément à Jacques* se singularise des autres sources : à l'en croire, le texte écrit est un « résumé à l'essentiel » de l'enseignement de Pierre. Il y a donc perte entre l'oral et l'écrit, mais gain de densité. Sous cet aspect, le scénario attesté par ce texte est proche de ceux du deuxième type.

### 3.2. Où l'écrit est le lieu de la révélation du Christ

Avec le deuxième type de sources, nous quittons les fictions littéraires antiques de révélation : la mise par écrit des traditions orales est ici attribuée aux récipiendaires de la révélation. L'activité rédactionnelle est donc seconde dans le temps par rapport à la révélation orale, comme nous l'avons déjà signalé. L'écrit ne coïncide en outre pas avec l'oral : ceux qui ont bénéficié de la révélation mettent par écrit ce dont ils se souviennent, voire trient volontairement dans les matériaux dont ils ont connaissance – c'est, du moins, ce qu'affirme l'auteur de l'*Évangile secret de Marc*. Ceci signifie-t-il que l'écrit est inférieur à l'oral ? Pour surprenant que cela puisse paraître, les sources conservées, loin de présenter le livre comme second en importance, en font le lieu-même de la révélation : dans l'*Épître des Apôtres*, 1, il est question de « ce que Jésus-Christ a révélé dans un livre au collège des apôtres »<sup>35</sup>, une expression difficilement imaginable dans les deux autres scénarios explicatifs. Cette idée d'un livre révélé, ou plutôt d'une révélation livresque, est présente avec une grande ampleur au début de l'*Épître (apocryphe) de Jacques* : « Puisque tu m'as prié de t'envoyer un (écrit) secret (*apocraphon*) qui m'a été révélé, à moi ainsi qu'à Pierre, par le Seigneur (...). Garde-toi de divulguer cet écrit à beaucoup, lui que le Sauveur n'a pas voulu divulguer à nous tous, ses douze disciples (...). Je t'ai aussi fait parvenir, il y a dix mois, un autre (écrit) secret (*apocraphon*) que m'avait révélé le Sauveur »<sup>36</sup>.

Comment l'*Épître des Apôtres* peut-elle à la fois souligner l'activité éditoriale des apôtres et attribuer le livre au Christ en personne ? Cette incohérence narrative, qui n'est pas absente de l'*Épître (apocryphe) de Jacques*, s'explique par une divergence fondamentale avec le premier type de textes : alors que, dans ce dernier, l'écrit ne perd pas son fondement dans l'oralité, ici, il affirme sa légitimité comme écrit ; la transmission orale est invoquée dans ces textes comme un reliquat de représentations qui ne font plus sens. L'enseignement de Jésus n'est en effet évoqué qu'en des termes très généraux, comme une sorte de pétition de principe : les auteurs de ces textes n'ont pas besoin de rattacher les traditions qu'ils rapportent à une période précise du ministère de Jésus, puisque c'est la mise par écrit de cet enseignement, et non sa délivrance orale, qui est considérée comme un moment inaugural. Le récit de l'*Épître (apocryphe) de Jacques* est sur ce point particulièrement remarquable : la manifestation du

<sup>35</sup> Trad. J.-N. PÉRÈS, *op. cit.*, p. 61. Le texte débute d'ailleurs en ces termes : « Livre que Jésus-Christ a révélé à des disciples » (*Ibid.*, n. 1).

<sup>36</sup> Ed. et trad. D. ROULEAU, BCNH, Textes, 18, p. 32-33.

Ressuscité alors que les apôtres sont en train de mettre par écrit leurs souvenirs peut être comprise comme une façon originale de présenter cette activité comme le lieu de la révélation du Christ<sup>37</sup>.

Cette conception de l'écrit comme lieu de la révélation est remarquable à deux titres. En premier lieu, il ne s'agissait pas d'un corrélat logique de la mise en valeur du rôle des apôtres dans le processus rédactionnel ayant abouti à la mise par écrit de traditions orales. Sans insister sur ce point, nous aimerions simplement rappeler que, selon une tradition des presbytres rapportée par Clément d'Alexandrie, ce serait sur la demande des auditeurs de Pierre que Marc aurait mis par écrit l'enseignement délivré par ce dernier ; Clément, cité par Eusèbe de Césarée, poursuit en ces termes : « ce que Pierre ayant appris, il ne fit rien par ses conseils pour l'en empêcher ou pour l'y pousser »<sup>38</sup>. Pour Jean, Clément évoque plus sommairement un scénario similaire, avec la précision que l'apôtre fut non seulement « poussé par ses disciples », mais aussi « divinement inspiré par l'Esprit »<sup>39</sup>. Tout en acceptant ces explications, Clément n'en fait pas pour autant du livre le lieu même de la révélation, cette dernière étant, pour lui, fondamentalement orale<sup>40</sup>.

En second lieu, ce scénario trouve des échos dans la littérature ecclésiastique. Le plus proche d'entre eux se trouve dans l'œuvre d'Eusèbe de Césarée. Dans un important chapitre de son *Histoire Ecclésiastique*, il estime en effet que la prédication des apôtres était essentiellement orale : les apôtres « annonçaient la connaissance du royaume des cieux à toute la terre habitée, sans se faire le moindre souci de s'occuper à écrire des livres »<sup>41</sup>, un constat valable même pour Paul, qui n'a écrit que des lettres alors qu'il aurait pu faire mieux, étant donnée sa formation<sup>42</sup>. Si des apôtres ont rédigé des « mémoires des entretiens du Seigneur », c'est « par nécessité »<sup>43</sup>. Les détails donnés dans la suite du développement<sup>44</sup> montrent que la mise par écrit des traditions

<sup>37</sup> Une confirmation de cette analyse se trouve dans *l'Évangile secret de Marc* qui, à propos des diverses formes de ce texte, reprend tout le vocabulaire ésotérique lié à une transmission orale.

<sup>38</sup> Eusèbe de Césarée, *Histoire Ecclésiastique*, VI.14.5-6 (éd. et trad. G. BARDY, SC 31, p. 107). La citation provient du chapitre 7. Ce motif ne se retrouve pas dans les *Hypotyposes* de Clément d'Alexandrie (éd. O. STÄHLIN, GCS 17bis, p. 206).

<sup>39</sup> Eusèbe de Césarée, *Histoire Ecclésiastique*, VI.14.6 (*Ibid.*). Cf. aussi le *Canon de Muratori*, 9-16 (H. LIETZMANN, *op. cit.*, p. 4-5).

<sup>40</sup> Cf. en particulier Clément d'Alexandrie, *Extraits prophétiques*, 27.1-4 (éd. O. STÄHLIN, GCS 17bis, p. 144-145). C'est Eusèbe qui forcera le trait en affirmant que Pierre « se réjouit du désir de ses hommes et il confirma le livre pour la lecture dans les assemblées » *Histoire Ecclésiastique*, II.15.2 (éd. et trad. G. BARDY, SC 31, p. 71).

<sup>41</sup> Eusèbe de Césarée, *Histoire Ecclésiastique*, III.24.3 (éd. et trad. G. BARDY, SC 31, p. 130).

<sup>42</sup> *Histoire Ecclésiastique*, III.24.4 (*Ibid.*).

<sup>43</sup> *Histoire Ecclésiastique*, III.24.5 (*Ibid.*). Eusèbe précise que cette idée n'est pas originale.

<sup>44</sup> Matthieu a mis par écrit son enseignement afin de « supplé(er), pour ceux dont il s'éloignait, au manque de sa présence par le moyen de l'écriture » (*Histoire Ecclésiastique*, III.24.6 [éd. G. BARDY, SC 31, p. 130 ; trad. G. BARDY révisée, Paris, 2003, p. 165]) ; Jean a voulu compléter les évangiles déjà reçus (*Histoire Ecclésiastique*, III.24.7 [éd. et trad. G. BARDY, SC 31, p. 131]) ; Jean aurait été poussé par certains [les autres apôtres ? des fidèles ?] à procéder à ce complément, selon *Histoire Ecclésiastique*, III.24.10 [*Ibid.*] ; Marc, de son côté, a été poussé par ses disciples à mettre par écrit « le message divin »

orales a été décidée par les apôtres en personne, en fonction des circonstances, sans intervention divine et sans qu'un tiers ne joue un rôle d'intermédiaire. Cette activité rédactionnelle appartient au temps des origines et l'emporte, aux yeux d'Eusèbe, sur la prédication orale<sup>45</sup>. Il n'y a, en effet, pour lui, aucune différence, ni qualitative, ni quantitative, entre ce que les apôtres ont prêché et ce qu'ils ont mis par écrit ; les œuvres qu'ils ont composées par nécessité sont des « écrits sacrés »<sup>46</sup>, qui prennent entièrement le relais des traditions orales, sur lesquelles l'historien ecclésiastique peut dès lors poser un regard soupçonneux<sup>47</sup>. L'importance qu'il octroie à la révélation, devenue livresque, se dévoile par la simple importance donnée aux écrits bibliques et parabibliques dans les premiers livres de son *Histoire Ecclésiastique*.

Par son attribution de la rédaction des traditions orales aux récipiendaires de la révélation, Eusèbe de Césarée se situe dans la même ligne que les textes apocryphes du deuxième type. Comme eux, et à la différence de Tertullien ou d'Irénée de Lyon, il ne voit pas dans la mise par écrit des traditions orales la trace de l'action de Dieu<sup>48</sup>. On

---

(*Histoire Ecclésiastique*, II.14.1 [éd. et trad. G. BARDY, SC 31, p. 70-71], auquel renvoie *Histoire Ecclésiastique*, III.24.14 [*Ibid.*, p. 132]) ; Luc, enfin, a voulu rétablir la vérité, déformée dans d'autres récits de la vie de Jésus (*Histoire Ecclésiastique*, III.24.15 [éd. et trad. G. BARDY, SC 31, p. 132] ; cf. aussi III.4.6 [*Ibid.*, p. 101]).

<sup>45</sup> Cf. E. NORELLI, « La mémoire des origines chrétiennes : Papias et Hégésippe chez Eusèbe », dans B. POUDERON – Y.-M. DUVAL (dir.), *L'historiographie de l'Eglise des premiers siècles* (Théologie historique, 114), Paris, 2001, p. 1-22.

<sup>46</sup> Eusèbe de Césarée, *Histoire Ecclésiastique*, III.31.6, qui marque la conclusion du développement sur les temps apostoliques (éd. et trad. G. BARDY, SC 31, p. 130).

<sup>47</sup> Cf. Eusèbe de Césarée, *Histoire Ecclésiastique*, III.39.8 (*Ibid.*, p. 155). Dans ce contexte, ce n'est pas un hasard si Eusèbe ne valorise pas la transmission orale du message évangélique dans son *Histoire Ecclésiastique*, III.24.3 (*Ibid.*, p. 130) : les apôtres « connaissaient mal la langue » et prêchaient surtout par « la démonstration de l'Esprit divin qui collaborait avec eux et la puissance thaumaturgique du Christ qui agissait par eux ». En *Histoire Ecclésiastique* II.16.1 (*Ibid.*, p. 71), Eusèbe, en outre, affirme qu'en Egypte, Marc « prêcha l'Évangile qu'il avait composé », ce qui trahit bien la prééminence qu'a, dans son esprit, la forme écrite de la révélation.

<sup>48</sup> Dans son *Contre les hérésies*, III.1.1, Irénée de Lyon affirme en effet : « Cet Évangile, (les apôtres) l'ont d'abord prêché ; ensuite, par la volonté de Dieu, ils nous l'ont transmis dans des Écritures, pour qu'il soit le fondement et la colonne de notre foi » (Irénée de Lyon, *Contre les hérésies*, III.1.1 [éd. et trad. A. ROUSSEAU – L. DOUTRELEAU, SC 211, p. 21]). Nous trouvons un écho du même scénario chez Tertullien, *Contre Marcion*, IV.2.1 (M. MORESCHINI – R. BRAUN, SC 456, p. 66-67) : le document évangélique a pour auteurs les apôtres auxquels a été imposée par le Seigneur lui-même la mission de publier (*euulgandi*) l'évangile » ; le travail rédactionnel fait partie intégrante de la diffusion du message évangélique ordonnée par le Seigneur. Tertullien, pas plus qu'Irénée, ne s'imagine les apôtres rédigeant l'enseignement oral du Christ sur le vif, à la manière de ce que se représentent les auteurs du *Livre des secrets*, de Jean, d'Allogène, ou de la *Pistis Sophia*, ou le mettant par écrit rapidement, comme le fait Clément dans l'*Épître de Clément à Jacques*. Ils affirment plutôt que le message évangélique a connu une double phase : une première étape a consisté en la prédication orale ; une seconde a vu cette prédication couchée par écrit. Il y a donc bien, comme les textes du deuxième type et comme chez Eusèbe de Césarée, un décalage entre l'écrit et l'oral, qui s'accompagne d'une marginalisation de l'oral ; l'écrit se substitue à lui pour devenir le lieu même de la révélation (cf. Irénée de Lyon, *Contre les hérésies*, III.11.8 [éd. et trad. A. ROUSSEAU – L. DOUTRELEAU, SC 211, p. 160-171] ; Tertullien ne théorise pas le passage de l'écrit à l'oral, mais il nous semble clair que, pour lui, l'écrit prend directement la place de l'oral, auquel il se substitue ; en ce sens vont les mentions de la transmission initiale de l'évangile « de vive voix » dans le *Traité de la prescription contre les hérétiques* [cf. p. ex. § 21, R. F. REFOULÉ – P. DE LABRIOLLE, SC 46, p. 114-115], comme les développements du quatrième livre *Contre Marcion* [cf. en

On remarquera toutefois que la description qu'il fait des « nécessités » ayant poussé les apôtres à rédiger leur enseignement semble mêler deux modèles : à l'en croire, Marc et Jean auraient été poussés par leurs disciples à écrire, tandis que Matthieu et Luc ont pris le calame dans un but bien précis – compenser l'absence, rétablir la vérité<sup>49</sup>. Or, si les textes apocryphes susmentionnés offrent des points de comparaison pour les raisons invoquées par Matthieu et Luc, aucun d'entre eux ne fait aucune allusion à une pression de disciples ; ce motif se retrouve, en revanche, dans la littérature ecclésiastique, notamment dans les textes de Clément d'Alexandrie sur Marc et sur Jean et n'est pas spécifique à la rédaction de livres saints<sup>50</sup>.

### 3.3. L'écrit hors de la révélation ?

Dans le troisième scénario, la parole du Révélateur lui échappe en quelque sorte, et l'auteur de l'écrit n'est pas le destinataire premier, qu'il a choisi. Ainsi la forme écrite de l'enseignement est-elle légitimée par un autre chaînon que sa forme orale : le *Livre de Thomas* se réclame de Mathaias, tandis que la *Seconde Apocalypse de Jacques* se réclame de Mareim ; que ce nom désigne ou non le prêtre qui a entendu Jacques parler, la transmission des paroles de ce dernier a de toute façon connu une double circulation : soit elle a été transmise par un prêtre à Theuda, et serait aussi parvenue, d'une façon inconnue, à Mareim ; soit Mareim a transmis oralement les paroles de Jacques à Theuda avant de les mettre par écrit. Dans les deux cas, la tradition écrite n'est rattachée que d'une façon lâche au Révélateur<sup>51</sup>, à moins, bien entendu, de voir dans le hasard des circonstances le résultat d'une action providentielle.

Ce décalage entre les chaînes de transmission écrite et orale n'est pas aisé à comprendre. Ces textes proviendraient-ils de milieux où l'écrit ne peut se prévaloir d'une autorité similaire à l'oral, et où ce décalage serait marqué par la difficulté de rattacher l'écrit directement à une révélation orale ? Une telle interprétation aurait de la peine à rendre compte du statut de l'écrit : pourquoi des auteurs auraient-ils pris le temps de mettre par écrit des traditions si c'était, pour dans le même temps, afficher le peu d'autorité dont leur oeuvre devait jouir ? Une autre explication est bien entendu possible : les deux textes relevant de ce type pourraient être composé de diverses strates ; J. D. Turner a ainsi émis l'hypothèse que le *Livre de Thomas* résulterait de la fusion

---

particulier §5, M. MORESCHINI – R. BRAUN, SC 456, p. 83-89]), la valorisation de l'oral devenant, pour Irénée, une des marques même de l'hérésie (cf. surtout Irénée de Lyon, *Contre les hérésies*, III.2.1 [éd. et trad. A. ROUSSEAU – L. DOUTRELEAU, SC 211, p. 27]. L'interprétation d' *I Co* 2, 6 à laquelle Irénée fait allusion n'a, à notre connaissance, pas été étudiée ; elle mériterait d'être confrontée à Clément d'Alexandrie, *Stromates*, V.10.64-65 [éd. et trad. A. LE BOULLUEC – P. VOULET, SC 278, p. 131-135]).

<sup>49</sup> Cf. plus haut, n. 44.

<sup>50</sup> Clément d'Alexandrie l'évoque lui-même pour expliquer la genèse de son traité *Sur la Pâque* (Eusèbe de Césarée, *Histoire Ecclésiastique*, VI.13.9 [éd. et trad. G. BARDY, SC 41, p. 106]) : « Dans son livre *Sur la Pâque*, il confesse qu'il a été obligé par ses amis de confier à l'écriture les traditions qu'il avait reçues de vive voix des anciens presbytres pour ceux qui viendraient ensuite ».

<sup>51</sup> Dans son commentaire du *Livre de Thomas* (*Op. cit.*, p. 48-54), R. KUNTZMANN note, certes, la différence de statut entre Thomas et Mathaias, mais ne l'explique pas : pourquoi le second n'est-il pas au bénéfice direct de la révélation, mais se contente de l'écouter ?

entre un dialogue de Jésus avec Thomas et un recueil des paroles dites par Jésus à Matthaias<sup>52</sup>. Quant à la *Seconde Apocalypse de Jacques*, elle pourrait avoir été interpolée à l'aide de matériaux repris à Hégésippe<sup>53</sup>. L'étrangeté du processus de légitimation mis en place dans ces textes pourrait résulter du travail de compilation dont ces textes témoignent.

Une telle explication n'est de loin pas à exclure, quand bien même l'existence de strates multiples dans un texte est toujours sujette à caution, dans la mesure où elle résulte parfois plus de notre difficulté à entrer dans la cohérence d'écrits anciens que de véritables tensions au niveau de la forme ou du contenu. Elle ne rend toutefois pas entièrement compte du montage narratif. Si, en effet, nous admettons que les interpolateurs de ces textes n'étaient pas dénués d'intelligence, il faut aussi expliquer pourquoi ils ont légitimé leur œuvre de la façon dont ils l'ont fait. N'auraient-ils pas éprouvé, comme les auteurs des écrits originaux, quelque intérêt à doter le texte résultant de leur travail d'un minimum d'autorité ?

De fait, le montage du *Livre de Thomas* peut non seulement être perçu comme la signature du compilateur, mais aussi que comme la marque que ce dernier avait besoin d'ancrer son écrit dans l'oralité, comme les rédacteurs des textes du premier type : l'écrit ne semble, à ses yeux, avoir de légitimé qu'en tant qu'il est le décalque d'un entretien oral. Pour la *Seconde Apocalypse de Jacques*, il est difficile d'arriver à une interprétation satisfaisante, tant le scénario à la base de ce texte n'est pas clair, mais il est remarquable que l'oral n'est pas ici le vecteur d'une transmission véritable et garantie d'un message fondamental : que l'on adopte ou non l'interprétation proposée par A. Veilleux, le recours à la parole s'explique par l'urgence requise pour tenter de sauver Jacques. La mise par écrit du discours qui vaudra à ce dernier de mourir n'est, quant à elle, pas légitimée. La rédaction des propos de Jacques sonne, dans ce texte, comme une évidence, et son rattachement aux circonstances de la délivrance orale n'a pas besoin d'être fermement établi. Sous cet aspect, la *Seconde Apocalypse de Jacques* peut être rattachée au second type de textes, dans lequel l'oralité est dépourvu de sa fonction de vecteur de la révélation.

## Conclusion

Les scénarios que nous avons identifiés dans ces sources posent évidemment la question de leur origine historique. Pour le dire autrement, peut-on les rattacher à des milieux connus par ailleurs et, éventuellement, expliquer leur genèse ? La réponse à cette question n'est pas simple, et nous n'avons pas la prétention de la résoudre, même si les parallèles que nous avons signalés dans la dernière partie de notre étude ouvriront peut-être la voie à sa résolution. Cette brève contribution aura rempli son but si elle incite les chercheurs étudiant le passage de l'oral à l'écrit dans le christianisme

---

<sup>52</sup> Cf. J. D. TURNER, *The Book of Thomas the Contender from Codex II of the Cairo Gnostic Library from Nag Hammadi (CG II, 7)...* (Society of Biblical Literature, Dissertation Series, 23), Missoula, 1975, p. 215-225.

<sup>53</sup> Cf. A. VEILLEUX (BCNH, section « Textes », 17), p. 158-159.

des premiers siècles à élargir leur enquête au-delà des œuvres d'auteur anciennes sur lesquelles ils nous paraissent s'être jusqu'ici trop focalisés, et à d'intéresser aussi aux œuvres de « fiction » produites par les chrétiens des premiers siècles.

PRZEKAZ USTNY I PRZEKAZ PISEMNY  
W CHRZEŚCIJAŃSKIEJ LITERATURZE APOKRYFICZNEJ

*Streszczenie*

Autor artykułu dokonał analizy relacji pomiędzy przekazem ustnym a pisemnym na podstawie zachowanych tekstów apokryficznych. Zasadniczo wyróżnił trzy rodzaje relacji: 1. Apokryfy zawierające tekst objawienia udzielonego autorowi, który zostaje pouczony o tym, że ma owo objawienie utrwalić w formie pisemnej; 2. Apokryfy spisane przez adresatów objawienia, które autor przekazał w formie ustnej; 3. Apokryfy, których autor powołuje się na treść objawienia przekazanego w formie ustnej, nie będąc sam jego bezpośrednim adresatem.

(streszczenie opr. K. Bardski)