

L'ORALITÉ DANS L'ÉCRITURE

Ouvrir un colloque sur l'oralité en traitant de l'Écriture constitue pour le moins un paradoxe. Il revient en effet au bibliste de travailler sur des textes, c'est-à-dire des messages non seulement transmis par voie écrite mais porteurs d'un certain nombre de marques structurelles propres à l'écrit.

Il ne suffit donc pas d'en appeler à la préhistoire orale des textes bibliques : leur caractère écrit, qui seul est accessible pour nous, leur affecte un certain nombre de traits spécifiques. Même – et peut-être surtout – dans une culture privilégiant l'oralité, la mise par écrit constitue un seuil qualitatif, interdisant le simple retour en arrière¹. Les

1. Certes, dans l'Antiquité, le primat est du côté de l'oralité, et l'écrit est souvent considéré comme le support d'une effectuation orale, d'autant plus prégnante qu'on lit habituellement à haute voix : d'où l'équivalence des verbes latin *legere* (lire) et grec *legein* (dire). Cela n'empêche pas que le passage à l'écrit, même considéré comme utilitaire (voir la circulation des lettres de Paul dans les communautés), transforme de fond en comble le statut de l'objet, devenu « texte », et la situation des acteurs humains, tant auteur que lecteur. Il ne faut donc pas oublier que, même considérés du point de vue de

textes bibliques ne sont pas seulement l'enregistrement graphique d'un message oral : ils ont une vie propre en tant que textes. Ce n'est donc pas en amont, au titre d'une démarche génétique, mais au cœur même des textes, disponibles comme écrits, qu'il s'agit de rechercher les indices d'une oralité en quelque sorte interne à l'écriture.

Loin de prétendre à une synthèse, notre exposé se contentera de relever quelques indices appelant à une recherche plus poussée, relative au statut même des Écritures bibliques.

La Révélation biblique : Dieu parle...

Notre première observation se situera en pleine théologie fondamentale, puisqu'il y sera question de la Révélation. Il est en effet remarquable que, dans l'ensemble de la tradition biblique, le processus par lequel Dieu offre à l'humanité la capacité de le connaître, non seulement dans ses œuvres mais encore dans son être, ait systématiquement recours à la métaphore de l'oralité. Le Dieu biblique est un Dieu qui parle, et le croyant manifeste sa disponibilité par l'écoute. « Shema Israël : écoute, Israël », ainsi commence le credo le plus fameux du judaïsme (Dt 6,4). La foi proclamée ne procède ni d'un savoir intellectuel ni d'une illumination visuelle ; elle n'est parole proférée que pour avoir été d'abord parole reçue par l'audition.

Il ne s'agit naturellement pas de matérialiser l'image au point de réduire la Révélation à n'être qu'un processus physique d'émission-réception, comme dans une communication entre deux sujets humains. L'anthropomorphisme biblique ne doit pas être vidé de sa fonction métaphorique. Dieu n'est pas un locuteur au sens humain du terme, et la foi n'est pas le privilège de sujets doués d'une parfaite

l'oralité, les textes bibliques sont des écrits. Voir W. KELBER, *The Oral and the Written Gospel*, Philadelphie, 1983 ; trad. franç. *Tradition orale et Écriture*, Paris, Cerf, coll. « Lectio divina » 145, 1991.

acuité auditive. Il n'empêche que ce qui se passe entre Dieu et l'homme, lorsque le premier prend l'initiative de se faire connaître du second, peut être tenu pour comparable à ce qui advient dans un processus de communication orale.

L'un des partenaires, en l'occurrence Dieu, non seulement détient l'initiative, mais décide du contenu de l'échange, puisque c'est lui qui parle. Le deuxième partenaire manifeste sa disponibilité par l'écoute ; il n'est pas seulement passif, parce qu'il pourrait aussi bien se boucher les oreilles et faire le sourd, mais son activité, pour nécessaire qu'elle soit, demeure seconde, en quelque sorte en dépendance du sujet énonciateur². Ainsi la Révélation, si elle appelle un engagement réciproque de l'ordre de l'Alliance, n'est pas pour autant un processus pleinement égalitaire : quand il plaît à Dieu de parler, l'homme n'a pas mieux à faire que d'entendre.

Si la métaphore de la parole convient à la Révélation biblique, sous le double signe de l'initiative divine et de la disponibilité humaine, on comprend l'interdit biblique des images taillées, c'est-à-dire d'un mode de représentation conférant au voyant, par l'illusion du relief, le sentiment d'une maîtrise sur l'objet (Ex 20,4 ; Dt 4,16.23.25). À plus forte raison, l'affirmation de la transcendance divine exclut toute objectivation de l'ordre du regard, c'est-à-dire toute tentative de possession de la part d'un sujet humain, qui serait considéré comme tout-puissant. Si l'écoute implique la disponibilité de l'homme, en réponse à l'initiative divine, la vision conférerait à l'homme initiative et maîtrise dans la définition d'un objet, en quelque sorte adapté aux capacités de son regard : pensons aux métaphores photographiques du cadrage, de la mise au point, de l'autofo-

2. Il est à noter que, dans l'expérience de la prière, le mouvement peut s'inverser : c'est l'homme, en l'occurrence le psalmiste, qui a l'audace d'adresser à Dieu ses appels ; d'où la supplication que ce dernier ne fasse pas le sourd (Ps 28,1 ; 39,13 ; 58,5 ; voir le constat désabusé de Job : « Et Dieu reste sourd à la prière ! » – Jb 24,12). En tout cas, émission de la parole et réception par l'écoute constituent les deux pôles indispensables à toute communication entre Dieu et l'homme.

cus, soumettant le réel aux contraintes d'une vision subjective.

L'interdit des images

S'il convient au processus de Révélation que Dieu parle, en revanche il est clair que nul ne voit Dieu sans mourir. Le seul fait d'envisager une vision de Dieu, qui perturberait les termes de la Révélation et donnerait à l'homme initiative et pouvoir sur Dieu, est frappé d'un interdit n'admettant aucune exception. Même Moïse, au terme de l'ascension spirituelle la plus élevée, se trouve privé de la vision de Dieu : « Il lui dit : Fais-moi la grâce de voir ta gloire. Et il dit : Je ferai passer devant toi toute ma beauté et je prononcerai devant toi le nom de Yahvé. Je fais grâce à qui je fais grâce et j'ai pitié de qui j'ai pitié. Mais, dit-il, tu ne peux voir ma face, car l'homme ne peut me voir et vivre » (Ex 33,18-20).

Moïse ne fera qu'entrevoir Dieu de dos, et encore cela suffira-t-il à transfigurer son propre visage, au point que, selon la tradition reprise par Paul, il devra protéger ses congénères d'un tel rayonnement en se couvrant la tête d'un voile. « Yahvé dit encore : Voici une place près de moi ; tu te tiendras sur le rocher. Quand passera ma gloire, je te mettrai dans la fente du rocher et je te couvrirai de ma main jusqu'à ce que je sois passé. Puis j'écarterai ma main et tu verras mon dos ; mais ma face, on ne peut la voir » (Ex 33,21-23) ; « Lorsque Moïse redescendit de la montagne du Sinaï, [...] il ne savait pas que la peau de son visage rayonnait parce qu'il avait parlé avec lui. Aaron et tous les Israélites virent Moïse, et voici que la peau de son visage rayonnait, et ils avaient peur de l'approcher. Quand Moïse eut fini de parler, il mit un voile sur son visage » (Ex 34,29-30.34). La reprise paulinienne déplace le motif, dans le contexte d'une typologie où les réalités vétéro-testamentaires sont conçues comme imparfaites et passagères, au regard de leur accomplissement en Christ ; toutefois subsiste la tradition, selon laquelle le visage de Moïse est

porteur de quelque reflet de la transcendance divine : « En possession d'une telle espérance, nous nous comportons avec beaucoup d'assurance, et non comme Moïse, qui mettait un voile sur son visage pour empêcher les fils d'Israël de voir la fin de ce qui était passager » (2 Co 3,12-13).

Le combat de Jacob

Il est cependant une sorte d'exception à l'interdit biblique de voir Dieu. C'est le cas de Jacob, affrontant une nuit durant le mystérieux personnage rencontré au torrent du Yabboq (Gn 32, 23-33)³. De cet épisode étrange, Jacob reçoit un nom nouveau, Israël, interprété comme l'équivalent de « être fort avec Dieu » ou bien « lutter avec Dieu » : « On ne t'appellera plus Jacob, mais Israël, car tu as été fort contre Dieu et contre les hommes et tu l'as emporté » (Ex 32,29). Du même coup, le patriarche nomme l'endroit « Penuel », c'est-à-dire « face de Dieu » ou « face à Dieu » : « Jacob donna à cet endroit le nom de Penuel car, dit-il, j'ai vu Dieu face à face et j'ai eu la vie sauve » (Ex 32,31)⁴.

3. Il faut cependant noter de rares textes, en Nombres et Deutéronome, suggérant que Moïse, du moment que Dieu lui a parlé face à face (Nb 12,8 ; Dt 34,10), a pu bénéficier d'une sorte de vision de la « forme » de Dieu (Nb 12,8), ou bien étendant ce privilège à l'ensemble du peuple (Nb 14,14 ; Dt 5,4). Toutefois, l'interprétation habituelle insiste sur l'invisibilité de Dieu, même à l'égard de Moïse ; la tradition allégorique, tant philonienne que patristique, en déduira maintes applications relatives à l'expérience mystique ; ainsi, Philon d'Alexandrie, *De Vita Mosis*, R. ARNALDEZ et alii éd., Paris, Cerf, coll. « Œuvres de Philon d'Alexandrie » 22, 1967, ou encore Grégoire de Nysse, *La Vie de Moïse*, J. DANIELOU éd., Paris, Cerf, coll. « Sources chrétiennes » 1bis, 1955.

4. Notre propos n'est pas de discuter le bien fondé philologique des étymologies ainsi proposées ; nous nous en tenons au texte biblique... D'ailleurs, dans toute l'Antiquité, la fonction des étymologies est moins génétique (curiosité à l'égard de l'origine effective des patronymes ou toponymes, tels Israël et Penuel) que herméneutique : il

Dès lors, une tradition, largement répandue dans le judaïsme ancien et bien attestée dans l'œuvre de Philon d'Alexandrie, conjoint les deux étymologies et en vient à interpréter Israël comme signifiant « voir Dieu »⁵. Or, nous dit Philon, si quelqu'un est dit « voir Dieu », ce ne peut être un humain, pas même le grand ancêtre Jacob-Israël. Seul le Logos, parole et raison divine, réellement vis-à-vis de Dieu en deçà même de la création, peut être dit voir Dieu. N'est-il pas l'Image parfaite de Dieu, en quelque sorte l'Idée éternelle de toute réalité créée, lui-même face à Dieu dans un rapport d'immédiateté selon la métaphore du miroir ? « S'il se trouve quelqu'un qui ne soit pas encore digne d'être appelé fils de Dieu, qu'il se hâte de se ranger sous les ordres de son premier-né, le Logos, le plus ancien des anges, d'une certaine manière l'archange. Il a bien des noms : on l'appelle Commencement, Nom de Dieu, Logos, l'Homme à l'image de Dieu, le Voyant, Israël »⁶.

s'agit de faire sens, en jouant de toutes les possibilités sémantiques attachées aux familles de mots ou divers éléments entrant dans la composition des termes. Dès lors, il n'est ni étonnant ni choquant de proposer plusieurs étymologies d'un même mot : la requête d'unité, propre au discours scientifique, importe moins que la capacité d'ouvrir des champs de signification.

5. Le procédé utilisé par Philon est caractéristique des méthodes de la philologie antique ; plutôt que de s'en tenir à la distinction des deux étymologies, l'une du patronyme « Israël », l'autre du toponyme « Penuel », le grand alexandrin tire profit de la proximité textuelle des deux explications. Il transfère sur le nom d'homme la symbolique attachée au nom de lieu : il en résulte une compréhension renouvelée, non seulement du nom propre Israël, mais de la figure du grand patriarche Jacob/Israël. L'audace de Philon est d'autant plus justifiée que, déjà dans le texte biblique, le récit du « combat avec l'ange » débouche sur la conjonction des deux patronymes. Comme tous les textes de renommation d'un personnage, préalablement connu sous un autre nom, le texte d'Exode 32 peut être tenu comme essentiel quant à la compréhension du personnage de Jacob.

6. Philon d'ALEXANDRIE, *De Confusione Linguarum*, 146, éd. J. G. KAHN éd., Paris, Cerf, Coll. « Les Œuvres de Philon d'Alexandrie » 13, 1963, p. 122-123.

En revanche, les croyants sont appelés fils d'Israël (*beney Israël*), c'est-à-dire que, comme des fils, ils se reçoivent d'une parole, celle du père qui les reconnaît, celle du maître qui les éduque. Ainsi les hommes sont-ils fils par l'audition de Celui-là seul qui voit Dieu, le Logos éternel, autrement dit l'Israël véritable : « Si nous n'avons pas encore mérité d'être considérés comme les enfants de Dieu, nous sommes du moins ceux de son image invisible, du très saint Logos. Car le Logos le plus vénérable est Image de Dieu. Et d'ailleurs, on trouve souvent dans la Loi une autre appellation encore : "Enfants d'Israël", c'est-à-dire ceux qui écoutent Celui qui voit, puisque l'ouïe jouit du second rang après la vue, et que recevoir un enseignement vient après le privilège d'accueillir sans être guidé les claires empreintes de la réalité » (*De confusione linguarum*, 147-148) ⁷.

Le Verbe fait chair

Aux yeux de Philon, seule la parole peut exprimer symboliquement le processus de Révélation, c'est-à-dire la communication instaurée entre Dieu et les hommes. À l'inverse, l'image de la vision suggère une immédiateté en quelque sorte interne à Dieu lui-même et matérialisée par la relation de Dieu et de son Verbe. Nous retrouvons des données très voisines dans le prologue du 4^e évangile. L'inaccessibilité de Dieu par la vue y est fortement rappelée, en des termes très proches de la tradition vétéro-testamentaire : « Dieu, nul ne l'a jamais vu » (Jn 1,18a) ; mais c'est pour affirmer aussitôt sa révélation aux hommes par

7. « Les Œuvres de Philon d'Alexandrie » : *op. cit.*, p. 122-125. La distinction du voir et de l'entendre reçoit ici une dimension symbolique tout à fait remarquable : la première métaphore est proprement « théologique », au sens patristique du terme, applicable aux relations divines ad intra (pour Philon, Dieu et son Verbe créateur ; ultérieurement, pour les chrétiens, le Père et le Fils), la seconde image relève plutôt de « l'économie », c'est-à-dire le mode de révélation de Dieu à destination des hommes (ad extra).

l'entremise du Fils unique, Jésus Christ (Jn 1,18b), précisément identifié au Logos, c'est-à-dire la Parole créatrice et ordonnatrice, par laquelle tout vint à l'existence et sans laquelle « rien ne fut de ce qui est » (Jn 1,3).

Ainsi le Christ, « Verbe devenu chair » (Jn 1,14), est-il bien l'auto-communication de Dieu, non pas de toute éternité selon une perspective plus métaphysique que biblique, mais aussi loin que l'homme puisse remonter dans le temps, c'est-à-dire dès l'origine représentée par les récits mythiques de création (cf. le « au commencement » de Jn 1,1, en écho au même commencement en Gn 1,1). Or, cette révélation de Dieu, inaugurée dès la création et accomplie dans la personne même de Jésus, est suggérée par l'application au Fils Monogène, advenu dans la condition humaine, du titre personnel de Logos, c'est-à-dire la parole de l'être humain, en tant que sujet de raison, capable de soutenir avec ses semblables une conversation structurée et argumentée⁸.

On le voit donc, la catégorie d'oralité constitue le mode spécifique de la Révélation biblique, alors même qu'elle nous atteint par la médiation d'un corpus d'écritures.

8. Profondément attaché à l'interdit vétéro-testamentaire de voir Dieu, le 4^e évangile considère que l'incarnation du Fils lève le voile (voir l'étymologie grecque du mot « vérité », familier de l'évangile de Jean : *alêthêia*, litt. dévoilement). Mais il ne s'agit pas pour autant de céder à l'idolâtrie d'un voir (cf. 1 Jn 5,21) qui réduirait l'œuvre de Jésus à une démonstration de force, de l'ordre du prodige (cf. Jn 4,48, et toute la thématique du voir/croire : Y.-M. BLANCHARD, « L'ambiguïté du voir, selon le 4^e évangile », *Christus*, n° 181, janvier 1999, p. 26-34). D'ailleurs, le dernier mot du prologue (verbe *exêgêsato*), souvent traduit par « révéler », signifie aussi bien « expliquer » (d'où le français « exégèse »), voire « raconter ». Cette dernière valeur, privilégiée par la version latine (*enarravit*), suggère que c'est bien l'ensemble du récit évangélique qui a valeur de révélation du Dieu invisible, par l'intermédiaire du Verbe, certes sujet de parole, mais aussi bien acteur d'un certain nombre de « signes » ou « œuvres » de salut, comme il convient d'ailleurs à la Parole divine pleinement efficace (caractère performatif, attesté dès le récit de création, présent en arrière-plan du prologue johannique).

Le témoignage du prophète : un livre qui parle...

S'il est vrai qu'à la source de la Révélation figure la Parole, la communication du message emprunte naturellement le canal de l'oralité.

Plus qu'un voyant, au sens des confréries extatiques actives en Palestine antérieurement au yahvisme, le serviteur de Dieu est d'abord un prophète, aux trois sens de la préposition grecque « pro » : au nom de ; devant ; avant. Le prophète est bien alors le porte-parole de Dieu, habilité à délivrer des oracles au nom de Dieu, à l'adresse du peuple et de son roi, avant que des événements tragiques ne viennent compromettre définitivement la réalisation de la promesse dans le cadre de l'Alliance.

Traditionnellement ouvert par la formule d'énonciation : « Ainsi parle le Seigneur », l'oracle prophétique s'inscrit dans le flux d'une Parole référée au locuteur divin et proferée au présent d'une situation historique concrète. La collation des oracles, au sein d'une école elle-même sujet de parole dans la continuité du premier locuteur (qu'on pense aux trois Isaïe et aux innombrables ajouts et retouches affectant les recueils prophétiques), n'altère en rien leur caractère d'oralité, en quelque sorte restituée chaque fois qu'un acte de lecture, à haute voix selon la pratique ancienne, constitue l'effectuation nouvelle de la Parole prophétique⁹.

9. Pour la spécificité de la parole prophétique, non seulement dans les livres constituant le corpus, dans la dualité des Prophètes antérieurs et postérieurs (si l'on s'en tient à la Bible hébraïque), mais comme l'un des modes d'énonciation informant l'ensemble du livre, y compris le Nouveau Testament, on peut se reporter à P. BEAUCHAMP, *L'Un et l'Autre Testament*, 2 volumes, Paris, Seuil, coll. « Parole de Dieu », 1976 et 1990.

L'autorité de Jésus

De la même façon, Jésus marquera ses propres enseignements du double sceau conjoint de l'oralité et de l'autorité. La formule d'énonciation « Amen, je vous le dis » (commune aux quatre évangiles avec cependant la particularité johannique du redoublement de l'amen) assigne aux propos de Jésus le statut d'une Parole vive et actuelle, libre de toute fixation réductrice¹⁰. La preuve en est l'extrême souplesse de la transmission des dites paroles au sein du christianisme ancien, jusqu'aux attestations évangéliques plurielles, voire les citations et allusions patristiques elles-mêmes évolutives et non soumises à la norme d'une stricte régulation canonique¹¹.

D'autre part, l'anticipation de l'amen, censé sanctionner a posteriori la vérité du propos, assure aux paroles de Jésus un statut de vérité tout à fait unique, l'auto-évaluation précédant le propos et n'appelant d'autre instance de vérification que l'engagement du locuteur lui-même. Juge et partie, l'énonciateur Jésus hérite de l'autorité propre à la Parole divine, mais il est remarquable que cette auto-légitimation par l'amen soit présentée comme indissociable de

10. Il est d'ailleurs frappant de retrouver, au sein des discours du 4^e évangile, maintes attestations du caractère d'oralité affectant telle parole isolée (ce qu'on appelle un « logion ») avant même son intégration dans le morceau suivi et structuré, relevant plutôt du genre oratoire. Ainsi, en plein milieu du discours sur le pain de vie, cette auto-citation du locuteur Jésus : « Mais je vous l'ai dit : vous me voyez et vous ne croyez pas » (6,36) ; ou encore, à la fin du discours explicatif sur le lavement des pieds, une suite de quatre paroles (13,16-17.18.19.20) comportant toutes en leur début le verbe « dire ». L'origine orale des discours est ici attestée : la forme écrite se présente comme la constellation de fragments plus limités reçus de la tradition orale.

11. Pour la souplesse affectant la transmission, voire le développement, des citations évangéliques chez les auteurs chrétiens du II^e siècle, voir Y.-M. BLANCHARD, *Aux Sources du Canon, le témoignage d'Irénée*, Paris, Cerf, coll. « Cogitatio Fidei » 175, 1993.

l'acte même d'énonciation au travers d'une parole vivante et orale (« Je vous dis »).

Le livre de l'Apocalypse fait même du mot « Amen » un titre personnel du Christ ressuscité, en position de locuteur d'un message, adressé au prophète et, par la médiation de l'écrit, relayé auprès de chacune des sept Églises d'Asie Mineure : « À l'ange de l'Église de Laodicée, écris : Ainsi parle l'Amen, le Témoin fidèle et vrai, le Principe de la création de Dieu » (Ap 3,14). Comme la conjonction des lettres extrêmes de l'alphabet grec (l'alpha et l'oméga : Ap 1,8 ; 21,6 ; 22,13), la clause « amen » désigne le seul sujet de parole qui puisse prétendre à la vérité absolue (le Témoin fidèle et vrai), au titre de son absolue primauté (le Principe : en grec « archê », c'est-à-dire le mot initial tant de la Torah – Gn 1,1 – que du prologue johannique – Jn 1,1). L'autorité de Jésus tient à son statut de locuteur d'une Parole divine, originaire et fondatrice (de l'ordre du Principe), en même temps qu'assurée de sa pleine exécution, avant même son émission (donc aussi de l'ordre de l'amen).

Le primat de l'oralité

On sait que Jésus ne nous est jamais montré en situation d'écrivain : les quelques mots tracés sur le sol, dans l'épisode de la femme adultère (Jn 7,53-8,11), ne laisseront aucune trace, vu le caractère meuble du matériau. Pilate aura beau se vanter de conférer au verdict la pérennité de l'écrit, il n'aura réussi qu'à déclarer la mort des espérances royales d'Israël : « Les grands prêtres des Juifs dirent à Pilate : N'écris pas : le roi des Juifs, mais cet homme a dit : je suis le roi des Juifs. Pilate répondit : Ce que j'ai écrit, je l'ai écrit » (Jn 19,21-22). Loin d'enfermer la parole dans le silence de la mort, l'écriteau de la croix verra la libération d'un souffle (« Jésus dit : C'est achevé ; et, inclinant la tête, il remit l'esprit » Jn 19,30), renaissant en parole au lieu même du tombeau : « Jésus lui dit : Marie » (Jn 20,16), et suscitant la circulation d'une parole fondatrice d'une

alliance nouvelle : « Va trouver les frères et dis-leur : Je monte vers mon Père et votre Père, vers mon Dieu et votre Dieu » (Jn 20,17).

Sans doute confiée à l'écrit, afin d'en faciliter la transmission (« Ces choses ont été écrites, afin que vous croyiez » Jn 20,31 ; « C'est ce disciple qui témoigne de ces faits et qui les a écrits, et nous savons que son témoignage est véridique » Jn 21,24), la Parole ne saurait être purement et simplement confondue avec son support écrit. Ainsi réduite à l'objet « livre », la Parole finirait par engorger le monde, décidément trop petit pour en contenir toute l'étendue. Seule son inscription dans le témoignage d'hommes et de femmes concrets assure à la Parole la souplesse, la richesse, l'immensité de la vie : « Il y a encore bien d'autres choses qu'a faites Jésus. Si on les mettait par écrit une à une, je pense que le monde lui-même ne suffirait pas à contenir les livres qu'on en écrirait » (Jn 21,25).

En christianisme, les livres fondateurs ne sont jamais que des manuels, au service de locuteurs concrets, en charge d'une Parole aussi immense et insaisissable que la vie elle-même. C'est bien pourquoi les deuxième et troisième lettres de Jean, bien que référées au genre littéraire épistolaire, s'achèvent sur la promesse d'une rencontre orale, littéralement de vive voix, seule susceptible d'effectuer en Parole vivante le message initialement communiqué par écrit. « Ayant beaucoup de choses à vous écrire, j'ai préféré ne pas le faire avec du papier et de l'encre. Mais j'espère vous rejoindre et vous parler de vive voix, afin que notre joie soit parfaite » (2 Jn 12) ; ou encore : « J'aurais beaucoup de choses à te dire. Mais je ne veux pas le faire avec de l'encre et un calame. J'espère en effet te voir sous peu et nous nous entretiendrons de vive voix » (3 Jn 13-14). Ainsi, les épîtres apostoliques ne sont finalement que les supports matériels d'un acte de communication orale, seul susceptible de rétablir la communion, dans la joie et l'amour ¹².

12. À titre de confirmation matérielle du statut non littéraire affectant les écrits néo-testamentaires, leur diffusion par codex, non sous la forme noble des rouleaux (*volumen*) requis pour toute production religieuse ou littéraire, digne de figurer dans les casiers des bibliothèques...

L'apocalypse : quand la vision se fait parole...

Il est d'ailleurs frappant que le genre littéraire le plus réservé quant au primat de la parole, à savoir l'apocalyptique, subisse en tant qu'écriture chrétienne un certain nombre de déplacements très significatifs. En effet, à la parole comme métaphore centrale de la Révélation, l'apocalyptique préfère la vision. Le lieu de communication n'est plus le matériau sonore échangé de l'émetteur au récepteur, mais l'espace soudain découvert du fait d'une brèche ouverte dans la voûte céleste matérialisant l'inaccessible transcendance divine. Le médiateur-acteur du processus de Révélation n'est plus le prophète qui énonce ce qu'il a entendu, mais le voyant qui décrit le spectacle offert à son regard, soit que lui-même ait accès au monde d'en haut, par exemple au titre d'un voyage dans les régions célestes, soit que l'image des réalités d'en haut descende jusqu'à lui par quelque médiation angélique ou onirique.

Certes, de tels schémas figurent encore dans l'Apocalypse de Jean mais, outre la concision du scénario (en 4,1 ouverture d'une porte dans la voûte céleste : peu de chose au regard des grandes mises en scène d'autres écrits apocalyptiques), il est tout à fait suggestif qu'ils soient présentés en dépendance et à l'intérieur d'un modèle explicitement prophétique : « Révélation de Jésus Christ : Dieu la lui donna pour montrer à ses serviteurs ce qui doit arriver bientôt ; il envoya son Ange pour la faire connaître à Jean son serviteur, lequel a attesté la Parole de Dieu et le témoignage de Jésus Christ : toutes ses visions »

À l'inverse de l'usage officiel, le fait que tous les vestiges des premières éditions chrétiennes, tant sur papyrus que parchemin, affectent la forme de cahiers (préluant la forme du livre moderne) confirme qu'il s'agit là, non de monuments en soi mais de supports à l'acte chrétien par excellence, celui de l'annonce orale et du témoignage (litt. l'évangile, au sens actif d'évangélisation, comme c'est souvent le cas dans les lettres de Paul).

(Ap 1,1-2). Ces premiers mots de l'Apocalypse sont transparents : du point de vue de l'auteur, dénommé Jean, la vision et l'écriture ne sont que deux modes de transmission d'un processus de Révélation, identifié comme « Parole de Dieu », « témoignage de Jésus Christ » et « paroles prophétiques ». Le dédoublement des agents de transmission n'y change rien : Jésus Christ en personne et l'homme inspiré, présenté comme « serviteur de l'ange » (litt. messenger : encore un mot de parole) sont au service de la Parole. Dès lors, l'attention des lecteurs du livre est sollicitée en tant qu'auditeurs de la Parole : « Heureux le lecteur et les auditeurs de ces paroles prophétiques s'ils en retiennent le contenu, car le Temps est proche » (Ap 1,3).

Ce n'est pas ici le lieu de relire l'ensemble du livre de l'Apocalypse. Rappelons seulement l'insertion des lettres aux sept Églises, en réalité des oracles prophétiques chrétiens, tous ouverts par la formule d'énonciation oraculaire : « Ainsi parle celui qui... ». Suivent des listes de titres ou attributs du Ressuscité, ainsi établi en situation de locuteur de messages transmis aux Églises par le canal de l'écrit et destinés à une proclamation orale, conforme au statut prophétique reconnu à l'ensemble du livre ; ainsi des derniers versets : « Je déclare, moi, à quiconque écoute les paroles prophétiques de ce livre... » (Ap 22,18), et un peu plus loin : « Qui oserait retrancher aux paroles de ce livre prophétique... » (Ap 22,19). De même, au cœur des visions, qui constituent tout de même la majeure partie du livre, les références vocales sont innombrables, qu'il s'agisse de la Voix, porteuse du message et véritable agent du processus de révélation, ou encore des multiples fragments liturgiques, relevant de l'hymnologie chrétienne primitive.

Ainsi, même dans un genre littéraire aussi visionnaire et aussi livresque que l'apocalyptique (qu'on pense au schéma de l'ouverture du livre scellé – chap. 5 – comme métaphore privilégiée de l'événement de révélation), la communication orale entre Dieu et les hommes, notamment à travers l'action liturgique, constitue la figure centrale d'une relation nouvelle, instaurée entre ciel et terre,

du seul fait de la résurrection de Jésus ¹³. En tant qu'elle constitue le dernier mot des Écritures, l'Apocalypse de saint Jean atteste l'accomplissement du processus de Révélation, sous la forme d'une libre louange, jaillie du cœur de la communauté rassemblée « le jour du Seigneur », en réponse au message prophétique assumé par la vive Parole du Ressuscité : « Moi, Jean, votre frère et votre compagnon dans l'épreuve, la royauté et la constance, en Jésus, je me trouvais dans l'île de Patmos à cause de la Parole de Dieu et du témoignage de Jésus. Je tombai en extase, le jour du Seigneur, et j'entendis derrière moi une voix clamer, comme une trompette » (Ap 1,9-10).

L'accomplissement des Écritures : la langue devient parole...

Événement de parole en sa source (Dieu parle) comme en sa communication (l'unique Médiateur est le Verbe fait chair), la Révélation chrétienne se déploie dans le champ de l'oralité : même la vision parle... Et, si finalement elle nous atteint par le relais du livre, lui-même est structuré par un rapport d'accomplissement, analogue à l'émission

13. Il est frappant que, dans l'apocalypse johannique, la vision proprement dite soit peu à peu supplantée par l'action liturgique, comme médiation d'une révélation fondée sur la communication établie entre le ciel, sphère du divin, et la terre, lieu d'habitation humaine. De ce fait, l'élément visuel continue de se déployer, mais il perd de son autonomie et devient inséparable de paroles, non seulement comme un fond sonore mystérieux et incompréhensible, mais comme une série de textes parfaitement clairs et, en quelque sorte, « rôdés » par l'usage liturgique des Églises. Les hymnes, chantées et gestuées par les personnages célestes du livre, attestent une nouvelle fois le primat de la Parole dans la Révélation chrétienne, même lorsqu'elle assume les modes d'expression d'un genre aussi visionnaire que celui des apocalypses : ainsi du *trisagion* (5,8), des acclamations « Tu es digne » (4,11 ; 5,9-10), des diverses doxologies (5,12.13) et acclamations en Amen (7,12), ou encore du grand cantique de Moïse et de l'Agneau (15,3-4).

d'une parole. En effet, la relation entre les Écritures d'Israël, disponibles a priori même si c'est sous une forme différente du corpus que les chrétiens nomment l'Ancien Testament, et l'événement constitué par la parole et l'action de Jésus, reçoit dans les évangiles le nom d'accomplissement. On connaît la célèbre formule : « Afin que s'accomplît la parole de l'Écriture », bien attestée chez Matthieu et Jean, et présente ailleurs sous des formes voisines ¹⁴.

L'énoncé d'accomplissement

Or, cette relation dite d'accomplissement est elle-même située dans le contexte d'une Révélation véhiculée par l'oralité. En effet, la formule matthéenne se présente le plus souvent dans ces termes : « Afin que s'accomplît ce qui a été dit (sous-entendu "par le Seigneur" ; participe aoriste passif *to rhêthen*) à travers le prophète disant (participe présent : *legontos*) ». Ainsi, non seulement l'auteur biblique est qualifié de prophète, même lorsque la citation biblique procède d'un livre non prophétique, tels les Psaumes, mais la transmission du message est balisée par deux événements de parole : l'émission (au passé) d'une parole fondatrice, et son effectuation (au présent) dans un acte de lecture, médiatisé par le texte tiré du livre et considéré comme support de la parole. Ce que nous appelons habituellement l'accomplissement des Écritures qualifie moins un écrit considéré comme auto-suffisant qu'une parole issue de Dieu, relayée par le prophète et actualisée dans une effectuation vocale de l'ordre de la lecture,

14. Cette troisième partie de l'exposé reprend, à grands traits, la problématique développée dans l'article : Y.-M. BLANCHARD, « Accomplissement des Écritures et liturgie dominicale », *La Maison-Dieu*, n° 210, 1997/2, p. 51-65. On y trouvera une présentation plus détaillée de l'énoncé néo-testamentaire d'accomplissement (« afin que s'accomplît, etc. »), ainsi que la justification théorique d'une traduction dans les termes de la dualité saussurienne langue/parole.

publique ou communautaire, en tout cas à haute et intelligible voix.

Mais ce n'est pas tout. Le mot français « accomplissement » entretient un malentendu tenace. Sans doute à cause du préfixe « ad », il connote l'idée d'achèvement, dans une tension vers la fin qui voit la réalisation plus ou moins conforme d'un projet ou programme préétabli. Cette acception paraît malheureuse car, si Luc et Jean connaissent bien un accomplissement d'achèvement (verbe *teleîn*) ou de perfection (verbe *teleioun*, d'ailleurs limité à l'heure de la croix)¹⁵, le terme généralement usité pour désigner l'accomplissement est le verbe *plêroun*, qui signifie littéralement : emplir, combler de contenu un espace demeuré vide, porter à la plénitude, selon un symbolisme spatial plutôt que temporel.

Ce rapport du vide au plein, dans le contexte d'une action rapportée à une figure antérieure, peut être rapproché du concept linguistique de « performance ». Comme dans le vocabulaire sportif d'aujourd'hui, le mot « performance » évoque la réalisation d'une œuvre pleine de ses potentialités, bref quelque chose d'assez proche du mot « accomplissement », une fois éloignée la perspective diachronique de l'achèvement.

Or, en linguistique saussurienne, le mot « performance », opposé à « compétence », appartient à l'un des couples structurant la réflexion sur le langage. Tandis que la compétence qualifie la langue, préalablement à toute effectuation concrète dans un processus de communication, la performance désigne le passage à l'acte, au travers d'une parole incarnée, émise par un locuteur concret dans une situation historique donnée. De même, face à la langue, constituée de modèles ou paradigmes, disponibles dans la synchronie d'une grammaire et d'un lexique, l'événement de parole consiste à produire des combinaisons inédites, ou syntagmes, effectués à partir des matériaux préalables, en quelque sorte puisés au trésor de la langue, et articulés selon la diachronie d'un énoncé déployé dans la durée de

15. Voir sur ce point Y.-M. BLANCHARD, *art. cit.*, p. 60-62.

son énonciation. Enfin, si la langue est de fait universelle, commune à tous les sujets membres d'une même communauté linguistique, la parole constitue toujours un phénomène d'appropriation personnelle, et de ce fait inédite, opérée dans les limites et contraintes de l'appareil linguistique préalablement assimilé.

Bref, l'analogie de la performance linguistique, considérée comme l'équivalent sémantique de la notion biblique d'accomplissement, suggère de penser la relation ainsi établie entre Ancien et Nouveau Testament, à la manière du rapport langue-parole selon les catégories de la linguistique saussurienne. On pourrait dire alors, qu'en tant que performance ou accomplissement, le Nouveau Testament constitue l'événement d'énonciation portant à la parole les paradigmes élaborés par la langue vétéro-testamentaire. Nous retrouverions là tout ce qui a été précédemment dit de la figure du Christ comme Logos, ou parole vivante de Dieu, sanctionnant ses propres paroles du statut d'autorité propre à la Parole divine : « Amen, amen, je vous dis ».

La contrainte linguistique

Du même coup, nous comprendrions le caractère de nécessité affectant la relation de l'un et l'autre Testaments, non point au titre d'une prédétermination affectant la chaîne causale des faits, mais en tant que contrainte linguistique, selon laquelle rien de neuf ne peut être tenu en tant que parole en dehors des schèmes contraignants de la langue. Ainsi, en Jn 13,18, au sujet de la trahison de Judas : « Ce n'est pas de vous tous que je parle ; je connais ceux que j'ai choisis ; mais *il faut* que l'Écriture s'accomplisse : Celui qui mange mon pain a levé contre moi le talon (Ps 41,10) ». La citation scripturaire atteste que s'il y a contrainte (« il faut »), c'est à l'intérieur du système « linguistique », prédéterminant la juste interprétation du geste de Judas. De même, à l'heure de Pâques, le signe du tombeau vide est accordé, en quelque sorte en compensation de l'ignorance scripturaire des disciples : « Car ils ne

savaient pas encore l'Écriture selon laquelle il fallait qu'il ressuscitât d'entre les morts » (Jn 20,9). Une meilleure pratique des Écritures, quasiment comme langue maternelle, eût permis aux disciples de comprendre l'événement de la croix pour lui-même, sans passer par l'épreuve du matin de Pâques.

Ainsi, le message néo-testamentaire, événement de parole, qu'on le nomme « évangile » ou « kérygme »¹⁶, ne peut être exprimé et reçu qu'au sein d'une langue vétéro-testamentaire, riche des paradigmes sans lesquels nul ne saurait comprendre et annoncer la mort ignominieuse de Jésus comme événement de salut, ni encore moins son ensevelissement comme jaillissement de vie et relèvement d'entre les morts. Tout le monde est en mesure de comprendre ce que signifie Jésus mort, ou bien Jésus enseveli, deux réalités relevant de l'expérience universelle. Mais il faut pratiquer la langue des Écritures pour imaginer que cette mort puisse être « pour nos péchés » et que cet ensevelissement débouche sur la résurrection au troisième jour : « Je vous ai transmis en premier lieu ce que j'avais moi-même reçu, à savoir que le Christ est mort *pour nos péchés selon les Écritures*, qu'il a été mis au tombeau, qu'il est *ressuscité le troisième jour selon les Écritures* » (1 Co 15,3-4). Ce qui paraissait absurde ou impossible, une sorte de contre-sens à l'expérience commune, devient alors parfaitement logique et cohérent, en tout cas pleinement conforme à la langue scripturaire, selon les paradigmes du Serviteur souffrant et exalté, ou encore du Juste des psaumes, persécuté par les hommes et relevé par son Dieu.

16. Tout acte de lecture publique, principalement liturgique, a précisément pour effet de restituer à l'Écriture son statut d'oralité, c'est-à-dire sa qualification comme Parole de Dieu, au sein du processus plus large d'auto-communication de Dieu que nous nommons Révélation. L'importance de la proclamation liturgique, dans la définition même du Canon scripturaire, est telle que, même d'un point de vue historique, la pratique liturgique paraît avoir joué un rôle déterminant dans la fixation du corpus canonique. Voir Y.-M. BLANCHARD, « Canon et Liturgie », in *La Liturgie, lieu théologique*, P. De CLERCK éd., Paris, Beauchesne, 1999.

La fonction du livre

Si donc le Nouveau Testament, en tant qu'accomplissement de l'Ancien, constitue l'effectuation en parole, par le Verbe divin en personne, de la langue forgée au fil des péripéties de l'histoire religieuse de l'Ancien Israël (langue consignée dans le corpus vétéro-testamentaire), le même rapport peut être suggéré pour qualifier le statut propre de la parole chrétienne, par exemple l'homélie, à l'égard de l'ensemble des Écritures bibliques, désormais considérées comme un tout, la Bible, c'est-à-dire l'unique livre de référence, lui-même constitué des multiples paradigmes de la foi et de l'existence chrétiennes. Il nous paraît donc possible d'affirmer que l'homélie est à l'égard de la Bible liturgique dans la même situation que le Nouveau Testament à l'égard de l'Ancien¹⁷. Il s'agit bien également de la mise en parole ou, si l'on veut, de l'effectuation dans un acte de lecture orale et communautaire, à proprement

17. Ces quelques suggestions sur la fonction de l'homélie gagneraient à être poussées plus loin... Il nous suffira d'avoir rappelé le lien contraignant entre les textes livrés à la lecture liturgique et leur reprise herméneutique dans le cadre de l'homélie. Loin d'être un effort de mise à distance de l'Écriture (comme dans le travail scientifique de type exégétique), l'homélie nous semble constituer un acte d'énonciation, portant à la parole vive la lettre morte de l'écrit. Certes, la proclamation devant l'assemblée participe déjà de l'acte de parole, et l'on sait bien qu'il peut y avoir des assemblées eucharistiques dépourvues d'homélie... De plus, l'effectuation de l'écrit en parole, à travers la proclamation et l'homélie, demande du « souffle » de la part du ministre de la Parole : non seulement parce qu'il s'agit d'une proclamation à haute et intelligible voix (l'expérience prouve que l'amplification par les micros ne suffit pas à qualifier comme proclamation une émission de voix craintive ou confidentielle...), mais parce que l'effort d'actualisation ne peut être que l'œuvre de l'Esprit (voir Jn 14,26 ; 15,26 ; 16,13-14). Selon l'évangile de Jean, seul le Paraclet a pouvoir de rendre présente et vivante la Parole du Jésus d'hier, de même – disons-nous par ailleurs – qu'il lui revient de réaliser la présence du Ressuscité à travers les espèces du pain et du vin, elles-mêmes désignant le corps mort et le sang versé du Crucifié.

parler une prédication ou proclamation (litt. « kérygme »), du donné scripturaire transmis par l'écrit, mais disponible comme langue préalable à tout acte de parole.

Faute d'être pratiquée en tant que parole, une langue est dite « morte ». De même que Jésus accomplit en parole la langue d'Israël, l'homélie « parle » l'Écriture : sans quoi le livre en resterait au statut de lettre morte... Sacrement de la présence, le livre n'est Parole de Dieu qu'au titre d'une effectuation vive, dont l'homélie constitue le moment proprement liturgique. Sans doute y faut-il alors la contribution de l'Esprit, ce souffle sans lequel le pain et le vin ne seraient qu'objets inertes et sans vie, ce souffle auquel revient aussi la mission de porter à la parole les possibles de la langue, pieusement consignés dans le livre et disponibles pour un acte de lecture vive, une réelle effectuation en Parole de Dieu. Alors seulement, le livre effectue la mission qui lui revient : recueillir la Parole qui vient de Dieu (*to rhêthen* : ce qui a été dit) et, par la proclamation du texte sacré (*dia tou prophêtou* : à travers le prophète), la transmettre à l'homéliaste, avec charge pour lui de la traduire en Parole vivante (*legontos* : qui dit).

Le moment est venu de conclure... Et pourtant, au-delà de ces quelques pistes simplement ouvertes et confiées à votre réflexion, il pourrait être tentant d'élargir le débat : non seulement, en amont du texte, avec l'histoire de la rédaction et l'importance considérable reconnue aux divers stades de la prédication orale pré-évangélique ; mais encore, en aval du texte, avec l'histoire de la réception ou canonisation, mettant semble-t-il en œuvre des critères de publicité et d'unanimité référés à la pratique liturgique des Églises.

Il nous suffira de rappeler que l'Écriture, née de la prédication orale et reconnue à partir de la proclamation liturgique, n'est elle-même que la figure concrète d'un événement de parole, appelé Révélation et accompli dans la vivante personne de Jésus de Nazareth, le Verbe incarné, ressuscité présent à l'assemblée des fidèles par la médiation d'un corps de chair doué de parole. « Voici, je me tiens à la porte et je frappe ; si quelqu'un entend *ma voix* et

ouvre la porte, j'entrerai chez lui pour *souper*, moi près de lui et lui près de moi » (lettre à l'Église de Laodicée, Ap 3,20). Comme au soir d'Emmaüs, les yeux s'ouvrent au signe du pain (Lc 24,31), pour autant que les cœurs se sont *ouverts* aux Écritures (Lc 24,32), par la parole de Jésus en fonction d'herméneute (Lc 24,27.32). Ainsi le repas du Seigneur conjugue-t-il partage eucharistique et proclamation de la Parole, dans une même figure du mystère pascal de Jésus : « Chaque fois que vous *mangez* ce pain et *buvez* cette coupe, vous *annoncez* la mort du Seigneur, jusqu'à ce qu'il vienne » (1 Co 11,26).

Yves-Marie BLANCHARD