

Table des matières

Bientôt du nouveau pour <i>Perspectives missionnaires</i> !	3
Éditorial – ENTRE BABEL ET PENTECÔTE OU SUR LE LIT DE PROCUSTE ? Jane STRANZ	5

Bible et traduction en mission

Introduction Gilles VIDAL	8
Traduction de la Bible : une question d'inhérence ? PISTES POUR UNE ESQUISSE DE THÉOLOGIE DE LA TRADUCTION Gilles VIDAL	10
Les divers modèles de traduction de la Bible TRADUCTIONS LITTÉRALES, EN LANGUE COURANTE ET LITURGIQUES Stefan MUNTEANU	18
Multiplicité des traductions : diversité ou confusion ? Jean ALEXANDRE	34
L'expérience de la traduction de la Bible selon Maurice Leenhardt, missionnaire protestant en Nouvelle-Calédonie au début du xx^e siècle Jean-François ZORN	43
À l'ombre de la « Leçon d'écriture » de Claude Lévi-Strauss NOTES ET RÉFLEXIONS SUR LA PROBLÉMATIQUE DE LA TRADUCTIBILITÉ DE LA BIBLE EN MILIEU CRÉOLE PROTESTANT DES ANTILLES-GUYANE Philippe CHANSON	54
De l'art de rendre visuel ce qui est écrit QUELQUES MOTS SUR LE TRAVAIL DE TRADUCTION DE L'ÉVANGILE EN LSF Jérémie HEITZ	68

Les défis de la traduction de la Bible en milieu islamique au Moyen-Orient	
Issa DIAB	82
Mission et traduction de la Bible en Afrique	
Paulin POUCOUTA	97
ZeBible : l'autre expérience de la Bible	
Elisabeth TERRIEN	106
ZE BIBLE EN PRATIQUE – Témoignage d'un catholique	
Patrice DE S.	110
ZE BIBLE, POUR QUOI FAIRE ? – Témoignage d'un pasteur sur l'utilisation de ZeBible en milieu protestant	
Isabelle GERBER	113
BRÈVES	116
I – CONFÉRENCES ET COLLOQUES	116
II – OUVRAGES REÇUS (BIBLIOTHÈQUE DU DÉFAP, PARIS)	116
III – RECENSIONS	121
IV – SOMMAIRES DE REVUES	123
V – INFORMATIONS DIVERSES	130
VI – PERSONALIA	132

Bientôt du nouveau pour *Perspectives missionnaires* !

Chers amis et lecteurs,

Faire rayonner le plus largement possible la réflexion missiologique protestante au sein du monde francophone tout en valorisant une ouverture œcuménique : voilà ce qui anime, depuis longtemps déjà, l'équipe de la revue *Perspectives missionnaires*. Dès la rentrée 2013, une nouvelle formule vous sera proposée : plus dynamique, qui communique plus – et nous l'espérons mieux – autour des enjeux actuels de la mission.

Si la mission est plus que jamais au cœur de la vie des Églises, elle se réinvente partout et concerne chacun/e d'entre nous, là où il/elle est engagé/e : telle est notre conviction. Mais la mission est également au carrefour d'enjeux de société qui, par delà les frontières géographiques, unissent les contextes les plus divers et interpellent ceux que préoccupe la question du témoignage : essor d'un pluralisme tant culturel que religieux, rôle des acteurs religieux sur la place publique, redéfinition de la place de l'économique, explosion d'une démographie urbaine, sauvegarde de la création... dans le dialogue des associations, organismes et services missionnaires chrétiens.

Réfléchir la mission, c'est contribuer à éclairer ces questions essentielles de notre époque, aux prises que nous sommes avec des aspirations contradictoires, entre universalité et identité, solidarité et affirmation de soi.

La nouvelle formule de *Perspectives missionnaires*, c'est aussi un passage à quatre numéros par an conçus par une équipe de rédaction renforcée. Le dossier thématique, cœur de la revue, des rubriques régulières, des informations générales, etc., seront l'occasion d'associer des personnalités de formations et d'horizons divers. De nouvelles forces et des idées nouvelles sont nécessaires pour poursuivre notre objectif : une revue qui rejoigne un public large d'acteurs et de chercheurs de la mission, et contribue ainsi à enrichir et stimuler la réflexion, l'échange, le débat.

Avec le n°64, 2012/2 de *Perspectives missionnaires*, la série actuelle de la revue s'arrête. Dès le premier trimestre de 2013, vous recevrez des indications pour vous abonner à la nouvelle série de la revue, plus que jamais... *Perspectives missionnaires* ! Nous comptons sur votre soutien, condition essentielle de la poursuite d'une aventure commencée en 1981.

Jean-François ZORN, président de l'Association
Perspectives Missionnaires
Claire-Lise LOMBARD, rédactrice en chef, vice-présidente

Éditorial

ENTRE BABEL ET PENTECÔTE OU SUR LE LIT DE PROCUSTE ?

Jane STRANZ

« Dans le futur vos enfants joueront avec les langues ! » Ce slogan publicitaire récent pour une banque m'a fait sourire, peut-être un peu amèrement. Car l'UNESCO nous rappelle chaque année combien certaines langues sont à risque, surtout celles qui ne sont pas écrites. Quand ces langues meurent, l'humanité perd une nuance, une illumination, une perspective pour décrire et comprendre le monde. D'ailleurs neuf ans d'expérience dans un bureau de traduction m'ont vite appris que les questions qui se posent à propos des langues et de la traduction sont souvent bien éloignées du « jeu » pour se limiter aux aspects basement matériels et commerciaux du « combien ça coûte ? ». La conversation se terminait souvent par ce constat : « Finalement, on n'a besoin que de l'anglais. » Une seule langue suffit. Trop souvent encore, dans les organisations internationales, on écrit tout en anglais pour s'en servir comme texte de base pour les autres langues – sans se rendre compte du lit de Procuste que l'on construit ainsi, l'argument du pragmatisme à la main.

Toute langue contient des capacités uniques d'exprimer des points de vue philosophique, politique ou spirituel. A défaut d'être prêts à payer le prix que coûte la traduction ou l'interprétation, nous tendons vers un nivellement de notre façon de réfléchir et penser, et beaucoup sont obligés d'écrire ou de se prononcer dans une langue autre que la leur. En conséquence, bien des opinions, des rêves et des convictions ne seront jamais entendus, car ils ne sont pas exprimés de façon à être « recevables ».

La langue, un langage partagé avec d'autres, sont des éléments centraux de l'identité humaine. Ce sont également des éléments essentiels pour la communication et peut-être aussi pour la communion – si on pousse un peu le sens de la *koinonia* biblique. Les questions qui se rapportent aux langues et au langage jouent un rôle

important dans l'histoire des religions : peut-on prier dans sa propre langue, doit-on vouvoyer Dieu, peut-on le tutoyer, faut-il utiliser pour la liturgie un beau langage, très travaillé, ou plutôt un langage simple de tous les jours ? Nous sommes ici en plein dans le domaine des choix politiques et théologiques, confrontés à des sensibilités tant personnelles qu'ecclésiales – et je n'ai même pas encore évoqué la question de la traduction biblique. Tout effort de traduction nous remet humblement devant l'impossibilité de trouver les mots qui disent la même chose dans une autre langue, tout en soulignant la nécessité de tenter de le faire malgré l'inévitable perte de sens et le deuil de l'exactitude de la traduction.

Dans son livre sur le langage et l'interprétation, *Après Babel*, George Steiner indique de surcroît que le langage que chacun utilise ne peut être qu'une approximation. Parler, écrire ou interpréter, consiste à traduire notre pensée, notre émotion et notre expérience dans des mots, et ces mots ne peuvent rendre le cœur de notre réflexion au mieux que de façon approximative.

Le livre de la Genèse termine l'histoire de la création, de la chute et du déluge avec l'étrange récit de la tour de Babel. Ce court récit tient en neuf versets, mais il pose des questions complexes. Doit-on comprendre la diversité linguistique comme le jugement d'un Dieu qui se préoccupe de protéger son propre statut ? Le fait de parler une seule et même langue mène-t-il à une pensée unique à la dérive, où l'on s'imagine déjà être Dieu, en prenant la route des solutions simples autour de grands projets de ziggurats dans le désert ? On remarque l'attrait de la solution unique : la tour vers le ciel, la recherche de solutions de facilité, la pensée unique qui va résoudre tous les problèmes une fois pour toutes. Mais si le récit de Babel met en question tout projet dans lequel les humains essaient de prendre le rôle de Dieu, on peut aussi y voir aussi les traces d'un Dieu de la création qui insiste sur la complexité et la richesse de la diversité linguistique. Les gens sont renvoyés loin de la tour de la langue unique pour vivre enracinés en communautés dans des contextes différents et très divers. Ils sont appelés à vivre ce qui peut les unir, avec Dieu et entre êtres humains, à travers et malgré cette diversité.

Ce thème de l'unité dans la diversité trouve un autre écho dans le récit de la naissance de l'Église de Jésus-Christ que rapporte le livre des Actes. Le baptême du Saint-Esprit au jour de la Pentecôte n'opère pas parmi les croyants et les disciples rassemblés le miracle d'une seule langue, mais le plus grand miracle encore de la compréhension

mutuelle qui surmonte la diversité linguistique et culturelle. Lors de rassemblements internationaux, on a parfois la chance de goûter à cette Pentecôte quand l'assemblée se met à dire ensemble le Notre Père. C'est un vrai brouhaha et un *babel* de langues. Des *amen* arrivent dans certaines langues bien plus tôt que dans d'autres, mais il y a une compréhension mutuelle de ce qui est dit, et ce moment est souvent vécu comme une bénédiction particulière. C'est un jeu de langues qui peut servir de point d'orgue d'une spiritualité de l'unité dans la diversité. Mais entre temps, nous aurons toujours besoin de poursuivre la belle aventure de la traduction.

Jane Stranz, pasteur de l'Église réformée de France, est chargée de mission pour les relations œcuméniques de la Fédération protestante de France.

Introduction

Gilles Vidal

La rédaction de *Perspectives Missionnaires* est heureuse de consacrer à nouveau un dossier à la Bible et à sa « traduction »¹ dans différents contextes. Par « traduction » il faut en effet entendre à la fois sa transcription d'un langage à un autre, mais aussi sa capacité à être sinon entendue, en tout cas reçue, et aussi interprétée. Ce dossier a fait appel à des auteurs les plus divers possibles, qui chacun à sa manière, pointe les enjeux missiologiques de la traduction biblique.

Après une introduction de G. Vidal dans laquelle des auteurs aussi différents que Lamin Sanneh, Paul Ricœur et ... David Bellos sont convoqués, S. Munteanu évoque les deux modes de traduction possible pour un traducteur : équivalence formelle ou fonctionnelle. J. Alexandre, de sa plume alerte, rend le lecteur attentif aux choix théoriques et théologiques souvent implicites du traducteur, et milite pour des traductions peut-être moins « conformistes ». J.-F. Zorn et P. Chanson nous déplacent d'univers culturels : le premier pour montrer de quelle manière Maurice Leenhardt s'est efforcé de « trouver les mots du cœur » pour traduire la Bible en contexte kanak au XIX^e siècle, le second pour observer, en partant d'un passage célèbre de Claude Lévi-Strauss, le traitement du texte biblique et donc la réception du message chrétien dans le contexte ecclésial protestant créole des Antilles-Guyane. J. Heitz nous livre une approche à la fois peu connue et passionnante des richesses comme des difficultés de la traduction de la Bible dans le langage si particulier de la Langue des signes française. Quelles conséquences un contexte musulman entraîne-t-il sur la traduction de la Bible et notamment la question de l'inspiration ? Telle est l'interrogation de I. Diab, tandis que P. Poucouta, examinant le phénomène de traduction biblique en contexte africain souligne l'importance des paramètres de l'oralité, de la

¹ Le précédent dossier de PM consacré à la traduction a été publié dans le numéro 16 (1988).

communication, de l'œcuménisme, mais aussi de la diversité des langues africaines. Enfin, E. Terrien, I. Gerber et Patrice de S. abordent l'originalité de *ZeBible*, traduction en français visant plus particulièrement un public jeune, et sa réception tant en contexte catholique que protestant.

On l'aura compris, ce parcours éclectique n'a d'autre but que de révéler comment une Parole divine qui nous vient de si loin peut toujours se dire à nouveau, quelle que soit la gangue de nos langages humains.

Traduction de la Bible : une question d'inhérence ?

PISTES POUR UNE ESQUISSE DE THÉOLOGIE DE LA TRADUCTION

Gilles VIDAL

La question de la traduction de la Bible constitue un champ de réflexion missiologique quasi inépuisable : qu'on l'aborde sur un plan historique, socio-anthropologique ou linguistique, elle ouvre sans cesse des pistes qu'il vaut toujours la peine de suivre. Parmi celles-ci se trouve l'interrogation suivante : si la Bible est l'ouvrage le plus traduit dans le monde depuis deux millénaires, à quoi, exactement, est dû ce succès ? Doit-on l'attribuer à la portée spirituelle du message qu'elle entend délivrer aux humains ? Cela tient-il à sa remarquable qualité littéraire qui la fait figurer en bonne place du « patrimoine culturel de l'humanité » comme source intarissable d'inspiration artistique ? Et comment expliquer sa longévité et son « adaptabilité » aux cultures de tous les continents ?

Pour tenter de répondre à ces questions, nous suivons les réflexions de trois auteurs dont les champs de recherche varient considérablement, mais qui entretiennent tous une certaine fascination pour le texte biblique, sa diffusion, sa traduction, et par conséquent, son sens.

PM 10 Diffusion et traduction de la Bible chez Lamin Sanneh

L'historien américain d'origine gambienne Lamin Sanneh observe que la religion se propage dans le monde selon deux modes missionnaires différents : la diffusion et la traduction. Dans le premier cas, observe Sanneh, la culture du missionnaire joue un rôle prépondérant, elle est inséparable du message religieux qu'il est censé transmettre. Ceci est particulièrement visible dans l'islam qui « porte en lui certaines assomptions culturelles, telles que l'indispensable prise en

compte de son héritage arabe dans l'Écriture, la loi et la religion¹ ». Dans le second cas, la religion se transmet par traduction, reléguant la culture et la langue du missionnaire au second plan par rapport au public visé. La culture de réception, en tant que lieu ultime où le message se révèle, acquiert alors une place prépondérante : ce mode de traduction, selon Sanneh, « porte en lui une vocation théologique profonde qui survient comme une étape inévitable du processus de réception et d'adaptation². »

Le moyen de communication du message religieux s'avère donc décisif pour la réussite de l'entreprise missionnaire : selon qu'il est transmis par diffusion ou par traduction, le rapport entre le message et les cultures change considérablement :

La conversion qui a lieu dans la mission en tant que diffusion n'est pas d'abord une question théologique. C'est plutôt une assimilation à l'intérieur d'un environnement positiviste prédéterminé. D'un autre côté, la conversion qui a lieu dans la mission comme traduction repose sur la conviction selon laquelle elle peut se produire chez les gens après une réflexion critique consciente. Le trait distinctif de cette réflexion critique est qu'elle assigne, implicitement ou explicitement, un statut relatif à la culture de celui qui apporte le message³.

Sanneh considère donc la mission diffusée par traduction comme une sorte de concession fondamentale du christianisme vis-à-vis « du vernaculaire⁴ ». En d'autres termes, le « grand » texte qu'est la Bible se voit contraint de prendre en compte les multiples « petites » langues dans lesquelles il se coule. Il les investit, mais aussi les transforme, les façonne en les dotant notamment d'une forme écrite qu'elles n'avaient pas forcément auparavant. À propos du champ missionnaire protestant africain, Sanneh n'hésite pas à parler de « révolution » pour les cultures en présence :

Premièrement, les traductions vernaculaires de la Bible commencèrent par l'adoption de termes indigènes, de concepts, de coutumes et d'idiomes pour exprimer les catégories centrales du christianisme. Deuxièmement, les critères vernaculaires commencèrent à déterminer ce qui fut réussi ou non dans la traduction, avec des experts indigènes rapidement invités à se confronter aux interprétations occidentales du christianisme. Troisième-

¹ Lamin Sanneh, *Translating the Message, The Missionary Impact on Culture*, Maryknoll, New York, Orbis Books, 1989, p. 29.

² *Ibidem*, p. 29.

³ *Ibidem*, p. 29.

⁴ Terme générique qui désigne sous sa plume les cultures non occidentales avec lesquelles les missionnaires sont entrés en contact.

ment, l'emploi de la langue vernaculaire conduisit à une prolifération de langages dans laquelle les Écritures furent traduites. Quatrièmement, dans de nombreux cas significatifs, les traductions missionnaires furent les premières tentatives d'écrire la langue. Dans ce cas, les traducteurs chrétiens durent produire des alphabets vernaculaires, des grammaires, des dictionnaires et des lexiques du langage, y ajoutant des compilations de proverbes, idiomes, axiomes, du matériau ethnographique et des comptes rendus sur les religions locales, les pratiques coutumières et les lois, l'histoire et les institutions politiques. [...] Cela fit souvent le lit du nationalisme. Il est impossible de surestimer l'impact révolutionnaire de la traduction chrétienne sur des sociétés jusque-là illettrées et sur leur nouvelle rencontre avec l'Occident⁵.

Notons en outre que Sanneh ajoute une note théologique à son analyse historique : « derrière (et avant même) tout ce travail dévoué gît le précieux joyau de l'impartialité de Dieu envers les peuples et les cultures, une vérité plus profonde et plus proche dans l'esprit envers ce qui est humble et modeste plutôt qu'envers ce qui est haut et puissant⁶. » On le voit, c'est au nom du thème classique de l'incarnation que le message biblique se fait accessible aux humains. Sa traductibilité est donc inhérente à son existence même, comme si elle la conditionnait...

Cependant une question demeure : cette thèse historico-théologique suffit-elle à expliquer l'ampleur de la traduction et de la diffusion de la Bible ? Ne faudrait-il pas y ajouter des raisons linguistiques, voire éthiques ? C'est précisément l'une des pistes ouvertes par le philosophe Paul Ricœur.

Paul Ricœur et l'hospitalité langagière

Dans un petit ouvrage fort suggestif⁷, Ricœur aborde la question de la traduction à un double niveau : d'une part elle relève de la communication en ce qu'elle s'efforce de restituer un message d'une langue à une autre ; mais, d'autre part, elle amène également à s'interroger sur elle-même, sur son propre discours, relevant, dans ce cas, de l'herméneutique. Examinons successivement ces deux niveaux avant d'essayer d'en tirer une conclusion sur la traduction biblique.

Le philosophe observe tout d'abord que d'un point de vue linguistique, la diversité des langues illustrée par le mythe biblique de

⁵ Lamin Sanneh, *Encountering the West*, New York, Orbis Books, 1993, p. 139-140.

⁶ *Ibidem*, p. 141.

⁷ Paul Ricœur, *Sur la traduction*, Paris, Bayard, 2004.

Babel, devrait théoriquement aboutir à la confusion la plus totale : parlant des milliers de langues, l'humanité devrait s'avérer incapable de communiquer de manière fiable. Or, d'un point de vue pratique et historique, il y a toujours eu des traducteurs pour faire le pont entre les individus ou les peuples. Caractérisée au premier abord par un aspect pratique, la traduction comme fait linguistique revêt dans un second temps pour Ricœur un aspect éthique. Elle constitue en effet un instrument possible de la victoire de l'universel sur la confusion, voire de la paix sur la guerre : « la traduction s'inscrit dans la longue litanie des 'malgré tout'. En dépit des guerres fratricides, nous militons pour la paix universelle⁸ ». La question posée n'est donc pas tant celle de la traductibilité en soi, mais plutôt celle de la fidélité ou de la trahison de la traduction par rapport à un message donné. Ce qui implique qu'une traduction ne soit jamais définitive, mais toujours provisoire et perfectible, obligeant en quelque sorte les hommes à communiquer.

De plus, à un autre niveau, la traduction oblige également la communauté où elle s'insère, « la communauté langagière », à s'interroger sur elle-même : « traduire, c'est comprendre » selon la belle formule de George Steiner. Cependant, du point de vue du sens, tous les énoncés ne se valent pas : certains peuvent revêtir plusieurs sens selon le contexte ; d'autres, relevant par exemple de la poésie, choisissent parfois volontairement l'hermétisme. Ce dernier fait de langage interroge profondément le philosophe pour qui on atteint là « l'innommable au cœur de sa propre langue⁹ » « tout comme cela peut être le cas entre deux langues étrangères en cas de traduction difficile ! Il peut donc exister de l'intraduisible dans sa propre « communauté langagière » et Ricœur conclut lui-même son étude sur la traduction par une certaine perplexité : « il y a bien deux voies d'entrée dans le problème de la traduction ». Il en tire cependant une double implication éthique :

- d'un côté, l'expérience de la traduction comme communication engage à reconnaître la pluralité humaine et à privilégier l'hospitalité langagière : « sans l'épreuve de l'étranger, serions-nous sensibles à l'étrangèreté (sic) de notre propre langue ? »
- d'un autre côté, l'intraduisible interne à la langue permet d'accéder au sens du secret, « de l'intraduisible secret ». Or, s'interroge Ricœur, « nos meilleurs échanges, dans l'amour et dans l'amitié,

⁸ *Ibidem*, p.33.

⁹ *Ibidem*, p.51.

garderaient-ils cette qualité de discrétion – secret/discrétion – qui préserve la distance dans la proximité¹⁰ ? »

Si nous mettons en relation ces observations de Ricœur avec la traduction de la Bible, nous pouvons sans doute retrouver des éléments de la thèse de Lamin Sanneh exposée plus haut : en se faisant traduction, le texte biblique, hébraïque, araméen et grec, mais plus largement en soi multiculturel par ses divers emprunts au Proche Orient Ancien ou à la culture grecque, fait pénétrer ses « étrangèretés » dans toutes les langues qui sont capables de les intégrer et de les épurer.

En revanche, la question de l'hermétisme est plus délicate. Quiconque s'est déjà essayé à l'exercice de la traduction de la Bible ne peut nier – et ce, malgré le concept cher à Calvin de la « clarté de l'Écriture » – que certains passages relèvent bien de cette opacité de sens propre à chaque langue. Mais c'est précisément là que se joue également un enjeu non plus seulement linguistique mais théologique : car, même obscure, l'Écriture peut faire sens, surtout lorsqu'elle est censée parler de Dieu, « l'indicible », « l'intraduisible secret » par excellence comme en témoigne le passage sur la révélation de son nom à Moïse en Ex 3, 14...

Ainsi, par le même mouvement, la Bible se traduit et Dieu, l'indicible, se fait connaître à l'humanité. Cela est rendu possible, d'un point de vue linguistique, grâce à cette fameuse « hospitalité langagière » propre à chaque langue : il n'est pas « d'autre semblable », voire « d'Autre » qui ne puisse être accueilli dans mon langage et ma culture, aussi particulière soit-elle à mes propres yeux.

L'histoire de la traduction de la Bible confirme cette propension à la traductibilité, cette inhérence du texte à être diffusé au nom du dessein de Dieu. C'est ce que nous voulons aborder à présent à l'aide de quelques pistes de réflexion ouvertes par un ouvrage récent du spécialiste de traductologie David Bellos¹¹.

La Bible : une traduction qui respecte les cultures

L'histoire de la traduction biblique montre en effet une évolution importante qui n'est pas sans signification théologique. Commençons par la Bible hébraïque. Écrite dans une langue de diffusion restreinte

¹⁰ Pour cette citation et celle qui précède, *ibidem*, p. 52.

¹¹ David Bellos, *Le poisson et le bananier, une histoire fabuleuse de la traduction*, Paris Flammarion, 2012.

– du fait du faible nombre de locuteurs –, elle accède, par la traduction des Septante en grec, à un statut « supérieur », non sur des critères culturels ou ethniques, mais quantitatifs : ce grec courant ou « koinè » est en effet la langue véhiculaire la plus partagée dans le bassin méditerranéen jusqu'au début du I^{er} siècle après Jésus-Christ où le latin prend le pas jusqu'au XVI^e siècle.

David Bellos appelle ce phénomène une traduction « amont » : « La traduction *amont* fait passer à une langue de plus grand prestige que la langue source¹². » En passant de l'hébreu au grec, puis du grec au latin, la Bible acquiert un prestige indéniable dû à « la qualité de l'œuvre » qui se présente comme la révélation de la vérité divine. Et ce phénomène se poursuit et s'amplifie pour atteindre son sommet au XX^e siècle. En effet, observe Bellos, le rythme de la traduction de la Bible n'est pas égal sur les vingt derniers siècles de notre histoire mondiale. En voici un aperçu depuis le XVII^e siècle :

Année	1600	1700	1800	1900	2000
Nombre de traductions de la Bible	61	74	81	620	2403

D'une soixantaine de langues au début du XVII^e siècle, la Bible est traduite dans plus de 2000 au début du XXI^e siècle, sur les 7000 langues parlées dans le monde. Le tableau ci-dessus fait ressortir que le XX^e siècle est « le » siècle de la traduction biblique avec, en moyenne, une traduction en cinq nouvelles langues par an, mais avec une accélération spectaculaire entre 1900 et 1999, où le rythme est d'une nouvelle production par mois ! Évidemment, l'expansion missionnaire commencée au XIX^e siècle explique cette hyper diffusion du texte biblique. Mais cela a été possible parce que le statut même du texte a évolué : considéré comme une « grande œuvre de vérité », il a pu s'élever au cours de l'histoire vers les « grandes » langues véhiculaires mondiales, à peu près successivement grec, latin, allemand-italien-français-espagnol, anglais, avant de « redescendre » vers de nombreuses autres langues de tous les continents, parfois utilisées par un nombre très restreint de locuteurs. Bellos souligne que la traduction de la Bible s'est de cette façon en quelque sorte inversée : d'une traduction « amont » vers une traduction « aval » qui s'effectue « vers une langue vernaculaire dont l'audience est plus limitée que celle de la source, ou qui jouit d'un moindre prestige

¹² David Bellos, *op.cit.*, Paris, Flammarion, 2012, p. 182.

culturel, économique ou religieux, ou enfin qui n'est pas employée comme langue véhiculaire¹³ ».

L'on pourrait faire remarquer que ce phénomène de passage d'aval en amont n'est pas si original que cela : après tout, de grandes œuvres de Shakespeare, Dante ou Goethe ont bien été traduites dans des langues de diffusion plus restreinte. Certes ! Mais dans ce cas, les traductions tentent généralement de faire ressortir « l'étrangèreté » du texte, son caractère anglais, italien ou allemand, pour bien rendre attentif le lecteur au fait qu'il accède précisément à un grand texte étranger du patrimoine mondial. D'un point de vue linguistique, ces traductions ne sont pas vraiment « adaptatives » en ce sens que l'on demande au lecteur de faire un effort pour entrer dans l'univers de ces grands auteurs.

Or, dans le cas de la Bible, il en va tout à fait différemment : les traductions effectuées dans les langues plus restreintes font au contraire grand cas des cultures de celles-ci afin que les lecteurs perçoivent le texte où Dieu se révèle comme le moins étranger possible. Ainsi nous rappelle Bellos, dès le XVIII^e siècle, un traducteur hollandais de la Bible en malais bute sur une difficulté : voulant traduire la parabole du figuier maudit, il perçoit d'emblée que les Indonésiens ne connaissent pas cette espèce d'arbres fruitiers. Il opte donc pour une substitution culturelle et le texte de Matthieu devient « la parabole du bananier » ! Trois siècles plus tard, l'américain Eugène Nida, maître reconnu des programmes de traduction de la Bible, théoriserait ce principe de substitution sous l'appellation de traduction « par équivalence dynamique », par opposition à une « équivalence formelle » privilégiant le style et les structures de la langue source. Comme le fait justement observer Bellos, la motivation de Nida est de l'ordre de l'impératif missionnaire : elle s'appuie sur la conviction que la priorité absolue doit être donnée au contenu du message, en ce qu'il est porteur de la révélation divine, afin qu'il soit connu du plus grand nombre, y compris des plus petits locuteurs. Le traducteur biblique se doit donc d'observer le plus grand respect pour la langue et la culture dans lesquelles il s'efforce de faire passer le message divin.

Si l'on poursuit ce raisonnement d'un point de vue théologique, on peut donc émettre l'hypothèse selon laquelle le texte biblique ne peut pas ne pas être traduit, au nom même du sens du message qu'il véhicule et de son caractère existentiel. On pourrait même approfondir

¹³ *Ibidem*, p. 182.

cette petite théologie de la traduction, toujours avec les outils de la traductologie. En effet, celle-ci nous enseigne qu'il n'existe au fond rien d'intraduisible, chaque langue étant capable de déployer des ressources considérables pour rendre connaissable ce qui ne l'était pas d'une langue ou d'une culture à l'autre comme nous le montre l'exemple du bananier¹⁴. Même le langage poétique ou les textes philosophiques les plus ardues, constituant, à des degrés divers, le sommet de l'abstraction, n'échappent pas à la traduction. Bien plus, c'est leur traduction même qui permet quelquefois d'en éclairer et d'en préciser le sens possible !

Si nous tirons des conclusions théologiques de ce mécanisme linguistique, on s'aperçoit alors qu'au vieux principe herméneutique calvinien selon lequel le Saint-Esprit éclaire l'Écriture par un témoignage intérieur, s'en superpose un autre. Par la traduction, le même Esprit, maître incontesté des langues humaines mondiales comme l'indique l'épisode de la Pentecôte, vient également éclairer l'Écriture par un témoignage « extérieur »... Non seulement Dieu peut se faire connaître dans les langues humaines, mais Il cherche sciemment à se faire connaître et à se multiplier dans les innombrables possibilités langagières qu'elles offrent. Ce qui était possibilité devient condition.

Traduire ne revient donc pas à trahir comme le voudrait un adage populaire, mais au contraire rester fidèle au sens du texte source. Dans le cas de la Bible, celui-ci passe par le paradoxe de l'incommunicable : Dieu, mystère indicible, choisit en toute humilité de se faire communicable dans la plus petite des traductions possibles, « d'amont » en « aval », conformément à son incarnation, comptant sur notre hospitalité langagière pour être reçu, quitte à prendre des figuiers pour des bananiers, et vice-versa. L'essentiel est que la traduction porte du fruit !

Gilles VIDAL est professeur d'histoire du christianisme à l'époque contemporaine à l'Institut protestant de théologie, Faculté de Montpellier, France.

¹⁴ Bellos donne d'autres exemples de substitution : la blancheur de la neige remplacée par celle des plumes des oiseaux ou du coton pour des traductions africaines ou d'Amérique du Sud, le bâtisseur sage construisant sa maison sur pilotis en « bois de fer » au lieu du roc en Papouasie, « l'arbre à vodka » pour le cep de la vigne dans une vieille traduction balte... Voir David Bellos, *op. cit.*, p. 190.

Les divers modèles de traduction de la Bible

TRADUCTIONS LITTÉRALES, EN LANGUE COURANTE ET LITURGIQUES¹

Stefan MUNTEANU

Pour les théoriciens de la traduction, une des difficultés majeures que rencontre le traducteur dans son travail tient au fait qu'il est contraint de choisir entre traduction littérale ou littéraire. La question n'est pas nouvelle non plus pour le traducteur biblique. Déjà dans l'antiquité les deux modes ou « écoles » de traduction se sont affrontés sur la question de la fidélité de la traduction au texte biblique². Malgré les développements linguistiques, les débats entre ces deux approches sont encore d'actualité : d'un côté, certains affirment qu'il n'y a pas de fidélité au texte original si l'on ne reproduit pas exactement la forme de celui-ci, et, par ailleurs, d'autres estiment que la fidélité au texte concerne d'abord le sens, et que celle-ci n'est possible que si le traducteur fait pleinement justice aux exigences de la langue cible.

Parmi la recherche moderne en la matière, la plus connue est celle d'Eugène Nida, dont la méthode a été souvent enseignée ces dernières décennies, dans le cadre de nombreux séminaires pour traducteurs sous les auspices de l'Alliance Biblique Universelle (ABU)³. Dans ses

¹ Le présent article reprend en partie un des sujets traités dans ma thèse de doctorat : *Les traductions interconfessionnelles de la Bible. Etude critique et comparative d'un phénomène moderne*, soutenue en 2005 à la Faculté de Théologie de l'Université Grégorienne de Rome.

² Par exemple, au II^e siècle, les deux écoles sont représentées par les traductions grecques de l'Ancien Testament faites par Aquila et par Symmaque. Selon le premier, la fidélité au texte original exige que l'on aille jusqu'à respecter sa forme : un vocabulaire concordant, un ordre des mots autant que possible identique, un calque des locutions, etc. Au contraire, Symmaque offre une version en un grec qu'on pourrait qualifier de « naturel », celui par lequel les diverses populations du pourtour méditerranéen communiquaient couramment entre elles.

³ En 1964, Nida consolidait vingt ans de recherches sur les principes de la traduction, spécialement en matière biblique, en publiant un nouveau travail théorique, presque sans précédent, sur les principes de la traduction, intitulé

études, Nida fait la présentation et l'analyse des deux modes de traduction : littérale et littéraire, ou selon lui, de l'équivalence formelle et de l'équivalence fonctionnelle. C'est en suivant cette terminologie de Nida que nous proposons de souligner ci-après les aspects les plus importants de chacune de ces deux « voies »⁴.

La voie de l'équivalence formelle

La méthode de la traduction littérale repose sur la « vision traditionnelle » du langage et sur l'algorithme de la correspondance entre les structures superficielles des langues, c'est-à-dire les structures immédiatement apparentées aux paroles⁵. Au niveau de la structure de surface, la tâche du traducteur se limite à un transfert des termes de la langue source à la langue cible. Toute l'attention du traducteur est alors principalement focalisée sur le « moment d'origine » du texte. Dans ce cas, la traduction littérale doit être soucieuse d'en conserver la substance, ce qui induit généralement « une déformation plus ou moins grave des normes syntaxiques et stylistiques de la langue réceptrice, donc une déformation du message »⁶.

Cependant, ces inconvénients, à première vue insurmontables, n'ont pas empêché l'usage privilégié de cette « voie » de l'équivalence formelle pour les traductions et autres révisions modernes de versions déjà existantes. Toutes ces traductions littérales se caractéri-

Toward a Science of Translating. Celui-ci fut suivi d'une application directe de la théorie à la traduction de la Bible, présentée dans *The Theory and Practice of Translation*, écrite avec Charles Taber en 1969, corrigée et enrichie en 1986 dans *From One Language to Another : Functional Equivalence in Bible Translating*, en collaboration avec Jan de Waard.

⁴ Cette présentation reprend la plupart des éléments développés au cours du séminaire de recherche intitulé « Le moderne traduzioni della Bibbia. Valutare per scegliere (la via dell'uso-confronto) » à l'Institut Biblique de Rome, sous la direction de C. Buzzetti. Avec son plein accord nous utiliserons, en les traduisant et en les commentant, une grande part de ses propres recherches.

⁵ Selon la « vision traditionnelle », la langue est généralement considérée comme un répertoire de mots dont chacun correspond à une chose ou un aspect de la réalité. Ainsi, la langue est vue comme une grande liste de termes correspondant de manière biunivoque à autant de choses qu'il en existe. Le passage d'une langue à une autre consisterait dans le passage d'une liste à une autre ; cf. G. MOUNIN, *Les problèmes théoriques de la traduction* ; F. DE SAUSSURE, *Cours de linguistique générale* ; A. MARTINET, *Éléments de linguistique générale*.

⁶ C. TABER – E. A. NIDA, *La Traduction : théorie et méthode*, p. 172.

sent par un certain nombre de règles et de principes opératoires dans le passage d'une langue à une autre. Bien que ces derniers ne soient pas tous et en même temps clairement explicités ou applicables, on peut en mentionner quelques-uns⁷ :

- Les caractéristiques formelles plus évidentes sont soigneusement conservées ; ainsi, la prose se traduit toujours en prose, la poésie en poésie. Le texte imite le style de l'auteur et l'ordre des mots du texte à traduire, les groupes de vers poétiques et la structure métrique.
- L'individualité et la longueur de chaque phrase ou fragment sont conservées. Le texte traduit contient encore le même nombre de phrases et signes de ponctuation, placés dans la même position que dans l'original.
- À l'intérieur des phrases, la correspondance des catégories de mots entre la langue source et la langue cible est recherchée : un substantif est traduit par un autre substantif, un adjectif par un adjectif, un verbe par un verbe, etc.
- Au niveau du vocabulaire, le lexique est étroitement encadré : à un terme de la langue originale doit toujours correspondre le même terme dans la langue cible, quel que soit le contexte où celui-ci apparaît.
- Les aspects du langage figuré, tels que : la métaphore, la comparaison, la métonymie, la synecdoque, la litote, l'hyperbole, l'euphémisme, etc., restent toujours proches de l'original.
- Les expressions idiomatiques, dites aussi « expressions de la sagesse populaire », sont reproduites avec une littéralité maximale.
- À la limite de cette reproduction formelle, on peut même en arriver à une traduction graphologique, comme la reprise, par certaines éditions contemporaines de la Bible des formes d'enluminures du Moyen Âge.

Ces règles se préoccupent moins de la compréhension du texte par les destinataires de la traduction que de lui être le plus fidèle possible à la forme originale. Le résultat de cette approche est que la traduction constitue une aide importante d'abord pour qui ne peut avoir accès directement à la forme primitive du texte, puis pour qui entend approcher le contexte linguistico-culturel dans lequel il a été écrit. Ce point est essentiel, dans la mesure où les informations de nature historique, philologique ou littéraire permettent de repérer les

⁷ Cf. C. BUZZETTI, *La Bibbia e la sua traduzione*, pp. 71-72.

différences de vocabulaire, de signaler les sources, les différentes traditions, ou encore de découvrir des recoupements intéressants avec d'autres passages bibliques.

Pour la plupart des traducteurs modernes, les limites de cette méthode sont liées au fait qu'elle néglige tout ce qui n'a pas trait à la forme, en offensant toujours le contenu. Pour eux, aucune équivalence formelle ne peut être obtenue sans une certaine déformation du contenu⁸. Pour ces raisons, les traducteurs font très souvent appel aux instruments extratextuels : notes, introductions, et autres commentaires, qui ont le rôle de faire comprendre tel ou tel contenu des termes que la traduction elle-même n'explique pas⁹.

Bien que le traducteur se fasse souvent gloire de rester le plus près possible du texte saint, une totale fidélité demeure une « voie » impraticable au moins à cause des deux limites suivantes :

- Avant tout, le caractère radical de son extrême cohérence : un même mot du texte original est rendu, chaque fois que cela est possible, par un même mot dans la langue cible. Une telle norme de traduction est sans doute légitime quand il s'agit de termes techniques ou quand le mot est employé avec la même acception. Pourtant, vu la variété des contextes, une exagération d'un tel procédé peut même conduire à des ambiguïtés et contresens¹⁰.
- La reproduction des aspects formels de la langue source n'est pas totalement possible du point de vue phonétique et sonore, de sorte que se perdent certains effets voulus par l'auteur et que la traduc-

⁸ Ceci est particulièrement le cas des « sémitismes », dont une traduction formelle conserve le caractère étrange également pour le lecteur contemporain : « vieux et rassasié de jours » (1 Ch 23, 1), « haïr son père et sa mère » (Lc 14, 26), « boire la coupe » (Mc 10,38), « que ton Nom soit sanctifié » (Mt 6, 9), « amasser des charbons ardents sur sa tête » (Rm 12, 20), etc. ; cf. C. BUZZETTI, *La Bibbia e la sua traduzione*, p. 73.

⁹ Le texte traduit produit d'un côté la forme en négligeant le sens, de l'autre, les notes ont le rôle de le communiquer non pas seulement à travers des mots, mais aussi à travers des phrases entières ou des gloses. Un autre procédé intéressant, d'usage cependant limité, est celui du soulignement en italique dans la traduction pour montrer que les mots concernés ne figurent pas dans le texte original, mais qu'ils sont ajoutés pour reproduire le contenu et non la forme.

¹⁰ Pour illustrer ce constat, un exemple peut être fait à partir du mot français « mer », employé dans la *TOB* pour traduire l'hébreu *yām* et le grec *thalassa*. Les trois mots possèdent bien une zone de signification commune, ce qui permet parfois de traduire l'un par l'autre, mais chacun d'entre eux possède également un champ de signification qui lui est propre.

tion ne permet plus au nouveau destinataire de les percevoir comme le destinataire d'origine¹¹.

Selon Nida, la traduction littérale est, contrairement à tout ce que l'on a pu dire ou croire, condamnée à l'infidélité, toute traduction devant « éviter à tout prix le *charabia des traducteurs*, cette sorte de langue artificielle qui arrange les mots de la langue réceptrice selon les règles de la langue source »¹². Il considère que dans la traduction des textes bibliques, c'est le sens et le contenu du message qui doivent avoir la priorité : dans le processus de la communication, la tâche du traducteur est de reproduire fidèlement le sens du texte, même en risquant « de changer assez radicalement sa forme »¹³.

Cependant, il est aujourd'hui nécessaire de noter que les réflexions les plus modernes, spécialement dans le cadre de l'ABU, tendent à insister sur un point : la même forme possède un rôle ou une fonction pour exprimer et communiquer le contenu. En conséquence, on affirme que les traducteurs doivent également chercher à reproduire la forme la plus possible¹⁴. Pour certains, cette nouvelle insistance apparaît comme le symptôme d'un retour à des positions spécifiques à l'ancienne « vision traditionnelle » du langage. Pour d'autres, au contraire, elle est seulement une précision à l'intérieur des réflexions linguistiques modernes et contemporaines, dans la mesure où elle accorde une plus grande importance à un critère de traduction déjà connu, mais qui, dans la pratique, est souvent trop négligé.

La voie de l'équivalence fonctionnelle

La seconde « voie » de la traduction, dite de l'équivalence fonctionnelle, est alternative à la première. Le but n'en est pas de reproduire la forme du texte, mais son contenu sémantique et sa fonction. Selon la définition donnée par Nida et Taber de l'équiva-

lence fonctionnelle¹⁵, il s'agit surtout d'un type de traduction : « dans laquelle le message du texte original a été transféré dans la langue réceptrice de telle manière que la réaction du récepteur soit essentiellement la même que celle des récepteurs du texte original »¹⁶.

L'idéal du traducteur consisterait ainsi à opérer une équivalence de type « sémantico-fonctionnelle », en produisant une forme nouvelle indiquant aux nouveaux destinataires ce que la forme originelle disait aux premiers. En ce sens, le traducteur ne doit pas chercher systématiquement à passer d'une structure superficielle à une autre, en une seule étape, comme pour une traduction littérale, mais à procéder selon une triple démarche, plus efficace selon Nida tant du point de vue scientifique que du point de vue pratique : (1) l'*analyse* : la structure superficielle est analysée du point de vue (a) des constructions grammaticales et (b) du sens des mots et expressions ; (2) le *transfert* : le texte analysé est transposé dans l'esprit du traducteur de la langue source à la langue réceptrice ; et (3) la *restructuration* : les matériaux textuels transposés deviennent un texte cohérent dans la langue réceptrice de façon que le message en soit intelligible et intéressant¹⁷.

La méthode est fondée sur deux des principales approches de la linguistique moderne. Avant tout, la méthode s'appuie sur l'approche des « universaux linguistiques ». Nida considère en effet que, s'il est bon que les traducteurs soient conscients des traits qui distinguent les langues les unes des autres, il est également bon qu'ils apprennent à reconnaître les traits qui se retrouvent dans toutes les langues et qui fondent la possibilité même de la traduction. Ainsi Nida tente-t-il de retrouver les « universaux linguistiques », dans toutes les langues du monde, en les regroupant en quatre catégories fondamentales pour faciliter le transfert dans une autre langue : *objets, événements,*

¹¹ Quand, par exemple, le prophète Am 5, 5, recourt à un rapprochement de sonorités pour annoncer *haggilgal gâlô yiglèh* [« le Guilgal sera entièrement déporté »], il veut montrer que la déportation est en quelque sorte inscrite dans le nom même de ce lieu de culte suspecté de pratiques inspirées du paganisme. Ce genre d'allitération est quasiment intraduisible.

¹² C. TABER – E. A. NIDA, *La Traduction : théorie et méthode*, p. 12.

¹³ C. TABER – E. A. NIDA, *La Traduction : théorie et méthode*, p. 12.

¹⁴ Cf. J. DE WAARD – E. A. NIDA, *From One Language to Another*, p. 11.

¹⁵ Dans un premier temps, pour indiquer ce qu'on appelle aujourd'hui « équivalence fonctionnelle », Nida avait utilisé l'expression « équivalence dynamique ». Vers la fin des années 1970, pour éviter une mauvaise compréhension de l'adjectif « dynamique », qui ne sous-entend aucune influence active de la traduction sur les destinataires, a été introduite la nouvelle expression d'« équivalence fonctionnelle ». Il ne s'agit donc pas d'un nouveau concept, mais seulement d'une clarification du précédent, soulignant que ce type de traduction se concentre avant tout sur le sens et la fonction du texte.

¹⁶ C. TABER – E. A. NIDA, *La Traduction : théorie et méthode*, p. 173.

¹⁷ Cf. C. TABER – E. A. NIDA, *La Traduction : théorie et méthode*, p. 30.

*abstractions et relations*¹⁸. Ensuite, la méthode de Nida reprend la grammaire de Chomsky¹⁹ : bien que cette dernière se fonde sur la base d'une seule langue, elle se prête aussi cependant à justifier pour une part la méthode de traduction de Nida²⁰. Mais ce dernier fait abstraction des convictions de Chomsky sur l'organisation de l'intelligence humaine, en considérant que les « structures profondes »²¹ constituent un outil utile au traducteur qui tente de transférer un message dans une autre langue²². Nida postule en effet que ces structures profondes contiennent effectivement toutes les informations syntaxiques et

¹⁸ Cette terminologie désigne des catégories d'éléments sémantiques par opposition aux termes « nom », « verbe », « adjectif », « adverbe », « préposition », etc., qui désignent quant à eux des espèces grammaticales de mots ; cf. C. TABER – E. A. NIDA, *La Traduction : théorie et méthode*, pp. 34-35.

¹⁹ N. A. Chomsky (né en 1928) est le fondateur de l'école du générativisme, une nouvelle interprétation de la linguistique qui entend expliquer les lois gouvernant la production du langage. Sa théorie révolutionne la science linguistique non pas seulement sur le plan technique, mais aussi du point de vue idéologique, en rétablissant une vision philosophique plus complète du langage et en élaborant une nouvelle théorie grammaticale globale. L'objectif de cette théorie est de développer une grammaire (*grammaire générative*) apte à engendrer les phrases, l'utilisateur d'un langage étant supposé apte à produire un nombre virtuellement infini de phrases en utilisant le stock fini de mots et de règles grammaticales qu'il a à sa disposition de manière innée.

²⁰ Nida affirme qu'avant la formalisation de la grammaire générative-transformationnelle par Chomsky (*Syntactic Structures*, 1960), lui-même, pour affronter les problèmes liés à l'exégèse, avait déjà adopté une approche reposant essentiellement sur l'idée de « structure profonde ». Malgré tout, la théorie de Nida ne prendra sa forme définitive qu'avec l'addition des éléments transformationnels indiqués par Chomsky ; cf. E. GENTZLER, *Teorie della traduzione*, p. 52.

²¹ La grammaire générative-transformationnelle se base sur la conviction que tout ce qui peut être exprimé dans une langue peut également l'être dans une autre. Cette théorie se fonde sur une distinction importante, acceptée par la plupart des linguistes, entre une « structure superficielle » et une « structure profonde », qui selon eux existe dans toutes les langues ; cf. C. TABER, *Langages* 28 (1972), p. 55.

²² Parmi les avantages du modèle « génératif-transformationnel » en matière de traduction, Nida souligne : (1) l'accentuation sur la relation dynamique entre structures semblables (2) les techniques de transformations bidirectionnelles en tant que procédures d'analyse et de restructuration (3) l'utilité de transférer le contenu d'un message de la source à la langue du récepteur au niveau de la structure profonde (où les relations entre termes sont moins ambiguës) et (4) l'applicabilité du même modèle à tous les niveaux de la langue ; cf. E. NIDA, « Linguistic Theories and Bible Translating », p. 306.

sémantiques nécessaires à une correcte transformation de la « structure superficielle » et à l'interprétation de sens.

La plupart des projets de traductions de la Bible de ces dernières décennies ont été préparés sur la base de cette méthode proposée par Nida²³. Parmi les principes généraux de telles traductions, on peut brièvement mentionner²⁴ :

- La grammaire est totalement correcte. L'auteur est libre de changer certains rapports existant dans la forme originale ; par exemple, un terme peut changer de position, un substantif devenir un verbe, un terme composé, etc.
- Le choix du lexique tend à ce que la traduction présente une grande « naturalité » du langage courant. Le traducteur évite les termes archaïques, les expressions rendues littéralement, toute phrase et tout mot qui ne sont pas courants, le calque ou la translittération et, autant que possible, ne délègue pas aux notes le rôle de transmettre le sens. Au contraire, il cherche les meilleurs équivalents sémantiques, homogènes à la culture du nouveau destinataire, y compris pour les images ou formules idiomatiques peu compréhensibles.
- Pour des raisons aussi pragmatiques que missionnaires, la traduction suppose que le destinataire réagira au message, comme cela avait été le cas pour le destinataire original. Le but est donc d'obtenir une réaction adaptée, qui détermine le début d'un dialogue, non seulement entre le destinataire et le texte, mais surtout entre ce destinataire et Dieu.
- La traduction cherche à reproduire la « fonction » du sens imposée par le contexte : informative, expressive ou impérative. Dans cette perspective, le traducteur tente d'une part de reproduire la fonction de la forme, même s'il lui faut pour cela la modifier sensiblement ; de l'autre, les destinataires sont supposés comprendre le message

²³ La validité de l'approche a été généralement soutenue dans les publications de l'UBS : *The Bible Translator*, une revue fondée en 1949 pour constituer un forum sur la théorie et la pratique de la traduction biblique, et une série *Handbook*, qui a essayé de guider les traducteurs dans l'application de l'approche, en abordant une gamme étendue de problèmes rencontrés en matière de traduction de la Bible dans différentes langues partout dans le monde. *The Theory and Practice of Translation* (1969) fournit la théorie pour les traductions populaires du NT en espagnol puis en anglais : la DHH et la TEV ont été suivies par la TILC, la GNB et la BFC.

²⁴ Cf. C. TABER – E. A. NIDA, *La Traduction : théorie et méthode*, pp. 11-28 ; C. BUZZETTI, *La Bibbia e la sua comunicazione*, pp. 82-84.

et éprouver la motivation pour apporter des effets contextuels adéquats, cognitifs, affectifs, volitifs, etc.

- Le niveau linguistique du texte reproduit doit s'apparenter à celui de l'original, selon les ressources de la langue cible et de ceux qui l'utilisent. Les traductions doivent être adaptées, tant au niveau du vocabulaire que de la syntaxe, aux différents publics, pour offrir à tous une chance égale de comprendre le message. La traduction se sert de la « langue courante », c'est-à-dire des modalités linguistiques familières et accessibles aux destinataires, qui ne sont pas des spécialistes.
- La traduction doit plutôt viser une compréhension facile lorsque le texte sera lu à haute voix. Le fondement de ce principe tient en ce qu'un texte lu, intelligible pour l'auditeur ordinaire, a aussi toutes les chances d'être clair lors de la lecture silencieuse.

Il est évident que cette « voie » est destinée à rendre un message vraiment accessible aux nouveaux destinataires. En surmontant pour eux tous les obstacles d'ordre historico-philologique, les promoteurs de cette théorie de traduction désirent que le message exerce plus facilement son efficacité. Bien que la méthode de traduction exige, pour être appliquée avec succès, des techniques nouvelles ainsi que des traducteurs bien exercés, elle fut reconnue de manière très large comme « le meilleur modèle directif dans la traduction de la Bible »²⁵.

Ce « modèle » présente néanmoins des limites, qui ont été davantage soulignées ces dernières décennies :

- En premier lieu, certains traducteurs et exégètes bibliques considèrent que l'approche est excessivement idéaliste et reste assez lointaine de tous les problèmes concrets de la traduction : conservation des archaïsmes, recours aux néologismes, traitement des noms propres, des métaphores, des registres élevés ou des dialectes, des contradictions et autres imprécisions apparentes du texte original, qui rendent la traduction souvent très difficile voire parfois impossible mais qui, dans le même temps, fascinent²⁶.

²⁵ Cf. D. A. CARSON, « New Bible Translations : An Assessment and Prospect », p. 38.

²⁶ « Chaque langue a plus d'un tour dans son sac pour rendre un énoncé excessif. Quiconque connaît assez d'hébreu découvre par exemple l'incroyable beauté de la langue d'Isaïe, marquée par un rythme, des tournures imagées, des rencontres de sonorités, un style ramassé... Cette qualité expressive fait aussi partie intégrante du texte à traduire, et la traduction se doit de lui trouver un

- La méthode de traduction est « subversive » : elle tend en quelque sorte à détrôner la notoriété des versions littérales. Nida laisse ainsi supposer que le traducteur recourant à la méthode de l'équivalence fonctionnelle, arrive à être plus fidèle que le traducteur « littéral »²⁷.
- Pour comprendre et traduire les textes bibliques, il ne suffit pas de procéder à une « analyse », un « transfert » et une « restructuration » de chaque phrase indépendamment du contexte. L'analyse préalable de l'organisation générale du paragraphe et de son rapport avec ce qui précède ou ce qui suit, permet au traducteur de mieux comprendre les détails du texte à traduire. Il est encore plus important, pour comprendre un texte particulier, de le situer dans le contexte géographique, sociopolitique, historique et surtout littéraire dans lequel il a été écrit et avec lequel il fait corps²⁸.
- L'analyse du texte source doit s'attacher aussi à déterminer toutes les fonctions du langage qui le caractérise, afin de les respecter dans la restructuration du texte récepteur²⁹.

équivalent en français, faute de quoi elle amputerait le texte de quelque chose d'essentiel », J.-M. BABUT, *Lire la Bible en traduction*, p. 37.

²⁷ Robinson Douglas considère que la méthode de Nida a quelque chose de subversif. Pour lui l'acte de « subversion » consiste dans l'ouverture de la Bible à de nouveaux auditoires, en permettant à de nouveaux destinataires d'accéder directement au sens des Saintes Écritures sans aucune médiation, de la part des prêtres, religieux, théologiens ou biblistes ; cf. D. ROBINSON, *The Translator's Turn*, Baltimore, 1991, p. 226 ; cité par A. O. MOJOLA – E. WENDLAND, « Scripture Translation in the Era of Translation Studies », p. 5.

²⁸ Parmi d'autres outils qui peuvent également aider le traducteur, il faut mentionner l'analyse rhétorique qui fournit des procédures et des critères scientifiques pour la délimitation des unités littéraires aux différents niveaux de l'organisation du texte, et pour comprendre les rapports significatifs entre unités littéraires à ces différents niveaux de la structure du texte. Parallèlement, le traducteur devra acquérir une juste connaissance des aspects culturels du contexte biblique. Étudier la géographie, l'histoire, l'archéologie, les littératures ne prétend pas expliquer ce contexte de manière exhaustive, mais recueillir des informations utiles, et de tous ordres, sur la manière et les circonstances dans lesquelles les textes se sont incarnés ; cf. R. MEYNET, *Lire la Bible*, pp. 45-57 et pp. 163-189.

²⁹ Dans *The Theory and Practice of Translation* (1969), Nida-Taber ne mentionnent que trois de ces fonctions : informative, expressive et impérative. Smalley ajoute les fonctions « mensongère », « évocative », « permission », « interrogation », « déclaration solennelle », « interprétative », etc. ; cf. W.-A. SMALLEY, « Restructuring Translations of the Psalms as Poetry », p. 343.

- En se limitant à parler de la continuité « contenu-sens », il y a le danger d'attenter à la clarté, à la compréhension et à la communication du message par rapport au texte source. Si la forme de la traduction est trop actuelle et familière aux nouveaux destinataires, elle peut détruire la mémoire même du texte original. Les nouveaux destinataires doivent toujours rester conscients du fait qu'ils sont en présence d'une forme « secondaire » du texte³⁰.
- La référence au destinataire original est parfois peu claire, de sorte qu'il est difficile de préciser qui était ce dernier. Chaque écrit a, au fil du temps, d'autres destinataires encore plus divers que les premiers surtout lorsqu'il s'agit de la Parole de Dieu. Comme l'ont souligné les commentateurs modernes, il n'est pas certain que l'auditoire d'origine lui-même comprenait effectivement tous les aspects du texte qui lui était pourtant adressé. Ainsi, le premier lecteur ne peut pas être une référence exclusive pour communiquer le sens absolu et par ailleurs, nul ne peut prétendre maîtriser tous les aspects de la communication au premier lecteur³¹.

En résumé, l'application de l'approche proposée par Nida est délicate à mener. L'« analyse », le « transfert » et la « restructuration » du texte de départ dans la langue réceptrice exigent beaucoup d'attention et de sensibilité. Il faut toujours essayer d'opter pour des « transformations linguistiques » qui n'amputent pas ou ne modifient pas le sens, et trouver ainsi une forme appropriée à celle du texte original. Comme cela est rarement possible, chaque résultat doit être considéré comme seulement partiel, et d'une certaine façon, hypothétique. Pour éviter une traduction fallacieuse, la pratique oblige à amender ou modérer les critères théoriques de la méthode. Les choix à opérer ne sont jamais automatiques : ils sont conditionnés par certaines priorités fondamentales que nous devons à présent indiquer.

³⁰ Seule la présence combinée de la continuité du contenu avec certains aspects formels permet, au moins selon certaines limites, de distinguer une traduction d'une paraphrase, un résumé, une réélaboration, un calque, etc. ; cf. C. BUZZETTI, *La Bibbia e la sua traduzione*, p. 78.

³¹ « Les significations qu'une page biblique revêt pour un destinataire d'époque patristique, ou un mystique médiéval, ou pour un document conciliaire moderne, sont authentiques, bien que sûrement un peu différentes de celles des origines. Toujours et de façon inévitable, chaque traduction reflète une phase du sens [...] En conséquence : une bonne traduction peut explicitement se proposer de ne pas communiquer le sens absolu, mais un moment du sens », C. BUZZETTI, *La Bibbia e la sua traduzione*, p. 79.

Équivalence formelle ou équivalence fonctionnelle ?

Avant de commencer la traduction, le traducteur biblique doit clarifier sans aucune équivoque laquelle des deux « voies » il entend emprunter, à quel degré et, surtout, à quelles fins. Pour lui permettre de poser ses choix, il lui faut établir une série de priorités qui peuvent éclairer sa tâche et lui indiquer les solutions les plus opportunes dans certains cas difficiles. Bien que n'existent pas de critères universellement acceptables, trois facteurs rentrent presque invariablement en jeu : la nature du message, les objectifs de l'auteur – et, par extension, ceux du traducteur –, et la catégorie de destinataires à laquelle s'adresse plus particulièrement la traduction du texte³².

La nature d'un texte à traduire ne doit pas être nécessairement recherchée seulement dans son contenu, mais aussi dans sa forme. Contenu et forme déterminent en effet son « genre littéraire » : narration, récit, lettre, prière, poésie, etc. Dans certains cas, il s'agit aussi d'individualiser une réalité linguistique présente à l'intérieur de « genres littéraires » particuliers, ce que les philosophes du langage appellent « jeux linguistiques ». Les deux réalités, « genres littéraires » et « jeux linguistiques », permettent de s'orienter vers un certain modèle de traduction plutôt que vers un autre³³. Globalement, on peut considérer que, dans la Bible, le contenu est plus important que la forme ; mais cela n'autorise pas le traducteur à négliger cette dernière. En tâchant de reproduire le genre littéraire de l'original, il faut prendre garde de ne pas engendrer des équivalences illégitimes. Par exemple, il ne faut pas traduire les passages poétiques par une prose, ni les passages argumentatifs comme s'ils étaient de nature narrative. Si les changements de forme sont visibles voire systématiques, la traduction devra mentionner, par exemple en notes, quel rapport existe entre la « transformation linguistique » qui a été effectuée et le texte original.

³² Cf. E. A. NIDA, *Toward a Science of Translating*, 156-160 ; C. BUZZETTI, *La Bibbia e la sua traduzione*, pp. 80-84.

³³ Le traducteur doit comprendre celui des deux éléments qui donne principalement au texte sa spécificité et sa couleur : par exemple, dans le « Discours sur la montagne », malgré certaines caractéristiques stylistiques importantes, le contenu du message joue un rôle beaucoup plus déterminant que la forme elle-même. À l'inverse, certains acrostiches de l'AT sont clairement élaborés selon un canon littéraire très rigoureux que la traduction doit nécessairement prendre en considération ; cf. E. A. NIDA, *Toward a Science of Translating*, pp. 156-157.

L'analyse du texte source doit s'attacher à déterminer les fonctions du langage qui le caractérise, afin de les respecter dans la rédaction d'un texte nouveau. Pour transmettre le message de manière aussi adéquate que possible, il faudra trouver une forme appropriée aux fonctions du langage impliquées dans le texte : informative, expressive, impérative, mensongère, évocative, interrogative, déclarative, solennelle, interprétative, etc. Si, par exemple, l'intention du texte est presque exclusivement informative, l'objectif du traducteur sera de la transmettre le plus finement possible. La « voie » de l'équivalence formelle sera alors celle qui le permettra le mieux. Au contraire, si d'autres fonctions sont dominantes, le traducteur devra adapter l'usage de sa propre langue en vue d'atteindre les objectifs correspondants : rapprocher les destinataires du texte original, transmettre les sentiments propres de l'auteur, susciter en eux des sentiments que portent le texte, joie, pitié, plaisir, hostilité, ou leur transmettre les prescriptions qu'il exprime. Dans tous ces cas, l'équivalence fonctionnelle sera plus à propos. Cependant, il faut bannir toute exclusivité : une traduction à équivalence fonctionnelle n'est pas toujours à même de mieux sauvegarder certaines fonctions du langage qu'une traduction à équivalence formelle, parce que les procédés caractérisant ces fonctions varient d'une langue à l'autre³⁴.

Le type de destinataires auxquels s'adresse le texte est aussi un des facteurs importants pour le choix du modèle de traduction. Selon les promoteurs de l'équivalence fonctionnelle, leur diversité est telle qu'il est presque impossible de prétendre produire une traduction adéquate à toutes les catégories de destinataires. Cependant, leur irréductible diversité peut être traitée selon deux points de vue : a) leurs facilités de compréhension (dépend de leur niveau culturel, qui est lui-même fonction de l'âge, de la maturité intellectuelle, des études, de l'expérience professionnelle...) ; et b) le désir ou l'intérêt qu'ils ont de comprendre (public attentif, curieux, prêt à accueillir et assimiler un certain message, ou bien pour des personnes distraites, peu enclines à écouter, lire ou méditer le message véhiculé par le texte). Ces deux situations sont éminemment diverses, mais une fois que le traducteur sera parvenu à apprécier les conditions d'écoute et de réception de ses destinataires, il pourra plus facilement déterminer quel type de traduction entreprendre. Cependant, quand les informations disponibles sur les destinataires ne sont pas suffisantes, il est alors indiqué de choisir une position intermédiaire.

³⁴ Cf. J.-C. MARGOT, *Traduire sans trahir*, p. 78.

Outre ces trois facteurs fondamentaux, d'autres peuvent aussi influencer le choix de la méthode, comme par exemple la réalisation d'une traduction liturgique qui implique la lecture en public de textes bibliques. Ceux textes supposent en effet d'exigeantes spécificités de traduction. Les traductions littérales ou en langue courante ne conviennent pas toujours pour de telles circonstances. À la différence d'autres types de traductions, une traduction à visée liturgique doit satisfaire plusieurs particularités : une lecture accommodée pour la récitation en commun dans les célébrations, pour la prière communautaire ou individuelle et pour le chant de l'assemblée ; une grande fidélité à la forme même du texte original ; un style et un rythme appropriés ; l'emploi d'un langage commun accessible aux divers milieux culturels participants aux célébrations, etc. En bref, on attend particulièrement d'une traduction liturgique qu'elle soit totalement enracinée dans le texte source et, dans le même temps, qu'elle puisse être facilement proclamée à voix haute devant un large public. Ceci conduit à ce que la traduction s'écarte de l'original chaque fois que celui-ci prête à contresens, en proposant des correspondances et des formulations qui ne sont pas forcément présentes dans le texte. Cette tendance à l'éclaircissement du texte est quelquefois reprochée aux traductions liturgiques, d'autant plus lorsque les choix des traducteurs prêtent à discussion³⁵.

Conclusion

Quelle que soit la manière dont on traduit, la distance qui sépare l'univers biblique d'autrefois et celui des lecteurs d'aujourd'hui ne pourra jamais être totalement comblée. La traduction sera de toute façon le résultat d'une rencontre entre un texte lointain, dans l'espace ou dans le temps, qui, grâce au traducteur qui en modifie la forme linguistique, « vient » à d'autres lecteurs, et ces lecteurs qui « marchent » vers le texte en faisant l'effort de comprendre un monde différent du leur.

³⁵ « Sans aller jusqu'aux excès des traductions en langue courante, la traduction liturgique catholique en usage courant aujourd'hui tombe assez souvent dans un travers de ce genre, à tel point qu'elle a donné naissance à une sorte de genre littéraire nouveau ; il n'est pas rare en effet que les prédicateurs qui connaissent quelque peu les langues originales commencent leur homélie en critiquant la traduction liturgique et en expliquant que le texte original dit autre chose », R. MEYNET, *Lire la Bible*, p. 43.

Chaque traducteur de la Bible doit donc choisir la « voie » qui s'adapte le mieux au but qu'il veut atteindre. Entre une forte littéralité qui laisse le texte incompréhensible, et une actualisation qui le trahit, toute une gamme de possibilités s'offre au traducteur, qui doit toujours être en mesure de pouvoir justifier ses choix. Une fois ses choix posés, il doit rester conscient de ce qu'il s'est proposé d'effectuer et rester cohérent tout au long de son travail. L'erreur consiste à passer d'une méthode de traduction à l'autre sans justification, ou bien à radicaliser l'une d'entre elles. En bref, le traducteur doit renoncer à l'idéal d'une méthode de traduction parfaite et « assumer la problématique bien connue de la fidélité et de la trahison : vœu/souçon »³⁶.

Stefan MUNTEANU est professeur de Théologie biblique et d'Hébreu biblique à l'Institut orthodoxe Saint-Serge de Paris. Membre de l'Alliance biblique française, il a participé, en tant que spécialiste mandaté par l'Assemblée des évêques Orthodoxes de France au groupe de pilotage du projet *ZeBible*.

Entre 2009 et 2010, il a été chargé de coordonner la « Traduction des autres livres deutérocanoniques orthodoxes », projet ayant pour objectif d'intégrer dans la nouvelle édition 2010 de la TOB les six textes deutérocanoniques présents dans les Bibles orthodoxes (grecque, slavonne et roumaine).

Bibliographie

- BABUT, J.-M., *Lire la Bible en traduction*, Paris, Cerf, 1997 (Lire la Bible ; 113).
- BUZZETTI, C., *La Bibbia e la sua traduzione*, Studi tra esegesi e pastorale, Torino, LDC, Leumann, 1993.
- BUZZETTI, C., *La Bibbia e la sua comunicazione*, Torino, Elledici, Leumann, 1987 (Bibbia/Linguaggio/Cultura 7).
- CARSON, D.A., « New Bible Translations : An Assessment and Prospect », in : H. C. KEE (ed.), *The Bible in the Twenty-First Century*, New York, American Bible Society, 1993, pp. 37-67.
- Chomsky, N., *Aspects of the Theory of Syntax*, Cambridge, MIT Press, 1965.
- DE WAARD, J. – NIDA, E. A., *From One Language to Another. Functional Equivalence in Bible Translating*, Nelson, Nashville 1986.

³⁶ P. RICCEUR, *Sur la traduction*, p. 16.

- GENTZLER, E., *Contemporary Translation Theories*, London 1993 ; trad. italienne, *Teorie della traduzione*, Torino, UTET Libreria, 1998.
- MARGOT, J.-C., *Traduire sans trahir. La théorie de la traduction et son application aux textes bibliques*, Lausanne, L'Âge d'homme, 1979.
- MARTINET, A., *Eléments de linguistique générale*, Paris, Armand Colin, 1970 (Prisme 28).
- MEYNET, R., *Lire la Bible*, Paris, Flammarion, 2003 (Champs 537).
- MOJOLA, A. O. – WENDLAND, E., « Scripture Translation in the Era of Translation Studies », in : MOUNIN, G., *Les problèmes théoriques de la traduction*, Paris Gallimard, 1963 (Bibliothèque des idées).
- NIDA, E. A., *Toward a Science of Translating. With Special Reference to Principles and Procedures Involved in Bible Translating*, Leiden, Brill, 1964.
- NIDA, E. A., « Linguistic Theories and Bible Translating », in : *Bible Translator*, n° 23 (1972), pp. 301-307.
- RICCEUR, P., *Sur la traduction*, Paris, Bayard, 2004.
- ROBINSON, D., *The Translator's Turn*, Baltimore-London, The Johns Hopkins University Press, 1991.
- SMALLEY, W.A., « Restructuring Translations of the Psalms as Poetry », in : M. BLACK – W.A. SMALLEY, W. A (ed.), *On Language, Culture and Religion : In Honor of Eugene A. Nida*, Hague, Mouton, 1974, pp. 337-371.
- TABER, C. – NIDA, E. A., *The Theory and Practice of Translation*, London, 1969 ; trad. française : *La Traduction : théorie et méthode*, London, Alliance Biblique Universelle, 1971.
- TABER, C., « Traduire le sens, traduire le style » in : *Langages*, n° 28 (1972), pp. 55-63.
- WILT, T. (ed.), *Bible Translation : Frame of Reference*, Manchester, St Jerome Publishing, 2003, pp. 1-25.

Multiplicité des traductions : diversité ou confusion ?

Jean ALEXANDRE

On n'a jamais autant traduit la Bible. On peut alors se demander ce que signifie le grand nombre de ces traductions que l'on peut trouver aujourd'hui sur le marché. Heureuse diversité ou domma-geable confusion ? Pour envisager cette question, je pense nécessaire d'exposer en premier lieu les termes dans lesquels j'aborde moi-même le sujet de la traduction biblique. Je le ferai ainsi, de façon quelque peu parabolique.

Elles et nous

J'aime la Bible, et j'aimerais aimer Dieu vraiment. Ces deux amours sont bien sûr différents, ce sont deux sortes d'amour. Car l'un concerne la Bible, qui est œuvre humaine, alors que le second concerne un Autre. La Bible me parle de l'Autre, c'est à Lui qu'elle se réfère. Elle est une amie qui me parle de Celui qui me séduit sans que je puisse Le connaître vraiment par moi-même. Elle et moi – elle et nous, en réalité – sommes en conversation. Cela suppose qu'elle soit elle-même, en tout cas autre que moi, vraiment elle vis-à-vis de moi, vis-à-vis de nous... pour autant que cela puisse être car je ne comprends pas tout de cette autre, pas tout et pas tout de suite, pas plus que je ne comprends tout des gens que j'aime. D'autant qu'elle est en réalité toute une population, diverse et cependant cohérente en quelque manière, raison pour laquelle il vaut sans doute mieux l'appeler, au pluriel, Écritures saintes. Telle est la situation, dans cette rencontre : elles et nous. D'où l'existence assumée, dans la réception et la compréhension, de nombreuses combinaisons, possibilités, écarts. Multiplicité.

Ce que je viens d'énoncer ainsi est le socle sur lequel je m'appuie pour me situer vis-à-vis de la traduction de la Bible. Cela implique à la fois une théorie et une théologie, au bénéfice desquelles une

pratique spécifique de la traduction biblique se trouve à mon sens induite. Les miennes viennent de Saussure en ce qui concerne la linguistique et de Luther pour ce qui se rapporte à la théologie...

Il n'y a pas de traduction littéraire sans une théorie linguistique sous-jacente de la traduction, que cette théorie soit consciemment mise en œuvre ou non, revendiquée ou non. Les théories linguistiques existantes se fondent sur quelques concepts de base. Dans un premier temps et pour simplifier, je ne retiendrai ici que l'un de ceux-ci, le signe linguistique. Selon la théorie de Saussure¹, il prend en compte trois éléments : le signifiant, le signifié et le référent. Le signe résulte de la fusion totale d'un élément matériel (signifiant) et, pour le dire vite, d'une image mentale (signifié). C'est ainsi que prononcer le son matériel *bébé* évoque chez l'auditeur l'image mentale d'un bébé. Si le son *bébé* n'évoquait pas cette image mentale, il n'y aurait pas de signe. Même absence de signe si l'image mentale d'un bébé n'appelait aucun son correspondant. Mais l'important est de considérer que ni le signifiant *bébé* ni le signifié "image d'un bébé" ne sont un bébé existant en chair et en os. Le signe renvoie à ce bébé-là, qui est son référent. Ce très simple exemple montre que l'on ne peut distinguer, dans le signe, son signifiant et son signifié, et que ce qu'il signifie n'est pas ce à quoi il se réfère. Bref, le sens n'est pas dans le signe, mais dans le rapport qu'il établit arbitrairement avec son référent. *Or ce qui paraît ici évident ne le sera plus, me semble-t-il, dans la mise en œuvre de nombre d'entreprises de traductions de la Bible.*

De même, il n'y a pas de traduction de la Bible sans une théologie sous-jacente, ou, si l'on préfère, sans une façon ou une autre de se situer vis-à-vis du Dieu biblique, ce qui inclut une conception précise de la relation qu'on puisse établir entre Dieu et les Écritures. Or si l'on considère celles-ci comme un ensemble de nature linguistique, il est probable que des liens s'établissent entre cette conception théologique et la théorie linguistique à laquelle on se rapportera².

C'est ainsi que pour moi, la Bible ne peut pas être dite Parole de Dieu, mais l'ensemble des Écritures canoniques qui se réfèrent à Lui

¹ Ferdinand de Saussure, *Cours de linguistique générale* ; édition originale : 1916 ; éditions récentes : Payot, Paris.

² Il serait sans doute intéressant que soit envisagée la possibilité d'une proximité, de type analogique, entre la théorie linguistique du protestant Ferdinand de Saussure et la doctrine de la Parole et des sacrements chez les Réformateurs.

et à Sa Parole. À la suite d'éminents linguistes³, je considère en effet l'écriture, quelle qu'elle soit, comme une réalité seconde, qui dépend de la parole, n'est pas la parole et peut communiquer la parole. La lecture des Écritures, dans l'attitude du croyant, est alors semblable à la célébration d'un sacrement. Dans la communion, du moins selon le rite luthérien auquel j'adhère, le pain et le vin ne sont pas le Christ, ils ne contiennent pas le Christ, mais qui les ingère dans la foi reçoit le Christ, qui n'est ni du pain ni du vin et que mes sens ne perçoivent pas. C'est ainsi que *la lecture* de l'Écriture, dans la foi, permet de recevoir la Parole, qui n'est ni un mot, ni une phrase, ni une suite de phrases et que mon langage ne maîtrise pas⁴.

Que ce soit sur l'un de ces deux points, le linguistique et le théologique, ou sur les deux, selon le cas, il m'apparaît que l'imprécision est patente dans l'ensemble des entreprises de traduction envisagées. Cela pourrait bien être l'une des raisons majeures de leur pluralité : les utilisateurs comme les éditeurs sentiraient bien qu'il y a du flou (d'où la possibilité qu'il y ait aussi un loup, comme dit le proverbe) mais ne le cerneraient pas, aussi seraient-ils tentés de souvent réessayer...

Théorie ou pas

Cependant, il existe sans doute plusieurs raisons à cette démultiplication. L'une de celles-ci tient au fait qu'à partir de 1982 une théorie linguistique a été choisie par le plus important des éditeurs actuels de bibles. Il s'agit de la théorie qui a donné naissance à la pratique de l'équivalence dynamique. Pour la caractériser rapidement, je dirai qu'elle est foncièrement dualiste – forme versus sens – et je citerai l'une de ses praticiennes : « Lorsque l'éloignement culturel avec la Bible risque de provoquer des incompréhensions, cette traduction préfère rester fidèle au sens du texte, et non à sa forme. Son approche prend en compte la capacité de compréhension du lecteur de la Bible et exprime le sens des textes dans les catégories mentales du lecteur contemporain. Ses principes de traduction permettent aussi de rendre le genre littéraire dans l'original par un genre littéraire correspondant en français. » On pense ainsi pouvoir « faire ressentir au lecteur

³ Ainsi Émile BENVENISTE, *Dernières leçons*, Paris, EHESS-Gallimard-Seuil, 2012.

⁴ Faut-il rappeler que, pour l'évangile selon saint Jean, elle est le Christ lui-même ?

moderne l'impression que le texte hébraïque provoquait chez ses premiers lecteurs. »⁵

Selon cette théorie, il va de soi qu'il est possible d'envisager l'édition d'autant de bibles différentes qu'il y a de « capacités » chez les lecteurs. Cela ira donc de la Bible *Parole de Vie*, qui « s'adresse à un public non spécialisé, avec les mots de tous les jours »⁶, à la Bible en français courant qui se décline elle-même pour le moment en diverses éditions conçues en fonction de visées pédagogiques (*La Bible expliquée*, *Ze Bible*). Les révisions de la vénérable Segond, la *Bible à la Colombe* et la *Nouvelle Bible Segond*, me paraissent aller dans ce même sens.

Je ne suis pas en accord avec la théorie linguistique sous-jacente, même si je reconnais qu'elle a le mérite d'exister. Si je m'en remets à mon penchant saussurien, elle confond le sens d'un texte et son signifié. Elle appelle forme, en effet, la réalité constatée du texte, et sens la réalité en référence. Or je ne sais pas comment elle connaît celle-ci ! Mais prenons un exemple : Soit ces mots grecs écrits au Proche-Orient au cours du premier siècle de notre ère : *makáριοι hoι ptôkhoι tō pneúmati* (Mt. 5, 3a), soit, littéralement : « heureux les pauvres à l'esprit », ou bien « heureux les pauvres au souffle ». Dans ce contexte, le signifié du signifiant *pneúmati*, avec son datif, ne nous est pas totalement perceptible, les images mentales qu'il pouvait susciter ne sont probablement pas les nôtres, elles sont liées à un contexte historique, social, culturel et religieux qui ne nous est plus directement accessible. La Bible en français courant (BFC) traduit ainsi : « Heureux ceux qui se savent pauvres en eux-mêmes ». Elle fait ainsi le choix très moderne de psychologiser et/ou de moraliser⁷ ce qui pouvait tout aussi bien évoquer une attitude très pratique⁸. Je regrette d'ailleurs pour ma part de ne pas avoir traduit « ceux qui mentent

⁵ Francine LECLERC, *Quelle Bible pour quelle lecture ?*, in : *Les Nouvelles de la Cause*, n°470, avril-mai-juin 2012, p. 4.

⁶ *Ibid.*, p. 3.

⁷ Cette psychologisation et cette moralisation sont une vieille histoire, elles sont les tares quasi-constantes de la compréhension/traduction des Écritures.

⁸ *Prokhós*, qui signifie « qui est en demande de protection, d'où pauvre, mendiant », est suivi ici d'un datif, alors que c'est avec un génitif qu'il signifie habituellement "pauvre en... ». Avec ce datif, on pourrait donc comprendre : « ceux qui sont en demande pour (recevoir) l'esprit... ou le souffle », la réponse, évidente, étant alors que le Règne de Dieu est pour eux...

l'esprit »⁹, sans toutefois bien savoir ce qu'évoquait précisément ce dernier terme, à quoi il se référait au premier siècle de notre ère chez des Juifs de l'époque. Sans doute à tort, j'ai préféré garder l'étrangeté de « heureux les pauvres à l'esprit ».

L'étrangeté de ces étranges étrangers... Voilà justement ce que la méthode suivie par la BFC refuse par principe. Elle affirme ainsi sans trop y penser que les gens d'ailleurs et d'autrefois qui ont écrit la Bible étaient mêmes que nous, et qu'il est donc évident que nous devons comprendre leurs écrits du premier coup. Ce n'est pas vrai. C'est le résultat d'une confusion entre les uns et les autres qui risque de nier, et les uns, et les autres. Nous ne comprenons pas tout, encore moins du premier coup. À moins de prétendre expliquer plutôt que traduire (ce qui est justement le cas dans l'exemple de traduction choisi plus haut), c'est-à-dire s'installer soi-même entre l'écriture et ses lecteurs, non comme passeur mais comme maître. Or ce faisant, le traducteur risque de conformer aussi les lecteurs en clones de lui-même¹⁰. Où l'on constate qu'une théorie suscite aussi quelque chose comme une politique.

Il n'en va pas de même de performances telles que celle de la TOB, de la traduction pour la liturgie catholique, ou encore de celle d'André Chouraqui. Aussi différentes soient-elles par ailleurs, elles ne me semblent pas avoir été le résultat d'une réflexion théorique portant sur l'acte même de traduire¹¹. J'en parle en connaissance de cause pour les deux premières auxquelles j'ai longuement collaboré. On le sait, la TOB, pour s'en tenir à elle, est le résultat d'une volonté ecclésiale et d'un certain type d'expertise. Mais si la volonté était commune, les finalités des uns et des autres n'étaient pas totalement les mêmes : le texte commun était proposé à la piété, à l'étude, voire à la liturgie, tous usages envisagés de façon fort diverse selon les Églises. L'expertise, quant à elle, était celle d'une grosse centaine de spécialistes de diverses disciplines académiques regroupés sous le vocable de biblistes. Parmi ceux-ci, pour ainsi dire pas de théoriciens

⁹ Jean ALEXANDRE, *Quatre annonces de paix, une traduction des évangiles*, Limoges, Lambert-Lucas, 2012, *ad loc.*

¹⁰ Mis en œuvre dans le cadre d'une œuvre missionnaire, ce risque a pu occasionner la critique de ce type de traduction, par les représentants de certaines ethnies, comme pouvant amener à terme la destruction de cultures autochtones.

¹¹ La question est posée dans l'introduction de la *Bible* des éditions Bayard, en fonction d'une démarche que je trouve problématique mais qui demanderait à elle seule tout un développement.

du langage... Or quand on ne dispose pas d'une théorie, la première question qui se pose au traducteur est tout simplement : qu'est-ce que cela voulait dire ? Question de simple bon sens, semble-t-il, mais qui suit tout naturellement une propension à rendre le sens plutôt que la forme puisque, autrement, on se demanderait plutôt ce que ça dit... quitte à ne pas le comprendre, invitant ainsi à une réflexion ultérieure, hors texte, ce qui s'appelle, suivant la situation, un commentaire ou une prédication. Une propension, donc, à supposer qu'il existe entre sens et forme une distinction possible, bref à se raccrocher à la pensée de type dualiste qui commande, on l'a vu, la traduction par équivalence dynamique. L'absence de réflexion consacrée à la théorie linguistique a presque toujours ce dualisme pour conséquence.

Je pense pour ma part que cette pensée – dépendante d'écoles philosophiques dualistes, positivistes et béhavioristes – appliquée au langage n'est pas scientifique mais idéologique. Elle ne provient pas d'une théorisation de la pratique réelle du langage, mais de l'oubli, dans cette pratique, du sujet qui parle (ou écrit) à d'autres sujets. C'est ce que j'exprimais plus haut en mettant en scène le « elles » d'un couple « elles versus nous ». Un sujet ne parle pas d'un côté par forme et de l'autre par sens ! Le sens d'un langage, quel que soit celui-ci, est insécable, il n'est pas dans le signifié, il n'est pas dans le signifiant, et, ajouterai-je, s'il est dans le rapport à la réalité à laquelle le langage du sujet se réfère, il l'est *de telle manière et de nulle autre* ! C'est ainsi qu'il parle, qu'il dit. Ce qu'il aurait *voulu* dire et n'a peut-être pas réussi à *nous* dire est de l'ordre d'un commentaire ultérieur. Ceci quel que soit le système langagier concerné : phrase, ou discours, ou livre... ou Bible tout entière.

J'aborde ici un deuxième aspect de la théorie linguistique à laquelle je me fie : la distinction à maintenir entre signification et signifiante. La signification d'un texte, c'est le contenu du commentaire ultérieur de ce texte. Sa signifiante, c'est son mode, son agir sur le lecteur/auditeur envisagé comme un sujet indissociablement sensoriel, émotionnel et mental. La signification est de l'ordre du communiqué, la signifiante appartient à la communication, voire à la communion. Là on est dans la chair, dans l'histoire, l'écriture est située, datée. Elle l'est à la fois dans ses innombrables références à jamais disparues et dans sa respiration propre, liée à la langue d'origine comme à la cénesthésie de l'écrivain ou au ressenti de la communauté d'origine, à leur souffle/esprit. Or traduire ne permet jamais de faire passer ce mode, pour toujours aboli : il faut en créer un

autre ! Le nôtre, à nous qui sommes, nous aussi, des êtres sensoriels, émotionnels et mentaux. Et je note au passage que la réception mentale d'un message est seconde par rapport à sa réception sensorielle...

Il va de soi, me semble-t-il, que si, avec ou sans théorie revendiquée, la question posée est *Qu'est-ce que ça voulait dire ?* plutôt que *Qu'est-ce que ça dit ?*, on puisse imaginer la mise en œuvre d'innombrables bibles traduites : confessionnelles de tel ou tel type (Bible en français courant, TOB, liturgique, etc.) ou portées par divers intérêts (ainsi Chouraqui). Mais créer un langage de cette écriture-là – prophète, évangile ou épître – puis de cette autre, pour aboutir à une langue française de la Bible, à la fois riche, souple et (pourquoi pas ?) belle, ne peut se démultiplier à l'infini, même si diverses tentatives peuvent y prétendre, parce qu'il y faut une conscience aiguë de la langue. C'est pourquoi je maintiens que la question, pour le traducteur de la Bible, ce n'est pas le sens du texte primitif, depuis longtemps répertorié à quelques exceptions près, mais la langue d'arrivée qu'il faut trouver, inventer, dans toute sa richesse.

Théologie ou pas

La plupart des traductions ont évidemment été portées par un intérêt confessionnel. Mais lorsque c'est le cas, leurs promoteurs me paraissent curieusement silencieux sur le point précis que j'abordais plus haut. Pour le dire vite : de quoi s'agit-il quand on parle de « Parole de Dieu » ? Entre les chrétiens de tout poil – évangéliques, réformées, luthériens, anglicans, catholiques, orthodoxes – qui sont à la fois promoteurs et utilisateurs de nombre de ces traductions, la réponse n'est pas souvent la même. Il me semble que cette diversité est plus ou moins sous-entendue par certains¹², mais l'on sait que certains autres en refusent le principe. En fait, on est dans la confusion. Or si écriture et parole sont confondues en une mixte écriture-parole, on retrouve à nouveau ce bon vieux dualisme, erroné, de la forme et du sens : écriture-forme et parole-sens. La Parole de Dieu comme signifié d'un signifiant nommé Écriture.

¹² *ZeBible*, page 36.

Quelle traduction ?

Confusion, donc, qu'il s'agisse de la langue ou de la spiritualité. Une confusion qui aboutit dans de nombreux cas, sur le plan littéraire – que l'on m'excuse de l'écrire comme je le pense –, à des Bibles « moches » : traductions tristes et ternes, ou faussement esthétisantes, ou faussement historicisantes... mais toujours plus ou moins idéologiques. Il me faudrait tout un livre pour le montrer point par point.

Créer une langue de la Bible, tel est pour moi le programme. Henri Meschonnic, au moins à ses débuts¹³, a montré que cela était possible et m'en a donné le goût. Viser à cela, qui est pourtant une utopie, une impossibilité qui pousse à la création. En réalité on ne peut sans doute y parvenir qu'à la suite de nombreuses expériences. Elles aboutiraient dans l'idéal à ce qu'un jour certaines de ces Écritures soient, de fait, devenues celles des peuples. De ces bibles qui portent une culture populaire se référant au Dieu de Moïse et de Jésus de Nazareth, à l'instar de traductions d'autrefois et d'ailleurs, *Vulgate*, *Heilige Schrift* de Luther ou *King James Version*. Des Écritures qui aient du souffle : *pneûma* !

Où l'on voit que ce n'est pas la multiplicité des traductions qui gêne, mais la visée qui leur est propre

La Bible a subi d'innombrables re-crétions au long des siècles, tout simplement dans le traitement du texte lui-même et par l'adjonction de hors-texte. Voyons par exemple la transformation du texte évangélique. On le trouve d'abord écrit en capitales grecques continues ; puis il devient une suite de mots distincts, certains portant majuscule ; puis il compose un ensemble de livres qui formeront plus ou moins un canon ; puis cet ensemble est lui-même adjoint à telle ou telle édition de la Bible hébraïque ; puis, à l'image de cette dernière, il est découpé en chapitres, et bien plus tard en versets ; puis ces versets portent des numéros ; puis l'imprimerie en démultiplie l'abord en même temps qu'elle l'individualise, puis des notes de toute sorte s'y ajoutent, des parallèles sont indiqués, des introductions, des cartes, des index, que sais-je encore ? J'en oublie et je ne garantis pas l'ordre chronologique... Entre temps, cela s'est fait en diverses langues, de plus en plus nombreuses, en des traductions opérées selon des principes divers. Qu'appelle-t-on Bible, aujourd'hui, sinon le résultat de toutes ces opérations visant à fournir au lecteur, croyant le plus souvent mais pas seulement, un livre unique, certes composite mais

¹³ Ainsi avec *Les Cinq rouleaux*, Paris, Gallimard, 1970.

unifié par la langue de traduction et le concept éditorial ? C'est comme si elle n'avait jamais été terminée. Considérant cela, je me dis alors que son histoire peut être continuée puisque, en français en tout cas, l'invention d'une langue de la Bible reste à faire.

Jean ALEXANDRE est poète, pasteur (Église protestante unie de France), bibliste et traducteur. Il a notamment contribué à la Traduction Œcuménique de la Bible et à la Traduction liturgique de la Bible pour l'Église catholique. Il a publié en 2011 : *Quatre annonces de paix : une traduction des évangiles pour la lecture à haute voix*, Limoge, éd. Lambert-Lucas.

L'expérience de la traduction de la Bible selon Maurice Leenhardt, missionnaire protestant en Nouvelle-Calédonie au début du xx^e siècle

Jean-François ZORN

Maurice Leenhardt, premier missionnaire protestant français en Grande Terre, arrive dans le pays en 1902 suite à un appel conjoint des missionnaires français en poste dans l'île de Maré depuis 1892 et du groupe de pasteurs des trois îles Loyauté (Maré, Lifou, Ouvéa) qui, depuis quelques années, tentait de pénétrer en Grande-Terre évangélisée depuis un demi-siècle par les missions catholiques françaises. Prise de possession française depuis 1853, la Grande Terre ne pouvait être une terre d'accueil pour ces pasteurs loyaltiens qui ne parlaient que les langues des îles Loyauté (d'où leur nom traditionnel, les *nata*) et un peu d'anglais (d'où leur nom donné par les autorités coloniales *teachers*). Les îles Loyauté avaient aussi été décrétées possession française en 1864, mais une forte présence missionnaire protestante britannique et une résistance autochtone avaient freiné l'installation des missions catholiques dans l'archipel. En 1894, un nouveau gouverneur, Paul Feillet, est nommé à Nouméa ; anti-clérical – autrement dit anti-catholique –, il favorise l'installation des protestants en Grande Terre, par opportunisme mais également du fait de liens familiaux éloignés avec Leenhardt. Conscient de ces jeux coloniaux, familiaux et confessionnels, Leenhardt s'installe à Houailou sur la côte est de la Grande Terre, auprès du chef Mindia qui avait accueilli favorablement les pasteurs loyaltiens dont l'un d'eux, Mathaia, originaire d'Ouvéa, avait déjà entrepris la traduction de l'Évangile de Matthieu en *ajië*. Rapidement, Leenhardt prend une décision difficile, provoquant quelques remous parmi les *nata* : l'interdiction, dès le début de 1903, du *nengone*, la langue maré qui était devenue pratiquement la langue des protestants canaques en

Grande Terre. Il propose que tous les *nata* des îles Loyauté se mettent, comme il le fait lui-même, à la langue *ajië*. L'un d'eux, le *nata* Joané Nigoth d'Ouvéa, dont la famille était alliée à celles de la côte ouest de la Grande Terre, se lance alors dans l'aventure avec Leenhardt en complétant le travail commencé par Mathaia. Ce faisant, Leenhardt évite aux *nata* une querelle politique qu'il avait vite repérée :

Dans une longue lettre tirée à plusieurs exemplaires, afin de recueillir des signatures dans toute la colonie, écrit-il, on avait signalé au gouverneur [...] le vocabulaire maré comme étant celui qui doit servir à préparer une nouvelle insurrection ¹.

Avec Joané Nigoth et deux autres collaborateurs canaques, dont Bweêyöüu Ērijiji de Houailou, considéré comme le premier écrivain canaque, Leenhardt entreprend de transformer des pratiques de traduction héritées des missions britanniques protestantes dans les îles Loyauté ; elles consistaient à introduire, dans les langues vernaculaires, des mots grecs auxquels on tentait de donner un aspect autochtone, des termes génériques qui négligeaient l'aspect particulier des choses, et des notions abstraites ne rendant compte ni de l'action, ni des qualités humaines. Durant quinze ans de dur labeur ethnolinguistique, les quatre hommes achèvent la traduction du Nouveau Testament. En 1922 paraît *La traduction du Nouveau Testament en langue houailou avec le concours des indigènes J. Nigoth, B. Ērijiji, T. Moneo* ².

Avant de passer à la suite, tentons de répondre à la question suivante : pourquoi Leenhardt choisit-il comme langue de substitution du *negone* le *ajië* alors qu'une vingtaine de langues ont cours en Grande Terre ? Interrogée sur cette question, la linguiste Jacqueline de la Fontinelle, professeur honoraire à l'INALCO où elle a enseigné le houailou comme titulaire de la chaire de langues et civilisations austronésiennes, répond ceci :

[...] il n'y avait pas de raison particulière au fait que cette langue joue ce rôle de premier plan par l'intermédiaire de Maurice Leenhardt. Elle n'a pas de qualités particulières par rapport aux autres langues kanak et elle est une de celles qui ont le plus été bousculées par l'arrivée des Européens et de la colonisation [...]. Il n'y a donc pas dans ce choix du *ajië* la volonté d'une

¹ Maurice LEENHARDT, « La situation en Nouvelle-Calédonie », lettre du 5 août 1903, *Journal des Missions Évangéliques*, 1903, 78^e année, p. 356.

² Cf. : « Joané Nigoth le traducteur polyglotte d'Ouvéa » et « Bweêyöüu Ērijiji le premier écrivain canaque », in : Marie LÉPOUTRE-GOFFINET, *Natas, Missi & Moniteurs*, Maurice et Jeanne Leenhardt en Nouvelle-Calédonie, 1902-1926, Nouméa, Centre culturel Tjibaou, 2002.

langue élue, supérieure aux autres. M.L. l'a choisie parce que c'était la langue de l'endroit où il s'était implanté, là où avait commencé l'évangélisation de la Grande-Terre avec l'installation de Mathaia. Cela étant dit, le *ajië* a une chance inouïe, c'est de bénéficier d'une profondeur d'écriture qui remonte au tout début du XX^e. C'est la même chose pour le *negone*. Ces deux langues ont eu la chance d'être travaillées par les encyclopédistes que sont M. L. et le père Marie-Joseph Dubois [...]. Par ailleurs le *drehu*, la langue de Lifou a été très bien écrit par les pasteurs anglais, mais il n'a pas bénéficié comme dans le cas du *ajië* et du *negone*, de la démarche de questionnement des locuteurs pour faire naître les réponses valables³.

Un christianisme traduisible dans une autre culture

Avec cette dernière phrase, nous détenons la clef de la démarche de Maurice Leenhardt : elle relève à la fois de son éthique personnelle, et de son christianisme social qui vont le conduire sur les chemins de l'ethnologie. Ainsi que l'écrit avec justesse son biographe James Clifford, « le christianisme traduisible dans une autre culture coïncidait avec le genre de religion et de morale vécue que le jeune missionnaire cherchait pour lui-même » ⁴.

En 1921, alors que la traduction du Nouveau Testament en *ajië* est sur le point de sortir, Leenhardt fait le point de sa méthode dans un article de la *Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses (RHPR)*, revue savante réputée dans la critique textuelle, de la Faculté de théologie protestante de l'Université de Strasbourg :

Le missionnaire qui veut présenter l'Évangile à des indigènes pense les choses religieuses dans sa propre langue. Il porte ce trésor dans les vases de sa terre natale. Ce serait une étrange illusion de sa part que d'espérer l'offrir aux indigènes, sous cette forme d'autorité, en français, en anglais, en latin, sans que ces vases ne se brisent aux heurts des sentiers. Diverses missions ont tenté d'imposer ainsi leur langue avec le message divin, et elles ont été forcées à renoncer à ce procédé facile. Il faut recevoir des Noirs le moyen adapté aux besoins

³ Entretien avec Jacqueline DELA FONTINELLE, in : « Maurice Leenhardt. Cent ans plus tard », *Mwa Vée, Revue culturelle canaque*, n°38, nov.-déc. 2002, p. 43-44.

⁴ James CLIFFORD, *Maurice Leenhardt. Personne et mythe en Nouvelle-Calédonie*, Paris, Jean-Michel Place, 1987, p. 88.

de leur cœur. Il faut savoir se servir de leur langue toute payenne (sic) pour en faire le véhicule du message évangélique⁵.

En 1935, dix ans après la fin de son ministère de missionnaire en Nouvelle-Calédonie, Leenhardt donne à Radio Paris une série de conférences sur la Bible en mission⁶. Dans l'émission du 23 mai 1935, il déclare :

Les hommes qui ont traduit la Bible en 800 langues n'ont pas seulement été linguistes, ils ont été d'abord des hommes de cœur. La première récompense de cette sympathie est la découverte qu'aucune langue ne peut être qualifiée de pauvre (p. 5) [...]. Le travail du traducteur n'est donc pas d'interroger les indigènes comme on compulsait des dictionnaires vivants, mais de solliciter leur intérêt, d'éveiller leur intelligence, de presser, d'élaguer, de pousser, de faire surgir ce qui est encore enfermé dans la gangue. Il ne crée pas la langue, elle est formée par l'indigène lui-même, elle est l'œuvre de la traduction de sa pensée. Mais lui, le traducteur, animateur de cette pensée, il transcrit simplement des paroles qu'il suscite, surprend, saisit, et il les fixe dans l'écriture (p. 7-8) [...]. Durant cet échange entre collaborateurs, le missionnaire, à travers les textes étudiés sous l'aspect le plus concret, découvre toujours plus infinie la grandeur de ce Christ, dont les moindres des hommes peuvent aussi saisir la beauté; l'indigène pressent le secret de cet amour qui entraîne des choses aussi subtiles que la passion de ce missionnaire à leur dépeindre Christ, aussi mystérieuses et insondables que la Croix. Des mots nouveaux jaillissent sur les lèvres, et ils sont justes, ils sont vivants comme les pensées du cœur, ils expriment des réalités qui viennent d'être vécues, des actes de vie (p. 10).

Faire trouver aux autochtones dans leur langue les mots, et dans leur culture les concepts, qui leur permettent d'accéder à l'Évangile

Telle est donc bien la méthode de traduction et de transcription de Leenhardt : Trouver les mots vivants qui jaillissent du cœur. Voyons comment il l'applique. Il s'en explique dans l'article de la *RHPR*. Leenhardt prend soin de préciser que le travail du traducteur « n'est pas un labeur de cabinet », que le missionnaire « n'est pas un savant » mais qu'en premier lieu, pour présenter le message évangélique, il

⁵ Maurice LEENHARDT, « Notes sur la traduction du Nouveau Testament en langue primitive », in : *Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses*, 1921, 1^{ère} année, p. 193.

⁶ Maurice LEENHARDT, « La Bible en Mission. La traduction de la Bible », Conférence prononcée le jeudi 23 mai 1935 au Poste national Radio Paris, Paris, La Cause, 1935.

doit « trouver les termes qui *réagissent*, dans l'esprit du sauvage »⁷. Ces mots sont de six sortes.

1 : « Les mots concrets qui n'ont pas de correspondant dans la langue du pays, parce que les objets qu'ils dénomment n'existent pas dans ce pays (cheval, neige, grenouille), etc. » Ces mots devant être créés, les traducteurs étrangers et indigènes, ont généralement introduit d'autorité des mots d'une langue étrangère, soit du grec ou de l'hébreu biblique, soit du français ou de l'anglais. Leenhardt estime que ces emprunts doivent restés très limités, car tôt ou tard, du fait d'influences coloniales contradictoires, d'introduction d'éléments nouveaux dans le pays, des malentendus s'introduisent. Ainsi *Palaiton*, transposition d'un mot anglais répandu en Grande Terre par les *nata* de Lifou pour désigner un pilote, fut abandonné au profit de *Kasorhekoa* un mot local trouvé par les gens de la Grande Terre qui signifie conducteur de pirogue. Et Leenhardt de conclure : « les mots qui ont surgi de l'esprit indigène [...] sont vraiment des mots vivants »⁸.

2 : « Les mots concrets ayant un sens générique (arbre, corps, cadavre, habit, etc. ». Ici se pose la question de l'articulation du particulier et du général. Selon Leenhardt, la généralisation, la conceptualisation, sont des apports de l'Occident, car l'indigène ne pense pas d'abord les choses en soi, mais il peut et doit y accéder. Par exemple, le concept d'habit séparé de la personne ne lui est pas accessible, car ce n'est pas pour lui l'habit de quelqu'un, mais « l'habit quelqu'un », sa peau en quelque sorte qui se dit *Mene*. Ainsi, la racine *Mene* va s'imposer, « jaillir » dit Leenhardt, et permettre des distinctions, car elle signifie trace, marque, caractéristique et pourra être diversifiée à l'aide de suffixes et constituer la traçabilité d'un homme, comme on dit aujourd'hui, son habit, mais également sa silhouette, sa voix, son pas.

3 : « Les mots abstraits usuels et qui ne sont pas particuliers à la langue chrétienne (honneur, sentiment, intelligence, etc.) ». Pour Leenhardt, le problème des mots abstraits est analogue à celui des mots génériques ; si les idées qu'ils véhiculent sont imposées du dehors « elles doivent croître elles-mêmes comme une pousse surgissant sur une racine que nous n'avions pas remarquée » (p. 198). Leenhardt considère que le problème de l'abstraction n'est pas

⁷ Maurice LEENHARDT, *art.cit.*, p.193.

⁸ *Ibidem*, p.194-196.

insurmontable pour le traducteur pour la simple raison que, selon lui, le grec comme le français sont des langues qui sont devenues abstraites, délaissant le sens original concret des mots en les détachant de l'action qui les a fait naître ou de la qualité qui les caractérisait. Le missionnaire traducteur a donc plus besoin de retrouver ce sens original que de chercher dans un dictionnaire la définition des mots, car la pensée indigène est concrète. Par exemple, les Canaques comprennent spontanément la question de Jésus « êtes-vous sans intelligence ? » (Mt. 15, 16) ou « ne comprenez-vous pas ? » (Mc, 8, 17) en des termes plus proches de l'original grec qui est « ne mettez-vous pas ensemble ? », que de la traduction française avec le concept de compréhension.

4 : « Les mots dans leurs rapports avec la syntaxe ». Ici Leenhardt se penche sur les problèmes spécifiques d'une langue qui ne compte ni genre, ni article, ni pluriel, ni concept général, et ne distingue pas l'impersonnel (le mot « frère » est intraduisible si on ne précise pas aîné, puîné, sœur, etc.). « Mais cette pauvreté n'est pas la simplicité » écrit Leenhardt, « le contexte seul donnera la juste interprétation » (p. 202). S'attardant sur la question du pluriel, souvent réduit par les traducteurs d'esprit occidental au duel, Leenhardt affirme que « les indigènes ont une logique. Elle est différente de la nôtre, elle n'est pas basée encore sur le principe de la non-contradiction, mais elle est réelle cependant » (id.). Leenhardt pense qu'en présence de concepts nouveaux « la logique du "payen" (sic) se modifiera d'autant plus qu'il prendra l'habitude du pluriel simplifié et unique, analogue au nôtre » (id.) ; réciproquement, le traducteur aura « acquis l'assouplissement qui est le meilleur exercice pour le préparer à comprendre davantage la mentalité indigène ». Comme on le voit, sans se départir de l'idée que les peuples dits « primitifs » évoluent au contact des peuples dit « civilisés », Leenhardt insiste toujours sur la réversibilité du processus de sorte qu'on ne peut plus distinguer qui fait évoluer qui.

5 et 6 : « Les mots psychiques et philosophiques (passion, chair, âme, etc.) et « les mots religieux particuliers à la langue de la piété et de la théologie chrétienne » (Dieu, diable, rédemption, expiation, paix, réconciliation, repentance, etc.) ». Tout ce qui vient d'être dit des mots concrets, abstraits et génériques des langues indigènes a déjà donné au traducteur « la clef de la mentalité indigène » écrit d'entrée de jeu Maurice Leenhardt. Quand il est arrivé en Nouvelle-Calédonie, une partie des Synoptiques et des Actes avait déjà été traduite ; mais

« traduits provisoirement, comme en suspens, [certains termes théologiques] sont réservés », écrit-il d'entrée de jeu (p. 203). C'est dire que Leenhardt songe déjà à une révision de ces traductions « lorsque l'expérience religieuse des Canaques aura davantage précisé [ces termes] » (p. 203). Cette expérience religieuse est décrite de diverses manières dans la Bible, par l'apôtre Paul notamment, lorsque les païens avancent sur le chemin de la foi chrétienne. D'abord, souligne Leenhardt, le Canaque découvre que souvent dans le Nouveau Testament les païens sont des Blancs (les Romains) ; « cela peut l'aider à mieux comprendre le paganisme européen » (p. 203). Mais surtout le Canaque « connaît, lui aussi les passions malfaisantes qui aboutissent à la mort de sa race (sic). Il a dans sa langue une expression, un terme fréquemment employé et qui exprime la carence de la pensée dans l'acte accompli, l'acte inconscient [...] sans notion de bien ou de mal, et finalement l'acte insensé » (p. 204). Cette expression, le plus souvent un verbe, correspond selon Leenhardt, à la passion, au *pathos* des épîtres. « Nul doute, que pour le Canaque, Paul ne soit un missionnaire très fort, sachant mettre à nu l'âme du payen. Et apercevant les choses sous l'angle du regard de l'apôtre, le sauvage distingue mieux en lui-même ; c'est pour lui un pas décisif vers la conscience de soi » (id.). Leenhardt met ici en avant une notion qui lui est chère et qui constitue le fondement de toute son action missionnaire. L'émergence de « la conscience de soi » canaque par le processus d'individuation qui arrache la personne au temps et à l'espace mythiques et révèle cette personne à elle-même, permet l'émergence d'un moi psychologique dans lequel la conscience du corps a une grande importance. Cette individuation ne doit pas être conduite inconsidérément, c'est-à-dire en substituant le Canaque de la tradition au Canaque de la colonisation (bon citoyen, bon chrétien, bon travailleur), mais conduite à l'intérieur de la réalité humaine canaque où les diverses relations ou communions sont conservées dès lors qu'elles sont au service de la personne. Dans la culture canaque, comme dans toute autre culture, l'individuation est une affaire de langage. C'est par le langage mythique que le Canaque identifie et comprend un événement, comme c'est par le langage rationnel que l'Occidental désigne et explique un événement. Mais alors que le Canaque croit être saisi par cet événement, l'Occidental croit pouvoir le saisir. Or, l'un et l'autre sont dans l'illusion de la maîtrise du langage. Dans la philosophie comme dans la théologie de l'un et de l'autre, c'est un événement de parole qui libère de cette maîtrise et les

rend « sujets » et c'est peut-être seulement le chemin qui est inverse chez l'un et chez l'autre. Dans les dernière pages de *Do Kamo*, sa grande œuvre de 1947, Leenhardt se demande comment « eu égard à l'aridité des dogmes chrétiens », le Canaque a pu adhérer au christianisme. Et sa réponse est ainsi formulée :

Il adhère parce qu'il perçoit ces réalités religieuses mythiquement [...] au lieu de les penser philosophiquement, comme il arrive chez nous, avec nos mentalités saturées de logique. Or ces réalités, qu'il s'agisse de la culture du Blanc, ou de tout autre, ou de l'Évangile, sont avant tout, pour lui, parole. Et celle-ci, manifestation de l'être, ne se sépare pas de lui, il est par elle, engagé tout entier dans sa confiance et sa fidélité, comme il l'était au temps où sa conviction totémique lui dictait son comportement⁹.

Leenhardt conclut toutefois *Do Kamo* par une question : « cette forme mythique appartient-elle seulement au monde mélanésien ? »¹⁰. La réponse est laissée au lecteur, mais on imagine aisément la sienne...

Revenons à l'article de la *RHPR* où Leenhardt s'attaque à plusieurs de ces « termes arides » de la théologie chrétienne. Dans le cadre limité de cet article, nous n'évoquerons que la notion de rédemption et de rachat, *apolutrôsis* en grec. Il part d'une traduction courante de ce terme par les missionnaires : « échange de vie », Jésus ayant échangé sa vie contre la nôtre. Si, selon les exégètes, cette traduction recèle quelque précision littérale, Leenhardt ne manque pas de souligner non seulement les difficultés de réception de cette traduction en Nouvelle-Calédonie car « l'idée d'échange se présente chez les Calédoniens sous le seul aspect d'un équilibre où ce sont des parties semblables qui s'équivalent » (p. 214), mais également des difficultés de compréhension du terme par les missionnaires, eux-mêmes tributaires du caractère juridique de la notion de rédemption passée du monde juif au monde hellénistique puis romain, perdant en cours de route la « racine délivrance » qui est à son origine et tombant dans les notions de salaire et de rançon. Un jour, Leenhardt s'entretenait avec l'interprète Boésoou au sujet d'un verset de la première épître aux Corinthiens où Paul dit : « c'est par Lui que vous êtes dans le Christ Jésus, qui est devenu pour nous sagesse venant de Dieu,

⁹ Maurice LEENHARDT, *Do Kamo*, Paris, NRF/Gallimard, 1976, (1947¹) p. 308. Sur la question de l'individuation, cf. Jean-François ZORN, « Participation et individuation. Maurice Leenhardt (1878-1954) à la croisée des chemins de l'ethnologie et de la missiologie », in : *Études théologiques et religieuses*, T. 85, 2010/3, p. 347-358.

¹⁰ *Op.cit.*, p. 309.

justice, sanctification et délivrance [...] »¹¹. Comment exprimer l'importance et l'exclusivité de cette délivrance ? Boésoou trouva une expression concrète pour en rendre compte, celle d'un arbuste planté en signe de paix sur un champ de bataille souillé par le sang des victimes, le *Nawi*. Jésus ayant accompli le sacrifice, s'était en quelque sorte planté lui-même dans le monde comme pour absorber tout le malheur des hommes et enlever au monde ses interdits (p. 215). Boésoou dit : « Parce qu'il y a là un sacrifice, la vie de la plante est prolongement de l'action de ce sacrifice. Jésus s'est donné par ce sacrifice, et sa vie comme celle de la plante, prolonge son sacrifice » (p. 216). Et Leenhardt de commenter : « Le temps dira si ce terme, à la fois précis et riche de sens, est exact. Il ne faut pas s'attarder à l'idée de plante. Chez les primitifs, elle contient toutes les vertus adoucissantes de l'existence, et même le principe de vie, puisque la plante est parfois un totem [...] Mais dans l'expression choisie par nos indigènes au sujet de Jésus, il y a à la fois l'idée de sacrifice et de délivrance ; le mot pourra rester vivant et son sens s'enrichir au fur et à mesure que seront vivants et s'enrichiront les cœurs des chrétiens noirs. Et voici vraiment le mot rédemption, dont la traduction effrayait le missionnaire, qui vient d'être exprimé en termes concrets » (id.).

Reprenant la question en 1931 dans un article de sa revue *Les Propos Missionnaires*, Leenhardt passa en revue la traduction du terme rédemption dans plusieurs pays et découvrit des problèmes analogues à ceux qu'il avait rencontrés en Nouvelle-Calédonie. Devant des traductions qui le hérissent et qui « marquent un point d'arrêt dans le développement de la piété des indigènes »¹², il persiste dans l'idée que s'ils ne trouvent pas eux-mêmes le mot autour duquel ils pourront cristalliser tout ce qu'ils ont éprouvé, leur cœur ne l'aura pas compris et le risque est grand qu'ils ne parviennent jamais à le formuler. Clifford rapporte que, revenu en Nouvelle-Calédonie en 1938 douze ans après son départ définitif, il découvrit que :

beaucoup de *natas* prêchaient le Dieu chrétien, le *Bao*, comme s'il était ajouté à la religion traditionnelle. Les successeurs du missionnaire avaient réduit l'usage du houailou dans l'enseignement religieux et le culte, et n'étaient pas aussi subtils que lui pour discerner quand le christianisme était en danger de glisser soit dans le syncretisme, soit dans la magie. Il est

¹¹ I Cor. 1, 30. Voir le rapport de cet épisode dans James CLIFFORD, *op.cit.* p. 91 et s.

¹² Maurice LEENHARDT, « Le terme "rédemption" dans les traductions, in : *Propos Missionnaires*, août 1931, n°25, p. 16.

difficile de savoir aujourd'hui d'une manière précise ce qui survit effectivement de la profondeur spirituelle que Leenhardt s'était efforcé de préserver dans le langage du christianisme néo-calédonien. Le français est la langue officielle de l'île et les jeunes ont largement oublié les anciens mots religieux¹³.

Bilan : évaluation de l'apport de Maurice Leenhardt à la transcription de la langue ajië et à la traduction de la Bible

Ces remarques de James Clifford datent de 1985. Depuis cette date les études néo-calédoniennes réévaluant l'apport de Leenhardt ont été nombreuses. Lors des commémorations du centenaire de l'arrivée de Leenhardt en Nouvelle-Calédonie en 2002, l'ethnologue Michel Naepels souligne à juste titre que la cohérence de l'œuvre de Leenhardt, « ne peut se concevoir qu'à travers l'objectif missionnaire qui l'habite. Il est venu en Nouvelle-Calédonie non pas pour décrire la société de Houaïlou, mais pour convertir les Kanak [...]. La conversion pour lui, c'est la conscience de soi. Scientifiquement, on peut en discuter pour toute une série de raisons. Mais il faut bien voir que cette thèse, scientifiquement évolutionniste, est en même temps une thèse missionnaire. Passer à la conscience de soi est surtout un récit missionnaire »¹⁴. Ceci conduit Naepels à exprimer sa perplexité devant certaines hypothèses interprétatives des traductions de Leenhardt, car elles servent essentiellement à justifier son projet missionnaire ; mais du fait qu'elles ont imprégné profondément la culture canaque, elles demeurent à ce jour ni contestables ni vérifiables, autrement dit infalsifiables, et renvoient à la nécessité de nouvelles enquêtes.

Comme l'écrit Clifford, « la traduction selon Leenhardt faisait partie de l'interpénétration inventive de deux cultures »¹⁵, de sorte que le système de traduction de Leenhardt peut être qualifié de transculturel et relève de la méthode de traduction par équivalence dynamique,

¹³ James CLIFFORD, *op.cit.* p. 99.

¹⁴ Entretien avec Michel NAEPELS : « Maurice Leenhardt. Cent ans plus tard », in : *Mwa Vée, Revue culturelle canaque*, n°38, nov.-déc. 2002, p. 29 et 31. Cf. également : Id, « "J'ai un corps". Les enjeux missionnaires de la traduction et de l'interprétation chez Maurice Leenhardt », article en ligne : archive.numdam.org/article/PHSC_2002__6_2_15_0.pdf

¹⁵ James CLIFFORD, *op.cit.* p. 93.

par opposition à la méthode par équivalence formelle, mise au point dans les années 1960 par les Américains Eugène Nida – qui connaissait le *Do Kamo* de Leenhardt – et Charles Taber, et le Suisse Jean-Claude Margot¹⁶.

Jean-François ZORN est professeur honoraire d'histoire du christianisme à l'époque contemporaine de l'Institut Protestant de Théologie – Faculté de Montpellier.

¹⁶ Cf. Jean-Claude MARGOT, *Traduire sans trahir. La théorie de la traduction et son application aux textes bibliques*, Lausanne, l'Âge d'Homme, 1981, p. 81 et s.

À l'ombre de la « Leçon d'écriture » de Claude Lévi-Strauss

NOTES ET RÉFLEXIONS SUR LA PROBLÉMATIQUE DE LA TRADUCTIBILITÉ DE LA BIBLE EN MILIEU CRÉOLE PROTESTANT DES ANTILLES-GUYANE

Philippe CHANSON

De la « Leçon d'écriture » à la « Leçon d'Écriture »

La scène, appelée « Leçon d'écriture » par Claude Lévi-Strauss en 1955 dans ses *Tristes tropiques*, scène vécue chez les Nambikwara, société amérindienne sans écriture et non alphabétisée du Mato Grosso, reste fameuse et frappante. On y voit un de ses chefs, fasciné par le fait que l'ethnologue consigne par écrit ce qu'il observe, demander à ce dernier un crayon et un bloc-notes sur lequel il s'emploie alors à griffonner grossièrement quelques lignes, puis mimer à partir de celles-ci un savoir de lecture l'habilitant à dresser une liste d'objets devant être dûment donnés par l'ethnologue en retour des artefacts offerts par les membres du groupe ! Histoire – nous narre Lévi-Strauss – d'étonner ses subordonnés et d'asseoir son pouvoir en les persuadant que les marchandises passaient par l'intermédiaire de son savoir de lecture, signe et preuve « qu'il avait obtenu l'alliance du blanc et qu'il participait à ses secrets »...

Reprise et commentée avec éloquence par Michel de Certeau se demandant « qu'est-ce que suppose cette écriture *sur* l'oralité ? », à propos du rapport à l'écriture/Écriture discerné par Jean de Léry fréquentant les Indiens Tupinambous de la baie de Rio en 1557, cette scène peut *apparemment* prêter à sourire. En réalité, elle signale une mystification fort singulière qui pose du reste à Lévi-Strauss quelques tourments. L'ethnologue écrivit en dormant fort mal par le fait que le subterfuge – avant qu'il ne soit décodé par le groupe même – entraîna faux-semblant, confusion, fausse emprise, contraintes et processus

rampant d'asservissement au nom de ce pouvoir soudain de l'écrit aux mains et en bouche de son usurpateur et transmetteur :

L'écriture avait donc fait son apparition chez les Nambikwara – commente Lévi-Strauss ; mais non point, comme on aurait pu l'imaginer, au terme d'un apprentissage laborieux. Son symbole avait été emprunté tandis que sa réalité demeurerait étrangère. Et cela en vue d'une fin sociologique plutôt qu'intellectuelle. Il ne s'agissait pas de connaître, de retenir ou de comprendre, mais d'accroître le prestige et l'autorité d'un individu – ou d'une fonction – aux dépens d'autrui [...] parce qu'il se trouve aussi [...] être celui qui *a prise* sur les autres¹.

Au risque d'être un peu brutal, c'est un choc similaire à la « Leçon d'écriture » de Lévi-Strauss que j'ai vécu et ressenti en découvrant le rapport à l'Écriture et la charge de sa « *pawol an bouch* » (« parole en bouche », pour reprendre une expression créole), autrement dit de sa profération au sein des Églises protestantes des Antilles et de la Guyane. Bien qu'il convienne plutôt de la nommer ici « Leçon d'Écriture » (avec un grand « É »). Parce que cette leçon m'est apparue à bien des égards spontanément illustratrice du rapport à la Bible/Écriture/Parole, entités non pas contiguës et distinctes mais tout à fait *confondues* sur ce terrain créole. Un terrain où les avatars de la sacralisation de l'Écriture biblique ne sont pas sans lien avec le pouvoir qu'elle accorde aux mains de ceux qui la lisent, la profèrent et l'agitent, ceci à l'instar du heurt tonal que provoque déjà, à l'ouïe, l'abrupte prononciation désignant la Bible en langue créole : « *La-bib* ». Et plus encore, lorsque, telle une pièce de domino « fessée » à la façon locale sur la table d'un *lolo* (un petit débit de boissons rural), on « fesse » aussi sèchement ce qu'elle commande *hic et nunc* de savoir et de pouvoir : « *Labib ka di !* » – « La Bible dit ! ».

Précisons d'emblée que ce terreau du protestantisme créole est foncièrement creusé par un protestantisme évangélique s'incurvant chaque année de plus en plus vers des voies « pentecôtisantes ». Arrivant sur ce terrain en 1987, à Cayenne, comme enseignant dans

¹ Pour tout ceci voir : Claude LÉVI-STRAUSS, *Tristes Tropiques*, Paris, Plon, 1955 (coll. Terre Humaine), chap. XXVIII, pp. 347-360 (p. 352 pour la citation, c'est lui qui souligne) de l'éd. 1984 en Presses Pocket ; Michel de Certeau, *L'écriture de l'histoire*, Paris, Gallimard, 1975 (coll. Folio/Histoire, n° 115), chap. V, « Ethno-graphie. L'oralité, ou l'espace de l'autre : Léry », pp. 245-283 de l'éd. 2002. Sur cette affaire écriture/Écriture chez Léry, je me permets de renvoyer à mon opuscule : « PLUS VOIR QU'AVOIR ». *Jean de Léry, un calviniste du xvii^e siècle modèle de l'ethnographe chez les Toïoupinambaults du Brésil*, Genève, Bulletin du Centre Protestant d'Études, 2010.

le cadre de l'Atelier Guyanais de Théologie (institution dont l'objectif était de former des prédicateurs et des pasteurs au service et à la demande de ces Églises protestantes) et de même dans nombre de séminaires aux Antilles, en sortant directement de la faculté de théologie réformée de l'Université de Genève, je me souviens avec acuité des quatre chocs majeurs que je dus immédiatement encaisser à propos de ce que nous abordons. Le premier fut celui de la découverte stupéfiante du monopole de la Bible version Louis Segond 1910 amenée par les premiers missionnaires protestants qui s'installèrent dès la fin de la Première Guerre ; une version d'autant prégnante que, *via l'habitus* catéchistique frontal de la mémorisation de textes « appris par cœur », je constatais qu'elle s'inscrivait dans l'esprit des croyants en substitut quasi canonique de la Bible « originale » ! Le deuxième fut de prendre acte de la prégnance de la langue véhiculaire française sur la langue vernaculaire autochtone, ceci nonobstant les problématiques politiques lancinantes que cette question suscitait et suscite encore aujourd'hui ; il en résultait que l'accès au texte de l'Écriture ne se matérialisait *que* dans cet unique idiome en lieu et place de celui, visiblement de cœur, qu'offrait cette très belle langue créole² dite significativement « *lang manman nou* »³. Le troisième fut de me rendre compte de ce que provoquait *concrètement* cette sacralisation de la Bible que j'ai mentionnée, dont le dénominateur commun entre toutes les Églises pourtant franchement concurrentielles était la lecture littérale et immédiate de l'Écriture en tant que Parole même de Dieu – ce qui entraînait et bloquait une lecture de fait résolument méfiante de toutes approches exégétiques et critiques.

² Non sans questionnements. Tous les DOM français sont entièrement scolarisés en langue française, ce qui n'est pas le cas – entre autres pays créoles – d'Haïti et des Seychelles où la langue vernaculaire est considérée comme la langue nationale et qui possèdent donc leur Bible dans cet idiome. Mais ceci n'explique pas tout puisque Sainte-Lucie, par exemple, également héritière d'une langue comme d'une scolarisation coloniale anglaise, possède sa Bible en créole (de surcroît à base lexicale française !). L'incongruité est d'autant plus forte que cette île caribéenne compte 160 000 habitants alors que les seules Antilles-Guyane (hors résidents antillais habitant l'Hexagone) comptent plus d'un million de locuteurs créoles

³ Littéralement, avec insistance, « la langue de notre maman à nous » que Dominique Desmangles, locutrice créole décrivait en sus comme étant bien « la langue de notre âme, de notre histoire, de notre héritage, de notre cœur et de nos émotions *marronnes*... » (document e-mail : « L'été des infos haïtiennes en Suisse », de juillet-août 2012).

Enfin, le quatrième choc se rapportait à ces postures fort ambiguës de diabolisation du monde séculier et, partant, à cette disqualification de la culture comme des croyances tutélaires locales *versus* « la vérité de l'Évangile » et le miroitement du monde spirituel à venir dont chaque communauté, millénariste, prétendait représenter le lieu garant et l'archétype – non sans maintenir en leur sein ces formes d'appréhensions « magico-religieuses » que, paradoxe, elles affichaient combattre !⁴

En bref, une série de chocs télescopés que je constatais comme étant indubitablement dommageables à une traductibilité de l'Écriture capable de rédimmer les débords de la « Leçon d'Écriture » que nous venons d'évoquer au sein de ces communautés créoles ; tout en précisant que par « traductibilité » (terme que je préfère ici à celui de « traduisibilité »), j'entends non seulement la *traduction* du texte biblique en langue vernaculaire, mais le travail de sa *transposition* lexicale et culturelle activée par une *interprétation* contextuelle actualisante ouvrant à une *appropriation* libre comme au libre examen pour tous les récepteurs du texte. C'est dire, dans mon rôle d'enseignant, s'il me fallait décrypter les questionnements posés par cet usage « récupéré » et « bouclé » de l'Écriture. Un peu, en somme, à la manière du linguiste se devant de rappeler la différence existant entre la langue (mythifiée et mystifiante) et le langage, je devais passer du concept alors conjoint Bible/Écriture/Parole (équivalent ici au terrain du mythe) pour descendre vers l'écriture (appelant ici au terrain requis et démystifiant des genres littéraires) en vue d'ouvrir à une traductibilité du texte permettant de dégager la Parole en paroles, paroles rebranchées donc sur le terrain culturel autochtone. Pour passer en somme du pouvoir enferrant d'une lecture littérale aux accents « magiques » à la reprise libérante d'une lecture littéraire pleine de sens analogiques et métaphoriques (propres d'ailleurs aux colorations imagées de la langue créole).

⁴ Sur ces deux derniers chocs, cf. notre contribution : « Les néo-protestantismes créoles des Antilles et de la Guyane françaises : entre paradoxes et interrogations », *Histoire & Missions Chrétiennes* (Paris, Karthala), n° 2, juin 2007, pp. 177-188.

De la Bible/Écriture/Parole comme sur-langage hiératique aux débords du savoir/pouvoir

Cependant, je découvrais plus tard que la problématique comme la tâche s'avéraient plus ardues encore. Car bien d'autres traits caractéristiques renforçaient encore cette mainmise de lecture en véritable topique de savoir/pouvoir. Et très particulièrement – car je ne puis les traiter tous –, plus que sa sacralisation même, cette quasi *fétichisation* de la Bible à la façon d'un *Dieu objet* dont Marc Augé nous a livrés une très fine explication⁵ ; soit, en bref, le pouvoir de représentation qu'insuffle cette divinisation de la Bible usitée comme Parole indéfectible de savoir/pouvoir portant sur tout et pour tout ce qui arrive, jusqu'à s'instituer en un sur-langage non seulement plombé et scellé, mais hiératique et codé. À ce sujet, je devais largement vérifier les remarques de Raymond Massé et de Véronique Poulin, anthropologues reconnus du terrain antillais, constatant ce recours continué au savoir distillé par la Bible/fétiche dans le quotidien des fidèles :

Ce savoir imprègne toutes les épaisseurs de la vie personnelle et sociale. Il devient un second langage, avec ses propres codes et sa grammaire qui permet d'interpréter les événements critiques et même la politique à travers le prisme de la Bible. En tant que filtre, ce second système de signes, de sens et de significations se superpose à celui de la culture locale. Les fidèles ne parlent plus qu'à travers des images bibliques, des paraboles, des interprétations, des citations bibliques. La Bible a réponse à toutes les questions. Toujours à la portée de la main, l'objet-livre devient une sorte de talisman protégeant le fidèle contre les incertitudes et les questionnements profanes déstabilisants⁶.

De la part des dirigeants et des fidèles (à leur suite), un usage et un plaquage donc abusifs, presque irréels, de références bibliques avancées « telles quelles », sur le réel, se *superposant* au savoir autochtone. Par quoi on devine aisément la mesure du décalage qui finit par s'instituer entre les croyants dont la vie est « con-formée », modelée, par cette « Leçon d'Écriture » et leurs coreligionnaires : la

⁵ Marc AUGÉ, *Le Dieu objet*, Paris, Flammarion, 1988 (coll. Nouvelle bibliothèque scientifique). L'auteur y analyse objectivement comment un objet se conceptualise en fétiche jusqu'à figurer le Divin.

⁶ Dans leur contribution : « La place des Églises fondamentalistes dans la société et dans la culture martiniquaise », in : Jean BERNABÉ et al. (dir.), *Au visiteur lumineux. Des îles créoles aux sociétés plurielles. Mélanges offerts à Jean Benoist, Petit-Bourg [Guadeloupe]*, Ibis Rouge Éditions-GÉREC-Presses Universitaires Créoles, 2000, pp. 405-406.

Bible/Écriture/Parole comme mode d'emploi du monde et livre-réponse en somme pour tous types d'interrogations. Non sans relever de surcroît sa capacité à se transmuier tout à fait concrètement en une sorte de *gadkò* (garde-corps) protecteur magique que l'on me confiait porter sur soi à cette fin, histoire de contrer les coups durs de l'existence de même – littéralement – que « les coups de sorts » perturbant l'existence. Ce que Laënnec Hurbon, sociologue et analyste fort connu du phénomène religieux dans la Caraïbe, avait également décelé en notant :

S'il [le fidèle] est en proie à des persécutions dues à des actions de magie ou de sorcellerie, la Bible, comme texte sacré et loi au-dessus de toutes les lois, sert de nouveau fétiche qui a les vertus redoutables d'éloigner ou de réduire à zéro tous les ennemis et tous les malheurs⁷.

C'est ce que j'observais : même dans les Églises dites « évangélistes » professant une totale double rupture avec le catholicisme et le monde religieux afro-créole et de fait convaincues d'être à l'abri des « pratiques magiques » fort répandues, à l'instar de ces mini-Bibles que l'on m'avouait porter constamment sur soi, tous les « colifichets exhortatifs » que représentent les versets bibliques peints sur tableaux, imprimés sur calendriers, sur autocollants et garde-pages ou encore gravés sur stylos et pin's jouaient ce même rôle protecteur ! On peut penser aux *tefillin* portés par les Juifs pieux renfermant des versets de la Bible hébraïque symbolisant l'attachement à Yahvé dont on attend la protection ; ou au port de petits fourreaux de cuir ou de métal contenant, dans le monde islamique, un passage du Coran en vue d'éloigner les effets du mauvais œil⁸. Notre entourage ecclésial protestant en Guyane s'étonnait souvent que nous n'affichions pas de tels colifichets – que l'anthropologue et philosophe Jean Bazin nommerait des « choses-dieux »⁹ –, ni dans notre maison, ni sur nos

⁷ Laënnec HURBON, « De la Bible à la Parole. Oralité et écriture dans les sectes », *Cahiers de Littérature Orale* (Paris, INALCO), n° 21, 1987, p. 125.

⁸ Cf. Michel MESLIN, sect. « La mentalité magique et la manipulation du sacré. La magie, ses lois et son fonctionnement », in : Frédéric LENOIR et Ysé TARDAN-MASQUELIER (dir.), *Encyclopédie des religions*, Paris, Bayard, 1997², tome 2, p. 2002.

⁹ Jean BAZIN, in *Des clous dans la Joconde. L'anthropologie autrement*, Toulouse, Anacharsis, 2008 (coll. Essais), *passim*. L'auteur y disserte sur le statut de l'objet en tant que défini par l'usage qu'on en a, dont on le « charge », auquel on le dispose, à quoi nous l'assignons et dont on attend un résultat. Dès lors, il devient chose toute puissante, « chose-dieux » factice, « se tenant par et pour elle-même » et « à laquelle aucune autre n'est substituable ».

serviettes ou sacs à main, ni sur notre voiture, ni sur nous-mêmes ! Non sans insister une fois encore sur le fait que la Bible se révélait être, pour les tenants de cette perspective fétichisante, un véritable *compendium* de savoir/pouvoir fort « enveloppant » aux mains et en bouche des leaders pasteurs prédicateurs (le plus souvent autoproclamés ou cooptés) réputés être les détenteurs « autorisés » de cette redoutable omniscience/omnipotence. Aux risques des mêmes débords et dangers de la « Leçon d'écriture » qui avait tourmenté Lévi-Strauss : l'emprunt détourné pour le prestige et la prise sur les autres activant de façon oblique contraintes et processus d'asservissement.

De l'oralité (paradigme de la tradition « nègre ») à l'écriture (paradigme de la modernité « blanche »)

Il me restait pourtant bien plus subtil à déchiffrer : la question du rapport ambivalent entre l'oralité et l'écriture. Comment en effet entendre les pourquoi et comment de la « Leçon d'Écriture » agitée à la façon du chef nambikwara notamment par les leaders religieux de ces protestantismes au sein d'une société où l'échange verbal (l'oral et l'oralité qui ont toujours investi le temps et l'espace et de fait la mémoire où gît la connaissance) a plus de droit que l'écriture qui « fixifie » et « chosifie » la parole humaine en menaçant finalement les bonnes relations sociales ? D'autant qu'il me fallait bien reconnaître qu'une des grandes difficultés historiques de l'implantation du christianisme aux Antilles-Guyane – tant amérindiennes d'ailleurs qu'afro-caribéennes –, avait été précisément de s'achopper sur le caractère *écrit*, normé et donc « fixé » de son imposition *via* son Livre-source, la Bible ; et ceci en total contraste avec la grande plasticité du caractère oral, non prescrit et a-dogmatique du génie religieux « païen » cher à Marc Augé¹⁰. Pour le dire autrement, faire passer les individus d'une population esclavagisée de leur religion native *orale* à une religion exogène *écrite* et donc d'un « Dieu oral » à un « Dieu écrit », n'était effectivement pas si simple. De fait, la sacralisation des paroles de la Bible en tant qu'Écriture n'était-elle pas à envisager comme le report dysfonctionnel d'une culture écrite abruptement plaquée sur une culture orale ? Quoiqu'un report néanmoins subtilement « sauvé » par les acteurs-prédicateurs de la

¹⁰ Marc AUGÉ, *Génie du paganisme*, Paris, Gallimard, 1982 (coll. Bibliothèque des sciences humaines).

« Leçon d'Écriture » en ce qu'ils parvenaient finalement à préserver en quelque sorte le droit d'aïnesse et donc la prééminence de la culture orale en donnant subrepticement à la Bible/Écriture le statut de Parole orale (bien qu'écrite) provenant directement de Dieu ? Et donc, partant, le statut de Parole fondatrice et instauratrice d'un ordre du monde et de l'histoire *recentrant à la source du tout savoir et de tout pouvoir* ? D'où cette insistance sur le fait que la Bible/Écriture/Parole devait être prise « à la lettre » sans en changer un *iota* ? Un questionnement et des raisons pour lesquelles, on l'a dit, les leaders évangéliques se méfiaient vertement de tout travail exégétique et théologique appliqué aux textes bibliques. Et tout autant des traductions et des versions bibliques autres que celle « canonique » de la Segond 1910 ayant servi à resservir les versets bibliques appris par cœur – ce qui révélait aussi la peur réelle de perdre son leadership et donc son pouvoir sur la communauté à travers toutes ces remises en question possibles de ce que *Labib ka di* par des fidèles indociles.

Rejoignant à sa façon la « Leçon d'écriture » suggestive de Lévi-Strauss, c'est l'article important de Laënnec Hurbon intitulé « De la Bible à la Parole, Oralité et écriture dans les sectes », déjà exploité ci-dessus, qui m'aidait à éclaircir ces interrogations. En analysant en effet ce statut donné à la Bible dans les communautés ecclésiales ainsi que dans les sectes religieuses se réclamant d'une autorité scripturaire (à l'instar des Témoins de Jéhovah), il faisait ressortir, entre autres points, un élément essentiel. À savoir, dans le cas des Antilles-Guyane, que si l'oralité (vue ici comme paradigme du système culturel traditionnel et ses valeurs « nègres ») et l'écriture (représentant ici, dans la mémoire vive des *Registres* des esclaves et des récoltes comptabilisés sur les plantations, l'origine et le paradigme de la toute-puissance de la modernité « blanche ») sont indéniablement des vecteurs symboliques et fondateurs « de toute une chaîne de pratiques sociales et culturelles, dont en particulier les rapports noir/blanc, colonisateur/colonisé, christianisme/magie [...], etc. »¹¹, la repolarisation particulière sur l'Écriture était historiquement advenue, chez les fidèles, dans un mouvement de reconnaissance muée en certitude (même si cette certitude fut sans doute et est toujours inconsciente et pas forcément exprimée « telle qu'elle ») : non seulement l'Écriture Sainte les situait comme on l'a dit à la source de tout savoir/pouvoir, mais plus précisément *à la source du savoir et du pouvoir secret qui permit à l'Église catholique et à l'État colonial de*

¹¹ Laënnec HURBON, in *art. cit.*, p. 121.

dominer ! Un savoir et un pouvoir qui, de façon significative – stratégie oblige –, furent fort jalousement gardés, monopolisés et scellés. Faut-il rappeler – comme le dit explicitement la célèbre lettre confidentielle du Marquis de Fénelon, alors gouverneur de la Martinique, adressée en 1764 au Ministre de la Marine et des Colonies¹² – que l’on tenait délibérément les esclaves à l’écart de l’enseignement de la lecture et de l’écriture par crainte de leur donner accès au raisonnement du savoir et donc, par ricochet, accès à l’idée de pouvoir ? Ainsi Hurbon pour qui « au regard des couches populaires » le phénomène de la conquête et de l’esclavage « ne semble trouver son intelligibilité et son acceptabilité que dans le pouvoir de l’écriture » et, partant, dans la Bible ; des référentiels qui ont été globalement interprétés « comme la source spirituelle du pouvoir colonial » parce que celui-ci a commencé par les confisquer « pour lui-même tout seul »¹³. Non sans cette nuance subtile d’un inattendu renversement subversif du pouvoir même de l’oralité première par-devers l’écriture :

La Bible – écrit Hurbon –, seul texte véritable, est à prendre à la lettre, parce qu’elle situe le converti à la source de l’écrit et du pouvoir *caché dans la tradition (orale)*. D’où la force magique de la Bible. Elle est capable de tout. Elle recèle la toute-puissance et l’autorité véritable. Elle tient lieu de toute science, *contre la science moderne dont dispose le pouvoir colonisateur*¹⁴.

Un renversement et donc des retrouvailles avec l’oralité qui s’explicitent par cette découverte : si la Bible/Écriture sacrée est la « Parole instauratrice de l’ordre du monde et de l’histoire », elle est alors aussi « fondatrice de toute autre écriture » et donc de toute autre « Parole [fondatrice] *d’avant* l’écriture » ! Soit de la Parole qui a scellé les traditions orales héritières de la terre-mère africaine, compris leurs pouvoirs mythico-magiques. Ce qui replace l’oralité en point de mire, la conjoint de son propre savoir/pouvoir à l’écriture que l’on pensait seule toute-puissante, et permet de cumuler « le double pouvoir des systèmes traditionnel et moderne »¹⁵. Et si, en contexte antillo-guyanais et selon Hurbon, c’est bien le savoir/pouvoir jus-

¹² Lettre citée par Antoine GISLER, *L’esclavage aux Antilles françaises (XVII^e-XIX^e siècle)*. Contribution au problème de l’esclavage, [1965], nouvelle éd. rev. et cor., Paris, Karthala, 1981, p. 172.

¹³ Laënnec HURBON, in *art. cit.*, pp. 120-121.

¹⁴ *Ibid.*, p. 125 (je souligne).

¹⁵ *Ibid.*, pp. 124-125 (je souligne).

qu’ici tenu caché par le catholicisme qui est visé et, en quelque sorte, récupéré par ce biais, on remarquera de suite que, *a contrario*, le « succès » grandissant des protestantismes évangéliques créoles est en grande partie dû au fait que ces derniers ont promu et placé le culte de la Bible/Écriture/Parole non seulement au cœur de la foi comme au cœur de l’action croyante, mais l’ont surexploité dans cette réaggrégation écriture-oralité.

Dans cette trace, observer un prédicateur créole de ces communautés en laisse une illustration saisissante. Précisément par l’alternance qui s’établit entre la Parole écrite et la parole orale ; autrement dit entre la lecture du passage choisi de *Labib* puis son discours prédicatif incisif toujours narratif. Le schème est pérenne : présentant l’Écriture comme Parole première prenant le dessus sur toutes autres paroles, le locuteur créole revêt en somme la blancheur coloniale qui est à la source du savoir/pouvoir ; puis se réenclenche le débit de l’oralité première, cette autre forme de savoir/pouvoir que ce même locuteur créole revêt aux couleurs de sa « négritude ». Car le prédicateur créole est un conteur cherchant volontiers à s’imposer en Maître en ce domaine¹⁶. À cet égard du reste, le fait que la performance homilétique privilégie le plus souvent les grands récits narratifs vétéro-testamentaires comme les récits évangéliques et les paraboles est doublement significatif : d’abord par le fait que se sont principalement les passages « d’écriture orale contée » que les écrivains antillais nomment très finement « oraliture »¹⁷ qui sont quasi systématiquement

¹⁶ C’est un point qui mériterait d’être travaillé tant une analogie sérieuse peut être établie entre les prédicateurs et les conteurs créoles. Non seulement parce que ces derniers, dans la trace des conteurs tutélaires prononçant les paroles de réconfort et de résistance lors des « veillées noires » de la période esclavagiste, sont considérés comme les véritables Maîtres de la Parole créole (cf. Raphaël Confiant, David Damoison et Marcel Lebielle, *Les maîtres de la parole créole*, Paris, Gallimard, 1995), mais parce qu’ils peuvent être également qualifiés de véritables prédicateurs de la Parole créole (cf. notre note 18).

¹⁷ D’après l’écrivain martiniquais Édouard Glissant (in : *Le Discours antillais*, Paris, Seuil, 1981, p. 345, note 15), il s’agit d’un néologisme probablement d’origine haïtienne qui vise à remplacer l’expression un peu contradictoire de « littérature orale ». Il désigne donc ces textes écrits qui ont « profité des techniques de l’oral » comme du style des productions orales. En contexte littéraire créole, l’oraliture produite par les écrivains créoles a pour elle l’énorme avantage de rééquilibrer voire de résorber avec bonheur cette douloureuse diglossie (que Glissant nomme un « insoupçonné tourment ») générée par les deux langues employées aux Antilles-Guyane : la langue vernaculaire créole péjorée et la langue véhiculaire française imposée (*ibid.*, p. 236).

choisis, mais aussi parce que ces péripécies bibliques repassent visiblement avec bonheur et ferveur par l'expression orale du prédicateur ; non sans être transmuées en « Leçon d'écriture » lévi-straussienne, soit en Écriture de savoir et de pouvoir « sacralisés et sacralisants » assurant prise et prestige sur et vis-à-vis de la communauté !

Tout ceci dit, on sait néanmoins combien les jugements de valeur entre culture orale et culture écrite (pas loin de la distinction entre nature et culture !) sont objets de stéréotypes toujours tenaces. Dans le cas créole, l'apprentissage scolaire, le passage éducationnel et le poids intellectuel de l'écrit comme l'exhaussement constant du « bon français d'En-France » (comme on le dit aux Antilles) restent inconsciemment une sorte de voie d'accès véhiculaire royale vers le meilleur degré de « blanchiment » possible. D'où certaines oscillations et ambivalences récurrentes pas toujours explicites et « raisonnables »... Il n'en reste pas moins que l'oralité reste un marqueur identitaire fort et profond qui a valeur de résistance, ce que l'on ressent fort bien dès que vos interlocuteurs créoles, devant vous, commencent à parler entre eux en langue créole !

De la « Leçon d'Écriture » à la traductibilité de *Labib*

Il reste, à l'ombre de Lévi-Strauss, que c'est bien pour désamorcer les risques et débords décryptés de la « Leçon d'Écriture » pratiquée en milieu « évangéliste » créole et faisant barrage à la traductibilité de la Bible telle que nous l'avons définie au premier paragraphe de cette contribution, qu'il m'est apparu évident qu'un travail théologique auprès de ces communautés devait creuser de façon convergente (en perspective de point de fuite) plusieurs sillons : celui de « dé-chaîner » l'équation confuse Bible/Écriture/Parole, soit la fusion-diffusion « la Bible dit = il est écrit = Dieu dit = la Parole première a dit », ceci notamment par analogie avec le Corpus aujourd'hui rassemblé de ce que l'on considère comme étant *La Parole créole*, celle proférée par les Maîtres-conteurs à l'époque de l'esclavage¹⁸ ; celui de sortir l'Écriture (et de fait l'écriture) de son rôle mystifiant d'accès au savoir/

¹⁸ Cf. Philippe CHANSON, « 'Rien n'est plus fort que le Bon Dieu !' Quand le conteur créole convoque et traduit le Dieu colonial », *Archives de sciences sociales des religions* (Paris, EHESS), n° 147, consacré à la thématique 'Traduire l'intraduisible', juillet-septembre 2009, pp. 125-145.

pouvoir de la « sainte, sacrale et divine blancheur » en s'appuyant sur le travail déjà considérable mené en ce sens – de la Négritude à la Créolité – par l'*intelligentsia* créole ; celui de troubler la fétichisation de *Labib* et son aura « magique » en se rapportant à l'histoire mouvementée de la rédaction de ses livres, à la variété des genres littéraires et aux formes de leur composition¹⁹ ainsi qu'à leur compilation finale (lente et fort disputée) en un seul volume – en bref pour rappeler que « la Bible n'est pas tombée du ciel »²⁰ ; celui, naturellement, de faire adopter les traductions autres que la version sacralisée Segond 1910 qui avait assumé jusque-là un rôle quasi ecclésiastiquement identitaire non sans participer à fossiliser le texte biblique ; celui de résolument et systématiquement promouvoir – en l'absence actuelle de traduction officielle – la traduction et la lecture des péripécies bibliques prêchées en *lang manman nou*, une façon de rappeler que toute traduction consiste finalement et simplement, selon cet éminent spécialiste qu'est Louis-Jean Calvet, à « faire passer un texte d'une langue à une autre »²¹ (avec tout ce que cela indique de distinction entre langue et langage et tout ce que cela implique et met lexicalement, anthropologiquement et culturellement en œuvre) ; et celui, bien entendu, de toute une méthodologie d'approche herméneutique et d'appropriation singulièrement « biotopique » (évoquée ci-dessous) témoignant d'une véritable traductibilité de l'Écriture.

La place me manque ici pour relater ce travail de fond qui a par ailleurs fait l'objet d'une contribution précise à laquelle je me permets de renvoyer²². Illustrée par le traitement homilétique concret de la

¹⁹ J'ai procédé à un intense travail sur les genres littéraires en faisant découvrir notamment Gerhard LOHFINK, *Enfin je comprends la Bible. Un livre sur la critique des formes*, trad. de l'allemand par Bernadette Neipp, Genève, Labor et Fides, 1987.

²⁰ Deux petits livres synthétiques furent fort utiles : de Bernard GILLIÈRON, *La Bible n'est pas tombée du ciel. L'étonnante histoire de sa naissance*, [1988], Poliez-le-Grand, Éditions du Moulin, 2^e éd. 1992 ; et de Jean ZUMSTEIN, *Sauvez la Bible. Plaidoyer pour une lecture renouvelée*, Aubonne, Éd. du Moulin, 1985.

²¹ Louis-Jean CALVET, *Il était une fois 7000 langues*, Paris, Fayard, 2011, p. 180.

²² Philippe CHANSON, « Reprise exégétique, retextualisation graphique, traduction vernaculaire et transposition lexicale : une démarche pédagogique pour la préparation homilétique d'un texte biblique visant une anthropo-théologie culturelle du croire au sein de l'Atelier Guyanais de Théologie (1987-1994) », in : Hugues DIDIER et Madelena LARCHER (dir.), *Pédagogies missionnaires : Traduire Transmettre Transculturer*, Actes du colloque du CRÉDIC tenu à

péricope de Romains 8, 11-39 appréhendé à partir du biotope anthropologique, culturel et religieux de la Guyane comme des Antilles, cette contribution relate l'expérience d'une approche académique partagée au cours de ces années avec les étudiants de l'Atelier Guyanais de Théologie. Elle visait à dégager puis à profiler, par un lent travail méthodique sur les textes bibliques, ce que l'on peut appeler une claire « anthropo-théologie culturelle du croire » en contexte créole, compris donc en contexte de perception « magique » du religieux et du métissage religieux sur ces terres créoles. Reprenant une bonne part des sillons que je viens de lister ci-dessus, elle comportait quatre phases.

Celle, tout d'abord, d'une *reprise exégétique* du texte biblique choisi qui consistait à réinitialiser et à affiner la traduction Segond 1910 à partir d'autres traductions plus récentes ainsi que par l'appui d'une exégèse classique. C'est une phase qui permettait d'ouvrir de fait à d'autres versions et donc à d'autres mots et formulations bousculant « l'apparis par cœur » – ce qui contournait déjà les avatars de la lecture littérale usitée en terreau ecclésial créole.

Celle ensuite d'une *recontextualisation graphique* de la même péricope par la recherche d'une forme de présentation visuelle nouvelle rejoignant la sensibilité orale narrative ; ceci en mettant en valeur la syntaxe et les expressions-clés tout en cherchant à faire ressortir les pointes exégétiques cachées du texte – l'objectif étant de redécouvrir l'extrait scripturaire sous des angles inédits révélant des sens impensés.

Celle sur laquelle nous avons déjà insisté d'une *traduction précise* de cette péricope (précédemment travaillée par les deux premières phases) en *lang manman nou*. Une phase que l'on devine cardinale puisqu'elle permettait aux étudiants non seulement de se réappropriier le texte dans la saveur de leur langue maternelle si longtemps abâtardie par l'État colonial, l'Église et l'École, mais de « re-trouver » le langage du texte dans la *profondeur* « parlante » et performative de leur matrice « ontologique » même, en sons, tons, vibrations, rythmes, sensations, perceptions, conventions et affinements discursifs des mots.

Lisbonne du 30 août au 3 septembre 2011, Paris, Karthala, 2012 (coll. Mémoire d'Églises), pp. 341-352.

Enfin, celle d'une *transposition lexicale* dite « anthropo-théologique »²³ du texte traduit comprenant, là où besoin était dans la péricope, la recherche d'équivalences culturelles des termes (principalement métaphysiques et religieux) ayant un impact similaire ; ceci au service de la compréhension actualisée du texte reposant sur le principe d'une double herméneutique : soit d'abord la recherche de l'interprétation (sens, effets) contextuelle au lieu de rédaction et de réception de l'époque, puis la recherche d'une interprétation *idem* (sens, effets) mais recontextualisée à partir du lieu géographique et « atmosphérique » précis de réception des lecteurs contemporains²⁴ – soit une autre manière encore, pour les étudiants, d'appréhender le texte biblique dans leur propre biotope, rattachés sans déni ni censure à leur culture.

Ainsi pouvait-on espérer passer des attrapes et emprises de la « Leçon d'Écriture » aux promesses d'appropriation ouvertes par cette traductibilité de *Labib* considérée tout autant paroles *sur* Dieu qu'exclusivement Parole *de* Dieu ; et partant, par ricochet, activer une claire revitalisation du croire en faisant sortir ce dernier des artifices millénaristes conquérants mais castrateurs, tout en permettant de ne plus l'exiler hors des contenants de la culture native.

Philippe CHANSON est aumônier de l'Université de Genève et théologien au Service de formation de l'Église protestante de Genève en lien avec la Cité.

Théologien aux Antilles-Guyane de 1987 à 1994, il n'a cessé, depuis, d'arpenter ces terrains pour y mener des collectes et enquêtes ethnographiques l'amenant tant sur tout l'arc caraïbe qu'au Brésil, en Amérique Centrale, en Afrique de l'Ouest et aux Mascareignes. Également anthropologue, il est chercheur associé du Laboratoire d'Anthropologie Prospective (LAAP) de l'Université de Louvain.

²³ Par quoi il faut entendre la précedence foncière, fondamentale et *non réversible* – incarnation oblige – du donné anthropologique *sur* le théologique et *avant* toute restitution théologique.

²⁴ Cf. l'art. de René PADILLA, « L'interprétation de la Parole. Réflexions sur une herméneutique contextuelle », *Perspectives Missionnaires*, n° 1, 1981, pp. 24-39.

De l'art de rendre visuel ce qui est écrit

QUELQUES MOTS SUR LE TRAVAIL DE TRADUCTION DE L'ÉVANGILE EN LSF

Jérémie HEITZ

Le non-initié à la traduction pensera d'emblée que traduire signifie dire exactement la même chose d'une langue à une autre, en respectant une transposition mot à mot. Malheureusement, traduire signifie en réalité : « dire presque la même chose ». En effet, traduire implique de travailler avec deux langues totalement différentes : la langue source et la langue cible. Il ne s'agit pas seulement de s'occuper de redonner les mots mais de tenir compte du contexte dans lequel la langue évolue. Dans le cas de notre traduction de l'Évangile de Luc en langue des signes française (LSF), nous sommes partis du grec ancien et du français fondamental (traduction Parole de vie – PDV), ainsi que de leurs univers linguistiques spécifiques, pour ensuite retranscrire le texte en LSF et tout le contexte qui lui est propre. Il faut tenir compte des données linguistiques (grammaire, vocabulaire, syntaxe), des données historiques et des données culturelles qui sont propres à chacune des langues. Traduire l'Évangile écrit il y a deux mille ans, en Asie Mineure et en grec, vers une langue moderne (reconnue en 1970), totalement visuelle et non écrite, pour des sourds francophones, conduit forcément à un décalage que tout traducteur doit gommer en acceptant d'emblée de dire « presque » la même chose. Le traducteur est donc un négociateur. Cela se vérifie en pratique : le traducteur est constamment en train de faire un va-et-vient entre la fidélité d'un côté au texte source et de l'autre à la transformation en vue de rendre le texte cible compréhensible.

PM
68

Dans quel but traduire en LSF ?

Avant de commencer tout travail de traduction, il est capital de se poser la question de son but. Les divers travaux tournent autour de deux perspectives de travail très différentes.

- Première perspective : la démarche de traduction propose une lecture adaptée à la culture sourde, avec le but de faciliter la compréhension du texte par les sourds. La traduction n'est pas strictement scientifique (même si ce travail l'est) mais pédagogique : elle veut aider les sourds à comprendre le texte plus facilement. Il est dès lors possible de changer les phrases, d'améliorer, de transformer le texte source pour faciliter la compréhension par le public cible. La traduction proposée passe donc par un premier filtre d'interprétation. C'est dans ce cadre là que l'on retrouve également toutes les adaptations culturelles entre les deux langues.
- Seconde perspective : la démarche de traduction propose aux sourds d'accéder au texte biblique dans sa nudité absolue. Tout comme un entendant découvrirait le texte brut, le texte source est traduit afin de le mettre à disposition de l'interprétation du public cible. Ce qui veut dire que tout est fidèlement traduit, les spécificités culturelles ainsi que les difficultés linguistiques, théologiques etc. Les traductions se font alors selon la plus grande rigueur scientifique et ne laissent transparaître aucune amélioration ou adaptation. Les commentaires et les interprétations sont laissés au soin des spectateurs sourds.

L'Alliance Biblique Française (ABF) a opté pour la seconde démarche. Elle considère que les sourds ont droit au même accès au texte biblique que n'importe quel autre public, dans la langue la plus aboutie qui soit. De ce fait, les travaux de traduction ont été réalisés sur la base d'une rigueur scientifique digne des mêmes travaux de traduction écrits. Il s'agit de gommer toutes les distances qui séparent les sourds du texte afin qu'ils puissent eux aussi entrer en dialogue avec un des monuments du patrimoine de l'humanité.

À titre de premier exemple, tous les textes où se trouvent les verbes « entendre » ou « écouter » (parmi eux Luc 8, 8 et 14, 35). Dans la perspective de l'ABF, la traduction fait justice au texte source et transmet dans la langue cible les verbes tels qu'ils ont été écrits par Luc au premier siècle.

PM
69

(PDV) : Que celui qui a des oreilles pour entendre, entende !

(LSF) : personne / avoir / oreilles / alors / écoute

Dans la perspective adaptée à la culture sourde, tous les verbes relatifs à l'oreille ont été remplacés par des verbes relatifs à la vue. La LSF a d'ailleurs repris le verbe écouter qui se fait à l'oreille pour créer un signe identique mais se faisant au niveau de l'œil. Ceci marque l'optique parfois militante de la culture sourde qui efface les distinctions entre les sourds et les entendants face aux textes. À plus grande échelle, les défenseurs de cette optique mettent en scène Jésus signant en LSF à ses disciples ou à des auditeurs communiquant également par la LSF. Nous sommes face à une réflexion tout à fait intéressante qui mêle accessibilité, handicap et Évangile, mais le traducteur doit le plus possible laisser ses convictions de côté. Il n'est qu'un équilibriste, tiraillé entre la fidélité et l'amélioration. Le traducteur fidèle reste celui qui interprète le texte source en vue de retrouver l'intention de l'auteur en rapport avec la langue et le contexte dans lequel le texte est né, pour ensuite transmettre son interprétation dans une langue et une culture d'arrivée dans un autre moment historique. C'est la seule interprétation autorisée par la démarche scientifique. Le traducteur revient constamment à la table des négociations pour évaluer les intentions possibles de l'auteur, afin de les transmettre au mieux sans chercher à sur-interpréter, transformer voire même changer ou effacer un élément du texte source.

Ajoutons à cela la difficulté supplémentaire que demande une traduction en LSF, pour la simple raison que nous partons de l'univers source écrit pour aboutir à l'univers cible qui n'est plus écrit, mais visuel en trois dimensions. Nous avons le même phénomène de rapport intersémiotique quand nous passons du roman au cinéma, de la poésie au ballet ou encore du théâtre écrit à la mise en scène. S'ajoutent donc à notre travail les difficultés relatives au passage de l'écrit au visuel. C'est ici le cœur même de notre problématique : comment rendre compte d'un texte, dans une langue gestuelle, faite de mouvements, de signes, d'expressions visuelles de placements dans l'espace et le temps ? Tout en visant le même objectif à savoir la fidélité, le traducteur intersémiotique devra dialoguer avec le texte et l'auteur pour décider de la manière la plus fidèle de rendre compte visuellement d'un texte écrit. Citons à titre d'exemple, le texte de Luc 21, 22 qui évoque la colère de Dieu en arrière-plan. Comment le signeur, devenant Dieu dans le signe, devra-t-il adapter l'expression

de son visage ? Rappelons que notre perspective veut laisser le spectateur seul interprète du signe. Rien dans la traduction n'influencera le public sur la nature de Dieu.

Une partie du travail a consisté à contrôler les traductions des 24 chapitres de l'Évangile de Luc remises par les différents groupes de traduction. Après contrôle, six familles d'erreurs récurrentes dans les traductions ont permis de donner une trame de correction aux différents groupes. Les deux premières familles portent sur la forme de la traduction, autrement dit sur la comparaison syntaxique des phrases. Les trois familles suivantes portent sur l'usage de la LSF et les difficultés d'une traduction intersémiotique. Enfin, la dernière famille porte sur le fond de la traduction avec quelques modifications portant sur son sens.

Des modifications sur la forme de la traduction

Dans son premier travail de comparaison des syntaxes entre le texte et le film, le correcteur observe et recense des modifications textuelles qui semblent d'emblée faire injustice au texte. Il s'agit de raccourcis, suppressions ou arrangements des contenus du texte en vue de simplifier la traduction.

- Commençons par traiter les cas où la transcription paraît trop courte par rapport au texte.
- Continuons avec les traductions qui ajoutent trop de contenu par rapport au texte source au travers de véritables périphrases visuelles qui nous montrent bien plus que ce qui se lit.

Dans ces deux cas, le correcteur contre-proposera une traduction complétée des éléments manquants à signer ou des suppressions à effectuer.

a) Quand le signe ne montre pas assez ce que dit le texte

Il est vrai que la LSF s'offre le luxe de découper des ensembles de phrases en les remplaçant par un seul signe. Pour passer de l'écrit aux signes, la langue signée utilise une large gamme de transferts. Il serait trop long d'explicitement tous les mécanismes linguistiques mais disons simplement que le signeur, tout en étant lui-même, doit interpréter un, deux voire trois sujets (ou actants) d'une phrase, par un simple va-et-vient d'épaules, entre les côtés droit, centre et gauche de sa position. Le signeur possède devant lui plus d'une dizaine de sphères de signation qu'il répartit, suivant un ordre logique entre les complé-

ments sujets, objets et circonstanciers divers présents dans la phrase écrite. Pour effectuer le va-et-vient entre ces diverses sphères, il utilise ses épaules mais également ce que l'on appelle des pointés. Avec son index, il fait référence aux sphères et décrit les interactions entre elles. La LSF offre même la possibilité de créer des signes regroupant de longs enchaînements syntaxiques : par exemple, pour signer « la grosse voiture rouge et aux rayures blanches qui va très vite », le signeur peut faire un demi carré avec sa main et utiliser son signe créé pour faire référence à cette voiture. Ces multiples transferts qui proposent de nombreux va-et-vient entre les différents actants permettent des raccourcis considérables par rapport au texte écrit qui reporte tous les effets de dialogue (spatio-temporels et sujets notamment). Cette grande richesse de la langue manque parfois de clarté et de fluidité. Le spectateur peut se perdre dans l'évolution de l'histoire, surtout quand les actants se multiplient. Le correcteur doit alors veiller à tous les transferts effectués par la LSF en certifiant la clarté du récit et ne pas hésiter à demander de détailler à nouveau le signe si le flou persiste. En effet, certains transferts peuvent gommer beaucoup d'éléments importants du récit.

Dans un travail de traduction non pédagogique, nous voulons conserver cet outil précieux de la langue mais en proposer un usage équilibré avec l'effet attendu par le travail de traduction, à savoir la juste transmission des éléments textuels. Le correcteur ne peut pas accepter, dans la négociation que propose la traduction, de concéder que le texte source soit élagué d'éléments importants.

b) Quand le signe montre plus que ce que dit le texte

Un seul mot en grec nécessite parfois plusieurs mots en français pour être traduit. De même, la LSF prend la liberté de déployer des propositions écrites en français. Le signeur qui crée devant lui l'univers visuel du texte se voit obligé d'en modifier quelques composantes formelles. Littéralement, le signeur invente visuellement les lieux, la mise en scène des relations et la mise en place dans le temps. La grande majorité de ces créations visuelles ont pour conséquences évidentes de montrer plus que ce que le texte source affirmait au départ. Il est alors de la responsabilité du correcteur de veiller à toutes les modifications formelles que la LSF permet, car le traducteur aura naturellement envie de trop signer ou de trop montrer. Son premier réflexe, très humain, sera de faire plus que ce qu'il faudrait pour

éclairer le sens du passage, faciliter la fluidité et l'élégance de la langue cible, afin de rendre la traduction compréhensible.

c) Exemples concrets des décalages formels

Le doublon Luc 9, 7-8 et 9, 18-20 illustre bien les enjeux de mouvements qui, mal définis, obscurcissent le sens de la péripécopie. Hérode et Jésus sont les deux personnages principaux (2). S'ajoutent alors six autres actants qui enrichissent le paysage de signation (trois groupes de personnes, Elie, Jean-Baptiste, un prophète : 2+6). Le signeur peut pointer tout ce qu'il veut mais doit respecter la définition des sujets.

Voici en guise d'exemple ce que cela peut donner en transcription LSF écrite (transcription personnelle). Pour les signeurs, les éléments hors récit sont heureusement automatisés : « **Hérode** au centre droit / **choses se passent** devant lui vers le lointain gauche / Hérode pointé au centre droit **entend parler** / **de cela** pointé au lointain gauche / **Hérode** pointé au centre droit / **penser quoi – sait pas** / à droite 90° **des personnes là se disent** / **Jésus** pointé au centre gauche / lui pointé au centre gauche / transfert central signeur **Jean-Baptiste / mort réveillé** / à droite 65° **des personnes là se disent** / **Jésus** pointé au centre gauche / lui pointé au centre gauche / transfert central signeur **Élie / apparaît** / à droite 45° **des personnes là se disent** / **Jésus** pointé au centre gauche / lui pointé au centre gauche / transfert central signeur **prophète autrefois / ressuscité** »

Les jeux de va-et-vient des personnages dans la péripécopie de Luc 7, 1-10 ne facilitent pas la compréhension du texte en LSF surtout pour les versets 3, 6 et 8. Nous voyons comment la multiplicité des acteurs et des discours directs et indirects dédouble les mouvements retranscrits en LSF par les orientations et les pointés. Dans ce flou, quelques éléments, bien que linguistiquement justes, ont été élagués pour aérer la compréhension du signe, notamment les retours effectués vers les anciens et les amis qui ajoutent deux va-et-vient de plus.

Le passage de Luc 7, 31-34 a mérité sa décomposition pour devenir déchiffrable en LSF. En si peu de versets, une alternance d'actants, de lieux, de temps et de connexions syntaxiques rend difficile les liens logiques de la phrase. L'arrivée de Jean-Baptiste et du Fils de l'homme bouleversent la structure du récit signé en démultipliant les transferts centraux et perturbe la compréhension du signe. Le correcteur ne pourra pas l'éviter et devra quand même

appuyer une traduction qui rend compte du texte tel qu'il nous est parvenu sans chercher à le simplifier. Le texte est difficile en apparence pour les entendants, il doit l'être pour les sourds.

Dans le même ordre d'idée, nous avons beaucoup travaillé ces quelques péripécies :

- Luc 18, 28-30 propose une multiplicité de sujets et de temporalités. La LSF qui veut spatialiser le discours se retrouve confrontée à de sérieux enjeux théologiques : où donc spatialiser la « vie à venir » ?
- Luc 19, 11-28 pour la richesse du récit diversifié
- Le succulent passage de Luc 20, 27-33 et la controverse des sadducéens (femme au sept maris).
- Luc 23, 28-31 pour ses transferts impersonnels (montagnes, collines, arbre).

Les interprétations dues à l'iconicité de la LSF

Après avoir vu les différences en rapport avec le texte, le correcteur analyse toutes les difficultés qu'apportent la multiplicité des expressions visuelles de la langue. On ne peut en effet réduire la LSF à une langue gestuelle et oublier les expressions du visage qui accompagnent le signe. Il suffit parfois de peu pour que le visage ou le signe montre visuellement un élément qui ne se dégage pas du texte. Ne perdons pas de vue que le signeur, à la manière d'un acteur qui s'interdit de l'être à cause de la langue, est libre d'accentuer ou d'atténuer l'iconicité d'un mot ou d'un autre. Difficile de signer le mot « tristesse » ou le mot « joie » sans y joindre l'expression visuelle correspondante. À titre d'exemple, voici toute une liste de péripécies offrant des perspectives de traduction tout à fait intéressantes en tenant compte de cet élément unique qu'est l'iconicité de la langue.

- Luc 19, 45 nous demande de matérialiser le visage de Jésus chassant les vendeurs du temple. La traduction penche pour la neutralité du visage pour laisser cours à l'interprétation de nos spectateurs.

- Luc 22, 44 : comment signer une terrible agonie physique de Jésus sans exagérer visuellement le trait.
- Luc 1, 49-55 : le Magnificat est particulièrement difficile à interpréter puisqu'il est prière ou louange adressée à Dieu. Fallait-il ou non enjoliver les signes afin de rendre la beauté liturgique du texte ? Ironie du sort, le signeur du passage était un homme et un catholique fervent. Nous avons dû travailler jusqu'à la mise en

scène pour éviter de tomber dans une sur-interprétation du passage.

- Luc 4, 1-13 : dans le récit biblique, l'épisode de la tentation du Christ met en scène Satan. Comment symboliser ce personnage dans un récit gestuel ? Grimaces ou neutralité ? Les joutes démoniaques sont exploitables à l'infini mais doivent être cadrées par les limites de la langue et du sens du texte. De même pour Luc 4, 35.
- Luc 18, 35-42 : la guérison de l'aveugle qui, à elle seule, exprime toute la folie rationnelle d'un tel miracle. Comment mettre en scène un ancien malade qui se découvre soudainement guéri par le Christ ? Nous avons pris le risque d'exprimer la joie spontanée.
- Luc 19, 41 : imager un Jésus qui pleure
- Luc 22, 61 : fait surprenant, le reniement de Pierre à l'encontre de Jésus reste un regard. Tout se joue là. Or visuellement, tout est montré, vu. La pudeur du texte disparaît. Au signeur d'en rajouter le moins possible.

À travers ces divers exemples, nous pouvons aisément imaginer les enjeux pour la fidélité de la traduction. Le correcteur devra alors négocier avec le traducteur toutes les fois où l'émotion visuelle véhiculée par le signeur, qu'elle soit positive ou négative, dépasse les limites d'une traduction sans interprétation. Le correcteur cherchera à donner au contenu visuel une neutralité pour éviter aux spectateurs d'interpréter le texte d'une manière incorrecte. C'est d'autant plus vrai que l'iconicité fait la beauté visuelle de la langue ; il faut à tout prix éviter de tomber dans l'excès et la contemplation surtout quand, en fin de compte, on est en train de signer Jésus et son message dans une langue nouvelle.

De la richesse des signes aux erreurs de signes

Abordons maintenant toutes les conséquences, sur le sens de la traduction, d'un mauvais usage de signes au sens large. Nous nous rapprochons de la langue écrite en comparant un mauvais usage de signes à un mauvais emploi d'un ou plusieurs mots. Le correcteur remettra plus facilement en cause un choix de signe qu'une interprétation visuelle du texte.

être représenté ?

- Luc 1, 35 : comment signer la conception du Christ par le Saint-Esprit ?

- Luc 1, 41 : de quelle manière l'enfant remue-t-il dans le ventre de sa mère au point qu'elle le remarque ?
- Luc 4, 29 : lorsque vous représentez la scène visuellement, il est difficile de signer Jésus qui passe au milieu de la foule. Comment fait-il, en poussant, zigzaguant, en survolant ?
- Luc 9, 23 : la métaphore utilisée par le Christ doit rester métaphore pour le spectateur. Mais sa représentation dans l'espace reste assez cocasse. Le signeur doit-il porter une croix lourde sur son épaule ou non ?
- Luc 21, 27 : nous l'attendons avec impatience mais le retour du Christ en gloire reste un moment mystérieux, surtout quand il s'agit de le représenter. Difficile d'imaginer le Christ qui descend sur un petit nuage et qui nous fait un signe de la main. La dimension mystérieuse doit se retrouver dans le signe.
- Luc 22, 50 : que devient l'oreille droite coupée ?

Au-delà de ces quelques exemples, il apparaît important, dans l'usage des signes, d'harmoniser la langue. Il est logique, dans un travail de traduction, de signer les termes « malade », « marcher », « dormir », « regretter » ou « parler » de la même manière, indépendamment de l'origine des signeurs. Mais aussi d'harmoniser des signes qui n'existaient pas avant de commencer à les traduire. À ce propos, trois types de signes ont été créés : d'abord des noms de personnages (Abraham, Moïse, Marie, Esaïe, Jean-Baptiste...), puis des noms de lieux (Nazareth, Bethléem, Galilée, Samarie, Judée...) et enfin des mots plus spécifiques au langage théologique (pharisien, Messie, Saint-Esprit, Satan...). Le correcteur est l'unique personne ayant la possibilité de comparer les travaux des différents groupes et il devient de fait le garant de l'harmonisation des signes courants de la langue.

Des réajustements chronologiques

Le français, si à l'aise avec les variations temporelles, nous offre la liberté de naviguer dans le temps selon notre bon loisir. Il suffit alors de changer de conjugaison. Malheureusement, une langue visuelle par définition ne peut rendre compte que d'une seule action temporelle à la fois. Le temporel est toujours dépendant du spatial. Le passé s'effectue en arrière, le futur en avant et le présent devant soi, dans l'espace de signation. La difficulté survient quand d'autres actants ou compléments interfèrent avec l'action principale. En LSF, cette multiplicité des sujets et des compléments se matérialise

obligatoirement par une multiplication de localisations spatiales. Quand s'ajoutent à ces nouvelles localisations des nuances temporelles qui hiérarchisent l'action, la confusion est telle que le sens ne pourra pas se transmettre. C'est pour cela qu'il est très difficile d'intégrer une citation, un flash-back, une prédiction, un accomplissement, une prophétie, une apocalypse sans effectuer des arrangements supplémentaires dans la LSF. Pour pouvoir le faire, le signeur effectue instinctivement de nouveaux chamboulements afin d'aménager la chronologie du texte selon un ordre logique : d'abord évoquer le passé, puis le présent pour enfin terminer par le futur. Alors que la langue écrite permet toutes les fantaisies temporelles – une navigation aisée dans le temps –, la LSF cherche d'abord à grouper les temps et à dérouler les divers événements selon une chronologie ordonnée. La seule solution pour le signeur est bien de décomposer les actions selon l'ordre temporel classique, du passé (derrière) vers le futur (devant). Évidemment, tous ces bouleversements ne sont pas sans conséquences pour la transmission du sens du texte. Le correcteur, en trouvant des passages réaménagés, sera au premier abord fortement surpris et voudra logiquement sanctionner la traduction. Mais il sera en difficulté pour effectuer des contre propositions solides. Il devra être attentif et user de son talent de négociateur.

Voici quelques exemples de remise en ordre chronologique dans le texte qui ont été, pour la plupart, de véritables casse-tête pour les traducteurs et les correcteurs :

- Luc 20, 34-39 : le mariage et l'au-delà. Ce texte est polémique dans la bouche de ceux qui posent la controverse mais la réponse de Jésus n'a pas le mérite de clarifier les débats. Resituer aussi peu de mots textuels, tout le contexte spatio-temporel signé est une petite prouesse.
- Luc 3, 9 : sur cette petite allégorie, il convient de recréer les connexions logiques entre les différentes propositions afin de hiérarchiser l'action : (1er temps) les fruits mauvais / (2^e temps) à cause de cela, la hache se place aux racines / (3^e et 4^e temps) couper l'arbre / brûler le bois.
- Le texte de Luc 3, 3-8 sur le baptême de Jean demande de transmettre une chronologie correctement identifiée. Sur les trois éléments de la phrase, il est théologiquement vital de comprendre les mécanismes de la pensée de Jean-Baptiste. Tout d'abord, l'homme a envie de changer de vie, puis il se repent et se fait

baptiser pour témoigner de cela. Enfin, Dieu lui pardonne son péché. Mais on pourrait tout aussi bien proposer d'abord le pardon de Dieu qui se concrétise dans le baptême qui initie le changement de vie. Ou bien le baptême comme pardon de Dieu qui permet le changement de vie. Pour laisser libre cours à l'interprétation, le traducteur a proposé une traduction très littérale du texte en reprenant la chronologie telle qu'elle est écrite.

- Toutes les citations de l'Ancien Testament en général. Par exemple, les textes de Luc 4, 25-27 (l'histoire de la veuve) et Luc 11, 29-32 (le signe de Jonas) sont complexes car ils font intervenir dans l'histoire principale une histoire annexe qui s'est passée dans l'AT, dans le but d'éclairer le présent. En général, le signeur n'hésite pas à rajouter des éléments comparatifs comme « situation même avant ; par exemple même situation »

Les erreurs touchant directement au sens

L'ultime étape consiste, en fin de course, à évaluer le sens de la traduction. Nous savons que le texte source transmet généralement un sens compréhensible mais qu'il suggère parfois différentes interprétations possibles. Le correcteur doit donc s'assurer que les traductions transmettent le sens premier du texte mais aussi ces potentialités interprétatives. La bonne traduction est celle qui permet au spectateur de ne pas s'enfermer dans l'unique interprétation proposée par le traducteur, surtout si plusieurs autres sont envisageables. Voici quelques exemples de versets à interprétation difficile qui, dans une langue même parfaitement rendue, restent obscurs. Le défi pour le correcteur sera de vérifier que les difficultés mêmes ont été transmises dans la traduction pour que le sens ne se perde pas.

PM
78

- Luc 2, 30 : « Oui, mes yeux ont vu le salut que tu nous donnes. » Le texte grec affirme que Siméon voit le « salut » et non « le sauveur ». Les signes pour les mots salut et sauveur sont identiques en LSF et le sens dépend en réalité du contexte. Malheureusement, rien dans le contexte du passage ne permet de créer la bonne distinction, si ce n'est que Siméon observe bien une personne (le bébé) en disant cela, ce qui ne joue pas en faveur de la bonne traduction. Nous décidons donc de laisser le signe ambigu plutôt que de justifier l'emploi du signe qui donnerait une lourdeur au signe qui ne se trouve pas dans le texte. L'effet produit est le même qu'à la lecture. En effet, tout lecteur comprend que

Jésus est le sauveur et que tout sauveur amène le salut. Nous laissons donc ces deux niveaux de lecture interchangeables pour le spectateur.

- Luc 6, 5 : « Jésus dit encore aux pharisiens : Le Fils de l'homme est maître du sabbat ». Le texte grec nous donne le mot *kurios* qui signifie Seigneur – avec l'idée certaine d'autorité. Les traductions françaises sont unanimes en traduisant par « maître » mais pour signer le sens du texte il a fallu trouver un compromis. Nous aurions pu effectivement signer par « maître » ou par « chef du sabbat » mais le signe chef fait référence à des compléments d'objets personnifiés (chef de lui – chef des soldats – chef à moi) ou à des verbes (chef cuisinier – chef commander – chef décider). Il en va de même pour l'usage des verbes comme commander ou dominer qui ont pour référentiels des personnes. Nous avons aussi pensé à « sabbat fils de l'homme /il fait ce qu'il veut » ou encore « sabbat fils de l'homme / se mettre au-dessus », mais cela aurait été tordre le sens. Nous avons opté pour une solution permettant au spectateur de choisir lui-même d'interpréter le sens à donner à ce passage. Nous avons conscience que la solution trouvée peut être floue mais elle permet plusieurs niveaux de lecture que le texte écrit nous communique aussi. Voici le choix effectué en LSF : « sabbat / fils de l'homme / signe libre »
- Luc 19, 10 est symptomatique d'un ensemble de propositions qui parlent des conséquences de la non foi en Dieu, à savoir la mort ou la perte. La traduction française rend bien compte d'un flou au niveau du grec qui utilise un même terme pour la perte de la brebis perdue (15, 4) et pour le châtement éternel des pécheurs. Mais, en LSF, chaque sens du mot « perdu » possède son signe et il n'en existe pas pour celui qui va perdre sa vie. La seule possibilité est de traduire à l'aide d'une paraphrase : « personnes vie échec ». Malheureusement, cette paraphrase ne rend pas compte pleinement du signifié de la phrase ; elle peut vouloir dire autre chose que la vie séparée de Dieu pour l'éternité, comme par exemple l'idée d'une vie sans argent, sans succès ou encore sans but. Là encore, nous pouvons justifier ce choix en affirmant que le lecteur du texte doit faire un effort théologique pour comprendre ce que veut dire « perdus » dans le texte (même si cela semble clair pour Luc dans le grec) et que cet effort peut se retrouver dans l'interprétation du signe. C'est pourquoi le signe « vie échec » offre plus de potentia-

PM
79

lités interprétatives qu'un signe classique « perdu » qui n'aurait pas le même sens au départ.

- Luc 22, 53 : « les forces du mal agissent dans la nuit » : ce passage offre plusieurs possibilités d'interprétations dont celle faite par la version PDV. Le texte grec n'évoque qu'un temps de « pouvoir pour les ténèbres ». La langue gestuelle qu'est la LSF doit forcément rendre compte visuellement de ce qui est écrit dans ce passage car elle met en scène ce qui se passe. Il faut donc imaginer et choisir une interprétation qui rend compte de ce qui est écrit : métaphore pour évoquer la nuit sombre, personnification avec l'apparition des démons volant dans le ciel. Nous avons décidé de ne pas suivre le pas audacieux effectué par la PDV pour rester proche du texte grec en signant la force des ténèbres évoquées à ce moment sans insister sur la notion de pouvoir.

Conclusion

Dans le travail de traduction et de correction, tout difficile qu'il est dans l'inconfort de « dire presque la même chose », nous ne devons pas perdre de vue que le but est de permettre à une communauté d'individus d'avoir un accès à un texte dans sa langue. Nous avons réussi, avec l'Alliance Biblique Française, à offrir à la communauté sourde un premier accès à un texte littéraire dans son intégralité. Il s'agit d'un des quatre Évangiles, de la Bonne Nouvelle du Christ. Cette double satisfaction nous réconcilie avec les désaccords rencontrés tout au long du travail de traduction, désaccords avec le texte ou avec les personnes. Nous avons traduit un texte majeur du patrimoine de l'humanité en LSF. Nous savons qu'une langue qui ne possède que quelques décennies d'existence officielle contient une marge de progression et d'évolution impressionnante. À ce jour, des dictionnaires entiers sont édités pour enrichir le vocabulaire de la langue française. En tenant compte de cela, l'Évangile de Luc en LSF, avec ses défauts et ses imperfections, offre aux sourds un véritable accès au texte biblique, dans une approche de traduction véritablement scientifique. Ce texte demeure Parole de Dieu pour bon nombre de chrétiens et continue de bouleverser les vies de personnes sourdes comme entendant.

Jérémie HEITZ, bibliste, théologien, est aussi bilingue en LSF. Il a intégré l'ABF en 2009 pour accompagner la mise en œuvre du projet de traduction de l'évangile de Luc en Langue des Signes (LSF).

Bibliographie

Umberto ECCO, *Dire presque la même chose : expériences de traduction*, Paris, Grasset, 2007.

Jean-Claude MARGOT, *Traduire sans trahir*, Lausanne, L'Âge d'homme, 1979
Elsa TAMEZ, « The Bible from the perspective of the deaf community : a Costa Rican Experience », in : *The Bible Translator*, vol. 59, n°2, 2008 (http://www.ubs-translations.org/publications/tbt/practical/TBT_PP_Tamez_Apr_08.pdf)

Robert MAC ADAM, « Sign language Bible translation : a deaf view of the world from Australia », in : *The Bible Translator*, vol. 59, n°2, 2008.

Yves DELAPORTE, *Les sourds c'est comme ça : ethnologie de la surdimudité*, Paris, Maison des sciences de l'homme, 2002

John ELWODE, « Spanish sign language project », in : *The Bible Translator*, Vol. 59, n°2, 2008.

Michel GIROD, Bill MOODY, Anne-Catherine DUFOUR, Agnès VOUREC'H, *La Langue des signes*, 3 vol., Paris, éditions IVT (International Visual Theatre), 2000, 2002, 2006.

Nestle-Aland, *Novum Testamentum Graece*, 27^e édition, Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, 1993.

Les défis de la traduction de la Bible en milieu islamique au Moyen-Orient¹

Issa DIAB

Introduction

La mission de la traduction de la Bible est intimement liée à la question des relations. Les défis auxquels nous sommes confrontés dans la traduction de la Bible en contexte islamique au Moyen Orient sont le résultat de la longue histoire des relations entre chrétiens et musulmans.

Cet article présente une approche interdisciplinaire, touchant à des questions de théologie chrétienne, d'études islamiques, de sociologie des religions, de recherche biblique, et de science de la traduction. Pour clarifier les choses sur sujet aussi complexe, je traiterai successivement de la conception islamique de l'« inspiration », de l'attitude de l'islam envers les Écritures juives et chrétiennes, du développement de la conception chrétienne de l'Écriture et de l'inspiration, des défis de la traduction de la Bible, et enfin de la façon de relever ces défis.

La conception islamique de l'inspiration

L'islam se fonde sur trois types d'écrits sacrés : le *Qur'ān* (Coran), les *Hadīth* et la *Sunnah*.

La source la plus importante est le Coran (le terme *Qur'ān* signifie « récitation »). Pour les musulmans, c'est un livre qui représente l'instruction et la direction divines pour l'humanité, et ils le considèrent comme la révélation finale de Dieu (2:23-24 ; 33:40). Ils pensent que le texte écrit a été d'abord recueilli en l'an 522, sous la direction du premier calife, Abu-Bakr, puis standardisé, recopié en de nombreux exemplaires et distribué dans tout l'empire islamique en 653,

¹ Article traduit de l'anglais. Titre original : « Challenges facing Bible translation in the islamic context of the Middle East », initialement publié dans : *Bible Translator*, vol. 61, n° 2, avril 2010, pp. 71-80. Avec l'aimable autorisation de l'ABU.

à l'époque du troisième calife Uthman – alors que les copies « incorrectes » ont été brûlées.

Le Coran joue un rôle déterminant quant à la personne de Muhammed et à son rôle : les musulmans y voient son principal miracle, prouvant qu'il est vraiment un prophète de Dieu. Ils considèrent le Coran comme la dernière et la plus importantes de toutes les révélations de Dieu à l'humanité. Pour l'islam, la première de ces révélations est celle qui s'adresse spécifiquement à Adam, le premier prophète. Ensuite viennent les révélations à Abraham et à Moïse, que le Coran appelle *suhufi Ibrahima wa-Musa* (les rouleaux d'Abraham et de Moïse, 87 :18-19). Le Coran mentionne également le *Tawrāt* (la *Torah*, 3 :3 ; 5 :44), le *Zabur* (les Psaumes, 4 :163 ; 17 :55), et les *Injīl* (les évangiles, 5 :46 ; 5 :110 ; 57 :27). Mais le Coran représente l'aboutissement de la révélation divine et supprime toutes les révélations antérieures.

L'islam considère que le Coran a été écrit en arabe sur des tablettes d'or, qui étaient auprès de Dieu dans le septième ciel. Mais Dieu a envoyé son ange Jibrīl (Gabriel) dans le premier ciel et l'a mandaté pour transmettre ses *āyāt* (les versets) à Mohammed, en plusieurs séries à mesure des besoins (17 :106), dans la période qui s'étend de l'an 610 jusqu'à la mort de Muhammad en 632. Les musulmans croient que ce message, transmis sous forme orale, a été mis par écrit au fur et à mesure par les compagnons de Muhammad, sur des tablettes, des os et des feuilles de palmiers à dattes. Au moment de la mort de Muhammad, la plupart des chapitres étaient déjà utilisés par les premiers musulmans, mais ils n'existaient pas encore sous forme de livre². Les musulmans considèrent donc le Coran comme un *tanzīl* (un texte « envoyé d'en-haut », 20 :2 ; 25 :32), la parole littérale de Dieu. Et puisque Dieu est transcendant et éternel, il en est de même de sa parole.

Pour les musulmans, le Coran n'est parfait que sous sa forme révélée d'origine en arabe ; les traductions sont nécessairement déficientes, en raison des différences entre les langues, de la faillibilité des traducteurs, et de l'impossibilité de conserver les termes et le style inspirés de l'original arabe. Les traductions sont ainsi considérées comme des commentaires du Coran, ou des « interprétations de son sens », mais ne sont pas le Coran lui-même. Les *hadīth* (littéralement « récits narratifs ») sont des traditions qui se rapportent à des paroles du Prophète Muhammad qui n'ont pas été incorporées dans le

² M. H. TABATABA'I, 1988.

Coran. Les collections de *hadīth* sont considérées comme un moyen de déterminer la manière de vivre musulmane, la *sunnah*. Il s'agit de compte rendus de paroles ou d'actions de Muhammad, ou d'actions accomplies dans sa présence et avec son approbation. Ces *hadīth* ont été finalement mises par écrit, évaluées et rassemblées en grandes collections, principalement pendant le règne d'Umar III, aux VIII^e et XIX^e siècles.

Le terme *sunnah* signifie littéralement le sentier à suivre (le « sentier battu ») et la *sunnah* du Prophète représente le chemin et la pratique du Prophète. Les Arabes avaient l'habitude de conserver les récits de leur mode de vie avant même l'époque de Muhammad, et ils ont simplement poursuivi cette tradition, mais en la centrant maintenant sur le mode de vie du Prophète (Goldziher 1981, 231). La *sunnah* du Prophète rend compte de ses actions, de ses pratiques, et ce que ses *sahaba* (ses compagnons) ont rapporté de lui est plus vaste que les *hadīth*, qui se limitent aux paroles du Prophète. Cependant ces deux doctrines étaient étroitement liées dans les débuts de l'islam. On peut prendre connaissance de la *sunnah* en explorant les livres de *hadīth* et les biographies de Muhammad.

Les musulmans ne considèrent pas Muhammad comme le fondateur d'une nouvelle religion, mais comme le restaurateur de la foi monothéiste originelle et non corrompue d'Adam, d'Abraham et d'autres croyants. Muhammad est le dernier et le plus grand d'une série de prophètes – l'homme le plus proche de la perfection, qui possédait toutes les vertus. C'est ainsi que Muhammad a pu transmettre fidèlement les versets du Coran que l'ange Gabriel lui a transmis, sans le moindre changement ni la moindre altération.

Dans l'islam, le terme *Wahy* (habituellement traduit « inspiration ») désigne à la fois le message divin et l'opération par laquelle il a été délivré au prophète ; il combine ainsi les notions de révélation et d'inspiration. Ce terme se réfère à la manière dont Dieu parle à un individu, en lui communiquant un message destiné à une audience plus étendue. Puisque Dieu est transcendant et inaccessible aux humains, il confie la tâche à un médiateur, un ange, à travers lequel il envoie (*tanzīl*) le message divin, qui descend ainsi (*nuzul*) sur un individu.

Nous (Dieu) avons fait descendre ceci [le Coran] avec la Vérité ; il est descendu avec la Vérité. (17-105)³

³ NDLR : Les versets du Coran sont ici cités d'après la traduction française de Denise Masson (Paris, Gallimard, 1980).

Le Coran est rempli d'autoréférences, où il parle de sa nature et de son origine divine. Il se décrit lui-même comme le descendant d'un texte préexistant contenant la parole de Dieu avant qu'il ait été envoyé (43 :3-4). C'est là la source de la légende des « tablettes d'or ».

L'attitude de l'islam envers les juifs et les chrétiens

L'islam se considère comme la religion originelle, la religion d'Adam. Les êtres humains ont corrompu cette religion pure, et Dieu a commencé à envoyer des prophètes pour transmettre ses révélations aux hommes. Abraham, Moïse, les prophètes hébreux et Issa (Jésus) sont ainsi tous des prophètes de l'islam sur lesquels les Écritures sont « descendues », envoyées par Dieu, de la même manière que le Coran est descendu sur Muhammad. De même, la *Tawrat* (*Torah* – Loi), les *Zabur* (Psaumes) et les *Injīl* (évangiles) ont été inspirés de la même manière que le Coran. Ces livres sacrés devraient tous exprimer le même message de Dieu à l'humanité, puisqu'ils ont été révélés par le seul et unique Dieu, Allah (2 :285 ; 3 :3)

Le Coran contient encore bien d'autres histoires qui se rapportent à des personnages et des événements des écrits juifs et chrétiens, en plus de ceux que nous avons déjà relevés. Il mentionne notamment, parmi les prophètes de Dieu, Adam, Énoch, Noé, Heber, Shelah, Loth, Ismaël, Isaac, Jacob, Joseph, Job, Jéthro, David, Salomon, Élie, Élisée, Jonas, Aaron, Zacharie, et Jean-Baptiste. Comme nous l'avons déjà souligné, les musulmans considèrent bien les textes juifs et chrétiens originaux comme des révélations divines authentiques que ces prophètes avaient reçues avant l'époque de Muhammad. Mais ils croient que ces textes ont été « négligés et corrompus par les juifs et les chrétiens – un processus appelé *tahrīf* – et qu'ils ont maintenant été remplacés par la révélation finale et parfaite de Dieu, qui est le Coran »⁴.

On trouve deux attitudes contradictoires dans le Coran vis-à-vis des « peuples du Livre » et de leurs Écritures, qui résultent sans doute des changements dans la situation sociale et psychologique de Muhammad. On divise traditionnellement la vie de Muhammad en deux périodes, mecquoise et médinoise. Durant la première, Muhammad a montré de la sympathie envers les chrétiens et les juifs. Il a attesté l'authenticité de leurs Écritures et les a déclarées parole de Dieu. Il y a une douzaine de versets dans le Coran qui mentionnent

⁴ B. LEWIS, 1984, p. 69

spécifiquement l'Évangile, et encore un grand nombre d'autres versets coraniques qui attestent de la vérité de l'Évangile. Muhammad a apporté son soutien à ces Écritures parce qu'il les croyait parole de Dieu, de la même manière qu'il croyait que le Coran est parole de Dieu.

Jésus, fils de Marie, dit : « Ô fils d'Israël ! Je suis, en vérité, le prophète de Dieu, envoyé vers vous pour confirmer ce qui de la Tora existait avant moi... (61 :6)

S'ils avaient observé la Tora, l'Évangile et ce qui leur a été révélé par leur Seigneur, ils auraient certainement joui des biens du ciel et de ceux de la terre. (5 :66)

Que les gens de l'Évangile jugent les hommes d'après ce que Dieu y a révélé. (5 :47)

Ces versets, comme beaucoup d'autres (3 :3, 48-50 ; 5 :46-48 ; 10 :37 ; 12 :111 ; 29 :46 ; 35 :31 ; 61 :6) montrent que pour Muhammad, aussi bien la Torah que l'Évangile, révéralés par les « peuples du Livre », sont véritablement la parole de Dieu. Mais durant la période médinoise, Muhammad a progressivement changé d'attitude envers les peuples du Livre. Les spécialistes proposent deux raisons à ce changement : (1) Les juifs n'ont accepté ni son message ni le titre de prophète qu'il revendiquait ; (2) Ils lui ont montré les différences qu'il y avait entre leur Torah et ce qu'il enseignait. Il existe deux réponses traditionnelles au dilemme que pose ce changement d'opinion. Selon la première, l'islam annule ou supprime tous les messages précédents, même s'ils avaient bien été envoyés par Dieu. Selon la deuxième point de vue, le message originel de la Torah et de l'évangile était bien conforme à celui reçu par Muhammad. Mais il a ensuite été corrompu par les juifs et par les chrétiens, et c'est pour cette raison que Dieu a envoyé Muhammad.

Le développement de la conception chrétienne des Écritures et de l'inspiration

L'interprétation littérale n'est pas nouvelle. Le littéralisme juif commence avec Esdras, considéré comme le premier des interprètes juifs. Quand les Juifs sont revenus de Babylone, ils parlaient araméen, et non hébreu, et Esdras a interprété pour le peuple le sens des Écritures. Une des directions qu'a ensuite prise cette interprétation a été le « lettrisme » (*letterism*), une forme extrême de littéralisme, dans laquelle, en raison de leur extrême dévotion aux plus petits détails du

texte, les interprètes se sont fait une montagne avec des détails accessoires au détriment de l'essentiel du texte.

Le judaïsme intertestamentaire s'est développé dans différentes directions, et nous ne pouvons ici qu'effectuer un survol de quelques-unes des conceptions de l'Écriture les plus influentes qui sont apparues à cette époque. Le judaïsme se considérait lui-même comme une religion révélée selon laquelle Dieu a parlé du ciel pour s'adresser aux patriarches et aux prophètes et leur donner sa loi divine, en utilisant différents moyens de communication tels que des rêves, des paroles directes et des théophanies. À l'exception de certaines apparitions directes de Dieu, ces révélations étaient toujours médiatisées par l'esprit de Yahweh. L'Esprit saint était considéré comme esprit de la prophétie. Toute personne à qui Dieu se révèle pouvait alors être considérée comme prophète. Le titre de prophète a ainsi été donné non seulement à ceux qu'on nomme les petits et les grands prophètes, mais également à Abraham, Isaac, Jacob, David, Salomon, et même Mardochee. Le judaïsme reconnaissait un total de quarante-huit prophètes et sept prophétesses ayant transmis le message de Dieu à Israël.⁵

Le concept d'Écriture inspirée s'est développé tout naturellement à partir de cette définition du prophète, à savoir quelqu'un à qui Dieu a parlé. Toute l'Écriture était considérée comme inspirée. Selon les rabbins, l'Esprit saint avait inspiré les prophètes et les auteurs des Écritures de sorte que chaque syllabe porte en elle la vérité et l'autorité de la parole de Dieu. Mais les juifs n'accordaient pas pour autant à toute l'Écriture le même niveau d'inspiration. La Torah était considérée comme entièrement issue de Dieu, dans chaque verset et chaque lettre. (Plus tard, les rabbins ont étendu cette conception à la vocalisation des syllabes, qui ne s'est mise en place qu'au sixième siècle avant notre ère). Il s'agissait d'une révélation complète et définitive. Les Prophètes et les Écrits ne faisaient que renforcer la Torah, en la répétant, en l'amplifiant, en l'expliquant, mais sans rien y ajouter. Les différences et les contradictions entre la Torah et les écrits ultérieurs étaient niées. Les rabbins avaient l'habitude de prouver les affirmations théologiques en citant des groupes de trois versets, l'un de la Torah, l'un des Prophètes et l'un des Écrits.

L'islam et le judaïsme partagent l'idée d'une Écriture inspirée. Même s'ils ont des avis différents sur le texte lui-même et sur son interprétation, la Torah hébraïque et le Coran musulman ont beaucoup

⁵ G. F. MOORE, 1930, pp. 235-237.

en commun – y compris des récits, des instructions juridiques, et bien d'autres concepts religieux de base. Les musulmans ont probablement hérité leur vision littéraliste et même « lettriste » des juifs et des sectes judéo-chrétiennes répandues dans la péninsule arabique à l'époque de l'émergence de l'islam. Mais un courant très différent s'est développé et peut être relié à la révérence juive pour l'Écriture, tel qu'il s'est développé dans l'Église primitive. La communauté chrétienne d'Antioche était très influencée par l'école littérale juive, mais se distançait de la conception « lettriste » comme de l'« allégorisme » des Alexandrins. La *Peshitta*, une traduction syriaque de la Bible contenant un grand nombre d'interprétations différentes des autres traditions, prouve que l'école syrienne d'Antioche s'était à l'évidence éloignée de la conception « lettriste ».

La conception chrétienne de l'Écriture doit beaucoup à l'attitude juive vis-à-vis de la traduction. Très tôt, les juifs ont considéré la traduction grecque des Septante comme divinement inspirée, et cette idée a pris racine dans l'Église. Augustin reprochait à Jérôme d'utiliser le texte hébreu plutôt que le texte « inspiré » de la Septante qui faisait autorité. Voilà qui montre aussi que les Pères de l'Église avaient une approche critique de l'Écriture. Avec l'expansion de la foi chrétienne dans le monde de l'époque parlant grec, l'utilisation de la Septante s'est renforcée. Les rabbins juifs, voyant les chrétiens utiliser la Septante dans leur liturgie, leur catéchisme et leurs activités d'évangélisation, se sont mis à émettre des réserves à l'égard de cette traduction, à déconseiller son usage, et à revenir à l'idée que seuls les originaux hébreux étaient inspirés.

Alors que les Pères de l'Église ont reconnu d'emblée le canon juif, la canonisation du Nouveau Testament ne s'est pas faite simplement. Selon Allert⁶, qui se base sur les recherches de Kalin sur le concept d'inspiration dans les écrits d'Irénée, d'Origène, d'Eusèbe et d'autres auteurs de cette époque, « la notion d'inspiration était trop large dans l'Église primitive pour être limitée au canon ». Les pères de l'Église n'étaient généralement pas fondamentalistes, et il n'y avait aucun consensus entre eux sur le concept d'inspiration. Ils ne rejetaient pas les traductions de la Bible, même paraphrasées, comme la *Peshitta*. L'Église syriaque utilisait le *Diatessaron*, une synthèse des quatre évangiles en un volume. L'Église primitive était très éloignée d'une conception « lettriste » de l'inspiration.

⁶ C. D. ALLERT, 1999, p.108.

Cette situation d'ouverture n'allait pas perdurer dans le monde arabe, et les concepts d'Écriture et d'inspiration allaient évoluer vers des positions fondamentalistes et « lettristes ». Dans la période qui suivit l'émergence de l'islam, les chrétiens de l'empire arabe (spécialement à Damas, Bagdad, et Alexandrie) se mirent progressivement à défendre l'inspiration de la Bible et son authenticité contre les attaques de l'islam qui en prétendaient le texte corrompu, en utilisant pour cela des concepts très proches de la vision islamique littéraliste et « lettriste ». Plus tard encore, les réformateurs protestants adoptèrent une conception très stricte de l'inspiration littérale de la Bible, qui s'en tient au sens simple et explicite du texte, et ils refusèrent de reconnaître les livres deutérocanoniques.

Les théologiens protestants de la période suivant la Réforme restèrent attachés à ce littéralisme biblique, et on vit apparaître au XVII^e et au XVIII^e siècles des traductions littérales de la Bible. Cette situation prévalut jusqu'à l'émergence des études historico-critiques de la Bible. Plus tard, en réaction à cet éveil de la critique, le mouvement protestant fondamentaliste aux États-Unis a adopté le littéralisme biblique comme un de ses principes fondamentaux. Les missionnaires qui ont fondé les différentes Églises protestantes du Moyen-Orient à partir du début du XIX^e siècle avaient une conception littéraliste de la Bible, et cette conception littérale, et même « lettriste », convenait bien aux Églises indigènes dans leur confrontation théologique avec l'islam.

La doctrine de l'inspiration professée par l'islam a ainsi influencé la conception de l'inspiration des chrétiens orientaux. Cette conception de l'inspiration verbale et de l'infaillibilité de la Bible telle que l'enseignait les évangéliques fondamentalistes et conservateurs s'est enracinée dans l'esprit des chrétiens du Moyen-Orient en leur servant d'outil apologétique contre l'accusation islamique de corruption du texte des Écritures. Naturellement, cela a affecté négativement l'attitude des chrétiens de cette région envers toute traduction de la Bible.

Les défis de la traduction de la Bible dans le contexte islamique du Moyen-Orient

Les chrétiens du Moyen-Orient utilisent la traduction de la Bible dans les langues nationales et les langues vernaculaires pour leur nourriture spirituelle, leur liturgie, l'évangélisation et le témoignage. Mais nombreux sont les intellectuels musulmans qui aiment aussi lire,

ou tout au moins parcourir, la Bible chrétienne. Le public cible est donc très large : il va des chrétiens de différentes traditions jusqu'aux musulmans, bien que dans une moindre mesure.

Pour la majorité des chrétiens du Moyen-Orient, la Bible est caractérisée ainsi :

1. c'est la parole de Dieu, dictée directement ou indirectement par Dieu, et elle nous est parvenue exactement comme elle a été écrite par les auteurs ;
2. elle est infaillible, même dans les domaines historiques et scientifiques ;
3. elle est composée de termes sacrés qui doivent être soigneusement préservés.

Cette conception « lettriste » de la Bible représente un quadruple défi pour la tâche de traduction de la Bible :

1. Nombre de chrétiens estiment que la multiplicité des traductions n'est pas un bon témoignage rendu à la vérité de la Bible dans le contexte islamique, car cela donne à penser qu'il y a plusieurs Bibles différentes. Les musulmans ont un seul Coran, et les chrétiens devraient donc aussi avoir une seule Bible.
2. C'est systématiquement la plus ancienne traduction dans la langue locale qui représente cette « Bible unique » et revêt le statut de texte inspiré, à l'instar de la version *King James* dans le monde anglo-saxon. Cette version devient ainsi la « Vulgate » de l'Église.
3. Même lorsqu'on reconnaît la nécessité d'une autre traduction, cette traduction « inspirée » est considérée comme le « texte reçu » (*textus receptus*) et sert de base de comparaison pour évaluer toute nouvelle traduction.
4. Ce sont les traductions littérales qui sont les plus vénérées par les lecteurs du Moyen-Orient. La vision islamique du Coran a influencé les chrétiens du Moyen-Orient, qui tendent à « sanctifier » les mots même de la Bible. Pour eux, ces termes « originaux » et « sacrés » doivent être respectés et transmis littéralement dans les autres langues.

Ces défis sont principalement liés à ces conceptions particulières de l'inspiration et à une théologie de la Parole de Dieu. Mais la situation se complique encore du fait d'autres défis. Comme chacune des dénominations chrétiennes coïncide plus ou moins avec un groupe ethnique particulier, les décisions des dirigeants de chacune de ces

Églises ont un très grand poids et influencent beaucoup l'attitude des membres, même parmi les érudits. Dans la plupart des cas, ces dirigeants ne sont ni des érudits ni des spécialistes. Ils luttent pour préserver la tradition de leur Église, elle-même influencée par des histoires conflictuelles. Les Églises historiques du Proche-Orient sont dans une large mesure encore dans le climat du Moyen Âge sur le plan psychologique, émotionnel et même théologique. Les blessures résultant des conflits christologiques des IV^e et V^e siècle, de l'extension de l'islam au VII^e siècle, du conflit iconoclaste du VIII^e siècle, et du grand schisme du XI^e siècle ne sont pas totalement guéries.

L'Ancien Testament est un livre scandaleux dans le contexte du monde arabe et musulman, non seulement pour les musulmans, mais aussi pour les chrétiens. La controverse de Marcion est toujours présente : l'Ancien Testament, c'est le livre des juifs. Les partis nationalistes anti-Israël (qui comprennent nombre de chrétiens) considèrent l'Ancien Testament comme un texte politique, écrit et interprété pour soutenir le mouvement sioniste et l'occident « chrétien » qui usurpent le droit des Palestiniens, identifient islam et terrorisme, et mènent une guerre impitoyable contre les musulmans dans leurs pays. De plus, les humanistes y voient un livre qui soutient le racisme, l'injustice, l'usurpation des droits humains et le génocide.

D'autre part, et en raison de son ambiguïté, l'Ancien Testament est parfois considéré comme un livre de magie, ou le livre de groupes ésotériques secrets. Cet aspect « mystérieux » de l'Ancien Testament lui donne un certain attrait auprès de certains intellectuels, de politiciens, de parapsychologues, et de curieux de tout bord.

Relever les défis de la traduction de la Bible

Robert Hodgson, dans son étude sur la traduction où il définit une approche « orientée vers l'objectif », montre comment les théoriciens du *skopos* (*Skopos* en allemand), Reiss, Vermeer et maintenant Christiane Nord, « nous ont aidés à focaliser notre attention sur un objectif important de la traduction : recréer dans la langue cible le *skopos*, le but visé par le texte original. En se focalisant sur le but d'un document, ces théoriciens de la traduction (qui étaient également formateurs pour les traducteurs) nous aident à comprendre que traduire représente non seulement une tâche linguistique et culturelle, mais qu'elle comprend également un travail d'ordre téléologique »⁷.

⁷ R. HODGSON, 2008, p. 4.

Pour les gens du Moyen-Orient, qu'ils soient chrétiens ou musulmans, le but de tout texte sacré est de susciter la vénération, la crainte, le sens du mystère dans l'esprit des lecteurs. On attend du texte une certaine dose d'ambiguïté et d'incompréhensibilité. Les études modernes de la traduction nous incitent à respecter le pouvoir de l'auditeur et du marché. Hodgson rappelle les prémisses de Toury, pour lequel « c'est le public cible qui détermine si oui ou non telle ou telle traduction fonctionne réellement comme une traduction »⁸. Si la théorie du *skopos* était simplement destinée à « donner au public cible ce qu'il attend », cela nous conduirait, dans le cas du Moyen-Orient, à produire une traduction de la Bible avec une saveur coranique, dans un langage très éloquent, condensé et ambigu, pour satisfaire un public largement marqué par l'idée du *tanzīl* et l'idée que les mots sacrés sont à adorer.

Ce n'est cependant pas ce que la théorie du *skopos* requiert. Dans un projet de traduction, on peut se donner un but, ou *skopos*, en étant parfaitement conscient des attentes du public cible, mais en cherchant en même temps à questionner et à modifier la vision des choses chez les destinataires, de manière à contribuer positivement aux relations intercommunautaires.⁹ J'aimerais maintenant proposer quelques pistes et donner quelques recommandations pour aider les gens du Moyen-Orient à se libérer de cette conception coranique qui vénère les mots du texte comme s'ils émanaient directement de Dieu :

1. Donner un enseignement sur la nature de la Bible qui mette l'accent non seulement sur le rôle de Dieu mais aussi sur la contribution humaine des auteurs dans le processus d'écriture, de révision et d'édition des textes sacrés.
2. Insister sur la distinction entre les véritables « Paroles de Dieu » – que représentent ses actes dans l'histoire – et le témoignage à la Parole de Dieu qui nous est transmis dans la Bible à travers des mots humains.

Une théologie de la Parole Dieu de cette nature devrait pouvoir aider les chrétiens comme les musulmans à trouver une explication plausible aux textes sacrés qui semblent justifier des actes de terreur morale ou physique. En remplaçant les images déplaisantes de Dieu que

⁸ R. HODGSON, 2008, p. 5 – discussion dans : TOURY, 1995, pp. 23-39 et pp. 147-166.

⁹ C. NORD, communication personnelle, 2009.

l'on rencontre dans l'Ancien Testament dans leur contexte historique et culturel, elle devrait permettre de leur trouver une explication, et d'ouvrir ainsi le lecteur à la révélation de la véritable image de Dieu en Jésus-Christ. Elle nous aidera également à contrecarrer certaines lectures politiques de la Bible qui semblent venir en appui au racisme, à la guerre, au favoritisme et au terrorisme. Afin de se prémunir contre les réactions négatives à l'égard des traductions de l'Ancien Testament, celles-ci devraient toujours être accompagnées de notes exégétiques qui abordent les interprétations qui risquent de conduire à une mauvaise compréhension de l'image de Dieu et de certains récits déplaisants de l'Ancien Testament. Le lecteur de l'Ancien Testament devrait toujours être renvoyé aux explications que le Nouveau Testament donne sur l'Ancien. C'est l'éthique du Christ qui devrait être le critère de toute question éthique qui se pose dans le texte biblique. Les sociétés bibliques évitent en général tout engagement théologique et toute interprétation particulière du texte. Le temps est venu de réévaluer cette position et de se demander si cette neutralité n'a pas en réalité fait obstacle à la mission de la traduction de la Bible.

En résumé, en tant que sociétés bibliques, notre tâche au Moyen-Orient est de traduire la Bible chrétienne, avec son arrière-plan culturel grec et hébraïque, dans les langues du Moyen-Orient immergées dans une culture islamique. La solution ne consiste ni à « islamiser » la Bible, ni à imposer des concepts grecs et hébreux dans une culture islamique, mais à créer une « médiation culturelle ». Comme le dit Hodgson, « La traduction est souvent comprise comme une activité linguistique et littéraire, ce qu'elle est naturellement, mais pas seulement. Elle est également un acte de médiation culturelle »¹⁰. Anthony Pym a étudié les pratiques de la traduction de la Bible dans l'Espagne médiévale, où les savants chrétiens, juifs et islamiques se sont influencés les uns les autres. Cela l'a conduit au concept d'une « inter-culture traductionnelle », un lieu de rencontre entre culture source et culture cible, différent de chacune des deux cultures.¹¹ Les traducteurs doivent combler le fossé entre deux langues (souvent totalement étrangères) et deux cultures, et ce faisant créer un nouveau monde d'idées où les deux cultures peuvent se rencontrer. Hodgson ajoute que « l'un des effets d'une inter-culture est de transformer, par

¹⁰ R. HODGSON, 2008, p. 7.

¹¹ A. PYM, 2000.

la traduction, aussi bien la culture source que la culture cible, ou tout au moins notre compréhension de ces cultures »¹².

Les sociétés bibliques dans les pays arabes et islamiques devraient se donner pour mission de produire une « médiation culturelle » ou « inter-culture ». Cet effort sera payant, car c'est un investissement pour l'avenir de la traduction biblique au Moyen-Orient. Le fait que l'hébreu et l'arabe appartiennent tous deux à la même famille linguistique sémitique est le gage d'un avenir prometteur pour cette mission. Cette médiation culturelle correspond à ce qu'on appelle habituellement le « dialogue islamo-chrétien », dont le but n'est ni l'évangélisation ni l'apologétique, mais bien de permettre à chacun de mieux connaître l'autre, sa religion et sa culture. En tant que chrétien, je permets au musulman de mieux connaître ma Bible et mon christianisme. Le dialogue islamo-chrétien est une occasion de témoigner du réel amour de Dieu en Jésus-Christ pour tous les peuples de la terre.

Le dialogue islamo-chrétien est aussi essentiel pour soutenir les musulmans modérés dans leur combat contre le fondamentalisme islamique. Il peut également aider les musulmans modérés à comprendre l'inévitable dimension humaine dans l'écriture du Coran, et à découvrir la possibilité d'une herméneutique humaine du Coran. Il est aussi essentiel d'aider les chrétiens issus d'un arrière-plan musulman à demeurer dans leur culture et dans leur société, et à y construire leur propre théologie chrétienne contextualisée.

Conclusion

La traduction de la Bible au Moyen-Orient est confrontée à des défis significatifs, en raison de l'influence du « lettrisme » islamique, des attitudes islamiques envers la Bible chrétienne, d'une lecture politique de l'Ancien Testament et du conflit qui se poursuit entre l'occident « chrétien » et une grande partie du monde islamique. Les solutions qui nous viennent des études sur la traduction et qui mettent essentiellement l'accent sur le respect des attentes du public cible nous apparaissent partiellement inadéquates pour relever ces défis. Mais ce champ d'études nous permet aussi d'envisager une autre manière de prendre en compte le public cible et de préciser l'objectif du travail de traduction.

¹² R. HODGSON, 2008, p. 8.

Je pense que l'Alliance biblique universelle (ABU) devrait s'impliquer davantage dans le domaine de l'étude des textes bibliques, de l'herméneutique et de la théologie, afin de promouvoir une compréhension crédible du facteur humain dans le processus d'écriture, de révision et canonisation des livres de la Bible. Une fois ce rôle mis en évidence, le texte peut être critiqué et contextualisé. Je recommande également la création d'une inter-culture avec le monde islamique, un espace pour le dialogue islamo-chrétien qui offre des occasions pour se présenter et se comprendre mutuellement.

En tant que consultant pour l'ABU, je conçois comme faisant partie intégrante de ma mission d'aider les gens à se libérer d'un usage aveugle du texte sacré, de témoigner de Jésus Christ comme sauveur du monde et de ce que la Bible nous permet de connaître à son sujet. Je dois aussi aider ceux qui suivent Jésus à travailler de l'intérieur même de leur société et de leur culture pour élaborer leur propre théologie. C'est une mission qui construit des ponts et œuvre à la paix par le biais de la traduction de la Bible.

(Traduit de l'anglais par Silvain DUPERTUIS)

Issa DIAB est consultant en traduction de l'Alliance biblique universelle (ABU) et professeur d'études sémitiques et de relations entre christianisme et islam à Beyrouth, au Liban.

Bibliographie

- Craig D. ALLERT, Is a Translation Inspired ? The Problems of Verbal Inspiration for Translation and a Proposed Solution, in : *Translating the Bible : Problems and Prospects*, ed. by Stanley E. Porter and Richard S. Hess, Sheffield, Sheffield Academic Press, 1999 (JSNTSup ; 173), pp. 85-113.
- Ignace GOLDZIEHER, *Introduction to Islamic Theology and Law*. Princeton, N.J., Princeton University Press, 1981.
- Robert HODGSON, *Translation Studies : An Introduction*. Paper presented at the Nida Institute for Biblical Scholarship. September 8-21, 2008 : http://img.forministry.com/E/E2/E20E8F77-F498-4BA5-BF6BE722491C5963/DOC/Translation_Studies_Introduction.pdf (consulté 10/08/2009).

Bernard LEWIS, *The Jews of Islam*. Princeton, N.J., Princeton University Press, 1984.

G. F. MOORE, *Judaism*. Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1930.

Anthony PYM, *Negotiating the Frontier : Translators and Inter-cultures in Hispanic History*. Manchester, U.K., St. Jerome, 2000.

Muhammad Husayn TABATABA'I, *The Qur 'an in Islam : Its Impact and Influence on the Life of Muslims*, transl. by Assadullah ad-Dhaakir Yate, Blanco, Texas, Zahra Publications, 1988.

Gideon TOURY, *Descriptive Translation Studies and Beyond*, Amsterdam, John Benjamins, 1995 (Benjamins Translation Library ; 4).

Articles dans Wikipedia : Qur'ān ; Sunnah ; Hadith ; Islam, <http://en.wildpedia.org/>.

Mission et traduction de la Bible en Afrique

Paulin POUCOUTA

Lorsqu'au début du XIX^e siècle, la mission chrétienne s'organise pour l'annonce de la Bonne Nouvelle en terres d'Afrique, les missionnaires protestants accordent une place capitale aux traductions bibliques en langues africaines. Ils bénéficieront du concours de Sociétés bibliques, de l'Alliance Biblique Universelle (ABU), de l'Association Wycliffe et de la Société Internationale de Linguistique (SIL)¹. Chez les catholiques, c'est en 1969, sous l'impulsion du Concile Vatican II et du dialogue œcuménique que le pape Paul VI institue la Fédération Biblique Catholique. Elle est appelée, entre autres, à soutenir les traductions en langues locales et leurs révisions, à former des traducteurs et des animateurs de pastorale biblique. Depuis 1981, la Fédération est relayée en Afrique par le Centre Biblique Catholique pour l'Afrique et Madagascar (CEBAM)². Elle œuvre de manière étroite avec l'ABU et la SIL. Cet investissement dans les traductions bibliques traduit leur importance pour la mission de l'Église en Afrique³. Du latin *traducere* (faire passer), la traduction est souvent le premier acte missionnaire. Déjà en 1972, lors du premier congrès biblique africain, trois contributions furent consacrées à la traduction⁴. Des études plus fouillées suivront.

¹ Cf. Y. SCHAAF, *L'histoire et le rôle de la Bible en Afrique*, (Défi Africain), Nairobi / Lomé / Yaoundé, CETA/HAHO/CLE, 2000 (2^e édition), p. 94.

² Cf. BICAM / CEBAM, *Annuaire de l'Apostolat Biblique en Afrique. Directory of Biblical Apostolate in Africa. Anuario do apostolado biblico em Africa*, Accra, Publications du CEBAM / BICAM Publications, 2009.

³ Cf. H. DIDIER (éd.), *Les enjeux de la traduction : l'expérience des missions chrétiennes*. (Actes des sessions 1995 et 1996 de l'AFOM et du CREDIC), Lyon, CREDIC, 1997. Voir aussi M. KENMOGNE, *Traduction biblique et mission. Un défi pour l'Église africaine*. Abidjan, FATEAC, 2002.

⁴ Cf. E. MVENG et R. J. Z. WERBLOWSKY (éd.), *Black Africa and the Bible. L'Afrique Noire et la Bible*, Jérusalem, The Israël and Interfaith Committee, 1972, pp. 107-143.

Notre article se propose, quant à lui, d'une part d'épingler quelques exigences du traduire en Afrique, et d'autre part de signaler des langues cibles du traducteur. On percevra alors que par sa triple dimension linguistique, herméneutique et communicationnelle⁵, la traduction ouvre la mission à l'écoute de l'altérité.

Traduire en Afrique

La traduction de la Bible en Afrique doit prendre en compte la célébration, l'oralité et l'œcuménisme.

La traduction au rythme de la célébration

Dans l'histoire de l'Église, la liturgie est un des moments où s'écoute la Parole du Dieu qui envoie en mission. Parfois, cette Parole doit être traduite pour la communauté. Dans l'Antiquité chrétienne, les premières traductions bibliques réalisées dans un contexte liturgique se caractérisaient par un littéralisme rigoureux, par souci de fidélité au texte sacré.

En Afrique aussi, on peut souligner le lien très fort entre la liturgie et la mission⁶. Ici également, les traducteurs sont sollicités. Mais en Afrique, la traduction tient compte des exigences rythmiques et gestuelles. La traduction a ici un souffle autre qui l'éloigne du littéralisme des traductions liturgiques primitives. D'ailleurs, on note souvent une différence entre la traduction utilisée pour la lecture et celle destinée à être priée, chantée et dansée. La célébration est lieu de prière mais aussi de prédication. La Parole de Dieu doit être traduite pour que le prédicateur puisse l'expliquer correctement. En Gaule, au IX^e siècle, la Vulgate latine devient le texte biblique officiel, mais dans les homélies, la traduction du texte biblique en français, alors langue vernaculaire, se fait oralement. Les récits bibliques ainsi traduits sont récités, chantés et mimés.

De même, en Afrique, le prédicateur est tenté de s'émanciper du texte standard et de produire des traductions originales. Le genre

⁵ Cf. R. MUGARUKA MUGARUKIRA NGABO, *La traduction de la Bible comme moment d'inculturation du message révélé : Application à la version Shi des Béatitudes en Mt 5, 1-12*, Thèse, Louvain-la-Neuve, Université Catholique de Louvain, 1990.

⁶ Cf. L. MPONGO, « Évangélisation et vie sacramentelle et culturelle », in : Semaines Théologiques de Kinshasa, *L'évangélisation dans l'Afrique d'aujourd'hui*. Actes de la 10^e Semaine Théologique de Kinshasa, Kinshasa, Faculté de Théologie Catholique, 1980, pp. 140-154.

littéraire 'prédication' semble pousser dans ce sens. Mais ne risque-t-on pas d'imiter les traductions paraphrasées araméennes de la Bible hébraïque ? Comment garder l'équilibre entre les oppositions binaires sur lesquelles se centre souvent la réflexion sur la traduction : langue source/langue cible ; texte original/texte traduit ; littéralisme/traduction libre ; traduction de la lettre/traduction de l'esprit ? Ici il faut faire le pari de la multiplicité de traductions en Afrique. Certaines peuvent être techniques, d'autres pastorales, liturgiques ou spirituelles. Le niveau de compréhension des langues africaines n'est pas le même partout. Ainsi, les jeunes ne parlent pas leur langue maternelle comme leurs aînés. Ne conviendrait-il pas, non seulement de tolérer, mais aussi d'accepter plusieurs types de traductions, selon l'objectif visé ?

Traduction et oralité

L'origine de la traduction dans l'Antiquité se manifeste en tant qu'activité orale d'interprétation, particulièrement dans les relations politiques et économiques. Des chercheurs, tel B. Gerhardsson⁷, montrent que les origines de la Bible sont également orales. Les exégèses rhétorique et narrative le confirment. De nombreuses traductions anciennes, par exemple celle de la *Vetus latina Africaine*, se réalisent en contexte d'oralité.

En Afrique, la traduction doit tenir compte d'un continent marqué par l'oralité. D'abord, de nombreuses populations sont encore analphabètes⁸. On ne peut sous-estimer leur capacité de mémorisation. De plus, l'oralité permet de traduire le caractère dialogué de l'alliance. Ensuite, malgré l'alphabétisation, les cultures africaines demeurent encore essentiellement orales. Le meilleur moyen d'annoncer l'Évangile reste la voie orale. C'est en ce sens que de nombreuses expériences réalisées particulièrement au Tchad et dans le Nord Cameroun s'inspirent de la tradition orale et des travaux de Marcel Jousse⁹. Les communicateurs oraux sont appelés à comprendre et à raconter, à leur tour, avec leurs propres mots, la Parole de salut.

⁷ Cf. B. Gerhardsson, *Préhistoire des évangiles*, Paris, Cerf, 1978, pp. 24-32.

⁸ Cf. M. Kenmogne, *La traduction de la Bible et l'Église. Enjeux et défis pour l'Afrique francophone*, Yaoundé / Nairobi, CLE / WYCLIFFE International, 2009, pp. 179-188.

⁹ Cf. M. JOUSSE, *L'anthropologie des gestes*, 3 volumes, Paris, Gallimard, 1974-1978.

Néanmoins, l'oralité reste fragile sans le support de l'écriture. Malgré l'utilisation aujourd'hui des moyens de communication audio-visuels, il n'est pas possible de nier l'importance et la force de l'écriture, comme support de la parole. D'ailleurs, la société traditionnelle elle-même est soumise à la corrosion de l'écriture. Et puis, que serait devenue la Bible si elle n'avait pas été mise par écrit ?

Mais que deviennent alors les analphabètes ? La traduction de la Bible doit être un lieu d'alphabétisation. Traduire et alphabétiser en langue locale à partir de la Bible, telle fut la belle œuvre que réalisèrent les premiers missionnaires protestants en milieu Kongo des deux Congos¹⁰. Cette expérience est reprise aujourd'hui du côté catholique en Afrique de l'Ouest par la Confédération Mondiale pour l'Apostolat Biblique. Les chrétiens peuvent lire la Parole de Dieu et la faire résonner en eux et autour d'eux. L'écriture est alors la parole qui traverse les temps et les espaces. La traduction témoigne ainsi de la mission libératrice de l'Église.

Traduction et œcuménisme

La traduction favorise l'œcuménisme. En effet, de nombreuses traductions œcuméniques ont été initiées ici et là, souvent avec l'appui de l'alliance Biblique Universelle et de la Société Internationale de Linguistique. La Parole de Dieu qui avait été le prétexte de nos divisions devient ainsi la source de notre unité.

Pourtant, les traductions œcuméniques souffrent parfois de ce que J. Ngalula appelle la « confessionnalisation des lexiques chrétiens »¹¹. Celle-ci a des origines diverses. La première, c'est la compétition entre catholiques et protestants, avec le souci de marquer la différence, compétition fortement atténuée aujourd'hui. Ensuite, la confessionnalisation est liée aux variantes dialectales des espaces géographiques investis par les différentes confessions chrétiennes. Ainsi, des deux côtés du fleuve Congo, les protestants utilisent le kongo et les catholiques le laari, deux langues très proches, malgré des variantes. Ainsi, chez les protestants on parle de *Klisto* (Christ) et de *Elode* (Hérode), chez les catholiques de *Kristo* et de *Erode*¹². De même, la graphie des langues locales n'est pas la même, pour toutes

¹⁰ République du Congo et République Démocratique du Congo.

¹¹ Cf. J. NGALULA, *La mission à la rencontre des langues humaines*, Kinshasa, Mediaspaul, 2003, p. 49-54.

¹² Les variantes se situent au niveau des consonnes l et r.

les Églises. En outre, bien souvent, les catholiques optent pour la translittération du latin, les protestants, eux, pour la traduction en langue locale ou la translittération à partir des langues bibliques. Ainsi, en langue kituba, les protestants se servent de *Matayi* (transcrit de l'hébreu mattai, mattay) tandis que les catholiques ont *Matthieu* ou *Matya*.

La confessionnalisation peut être source de disparité linguistique et culturelle, dans des pays où le vocabulaire chrétien a un impact sur les langues locales. Elle peut accentuer les disparités doctrinales. N'est-ce pas l'occasion de mettre ensemble les compétences pour un travail efficace ? Il importe de s'y atteler car la traduction œcuménique est ouverture à une véritable communion théologique et à un engagement commun au service de la fraternité, de la justice et des droits humains.

Les langues cibles du traducteur¹³

Le traducteur africain se confronte aux langues locales africaines, aux langues locales occidentales et aux langages contemporains.

Traduire en langues locales africaines

La traduction de la Bible en langues locales africaines est une nécessité impérieuse. Mais il s'agit d'une œuvre qui exige la collaboration entre linguistes, philologues, exégètes, anthropologues, théologiens et pasteurs. Pour ne pas trahir le texte biblique, il faut, d'une part, bien en connaître la pensée sémitique et grecque afin de saisir le sens de certaines expressions et, d'autre part, posséder suffisamment la langue-cible, au point d'être capable d'inventer et de prendre en compte les nombreuses mutations que subissent les langues africaines. En outre, les traducteurs en langues africaines ne doivent pas avoir peur de mettre à la disposition des locuteurs des outils scientifiques qui leur permettent de mieux comprendre la Parole de Dieu. Ainsi, en Afrique orientale, une Bible pastorale en swahili se prépare avec le soutien de la Fédération Biblique Catholique. Le texte sacré est enrichi de commentaires, d'introductions, de notes de lecture, de cartes géographiques et d'illustrations. Le tout est adapté au contexte de vie de foi des chrétiens de l'Afrique orientale.

¹³ Cf. P. POUCOUTA, *Quand la Parole de Dieu visite l'Afrique. Lecture plurielle de la bible*, Paris, Karthala, 2011, pp. 156-161.

Mais, ce travail de promotion et de traduction de la Bible se heurte à la multiplicité des langues dans les pays africains. Il est vrai que nombre d'entre elles recouvrent de vastes zones, tel le sango langue véhiculaire de l'ensemble de la République Centrafricaine, le lingala et le kikongo parlés dans les deux Congo, le swahili utilisé en Afrique de l'Est et dans la région des grands lacs. Néanmoins, pour de nombreux pays le problème demeure. De plus, dans les grandes villes naissent des langues locales comme le pidjin english, parlé dans les pays anglophones africains, ou encore le créole portugais du Cap Vert et de la Guinée Bissau. Il convient d'y être attentif.

La pluralité et la diversité linguistique sont un choix de Dieu. En assumant diverses traductions, l'Église dit sa mission de témoigner de l'unité dans la diversité, vivant, à la suite des premiers chrétiens, une véritable Pentecôte, « chacun entendant la parole de Dieu dans sa propre langue maternelle » (Ac 2, 8).

Traductions en langues locales occidentales

Si la Parole de Dieu doit s'annoncer en langues locales africaines, la traduction concerne aussi les milieux interculturels ou citadins de nombreux pays où les langues occidentales, souvent apprivoisées par les Africains, deviennent locales. C'est pourquoi, le travail de traduction s'étend également aux langues locales occidentales. Ainsi fut entreprise à Abidjan une traduction de la Bible en français fondamental, en s'appuyant sur la langue française parlée en Afrique de l'Ouest. Mais, les langues occidentales, même maîtrisées, portent la culture africaine. L'Africain continue à penser, à vivre et à sentir selon les schèmes et la vision de son monde. D'où le recours aux éléments culturels africains. Dans cette perspective, les sœurs de Saint Paul ont pris l'initiative d'une reprise contextualisée de traductions en langues occidentales, avec le concours de biblistes africains. Ainsi, en Afrique anglophone, on a proposé l'utilisation d'une traduction anglaise, avec des introductions et des notes adaptées au contexte africain¹⁴. Le même travail a été réalisé en portugais à partir d'une traduction en langue portugaise. L'entreprise va s'étendre à l'Afrique francophone, en prenant comme texte de base la récente Traduction Œcuménique de la Bible¹⁵. De leur côté, les pères de saint Paul de

¹⁴ Cf. V. ZINKURATIRE et A. COLACRAI (éd.), *The African Bible*, Nairobi, Paulines Publications Africa, 1999.

¹⁵ TOB Nouvelle, Paris, Cerf / Biblio, 2010.

Kinshasa, avec une équipe de biblistes, de théologiens et de linguistes francophones africains, ont choisi de réaliser eux-mêmes une traduction en français simple, en partant des textes hébreux, araméens et grecs. Cette traduction s'accompagne également de notes introductives et de présentation, écrites dans un langage simple, présentant le milieu qui a porté le texte, éclairant sa compréhension au fil de la lecture, dans une perspective africaine¹⁶.

Traductions en langages contemporains

Enfin, en Afrique, comme ailleurs, la mission de l'Église aujourd'hui ne peut ignorer les médias, l'informatique, les nouveaux réseaux sociaux, les nouvelles techniques de communication. C'est pourquoi la traduction ne consiste pas seulement à dire la parole de Dieu en langues locales ou étrangères. Elle est également communication en langages compréhensibles pour les hommes et les femmes d'aujourd'hui. Certes, de nombreux efforts ont été réalisés en ce qui concerne l'utilisation des médias audiovisuels. En effet, là où c'est possible, des émissions religieuses radiodiffusées ou télévisées permettent de transmettre la Parole de Dieu. Des Églises, de plus en plus nombreuses, ont des radios et même des chaînes de télévision privées.

L'informatique, elle, est devenue incontournable. Elle a également un impact important dans le domaine biblique. Elle permet des « traductions assistées par ordinateur ». Mais les ordinateurs ne sont que des supports qui ne remplacent pas les traducteurs humains. D'ailleurs, ces traductions assistées ne rendent pas le génie de la langue cible. Un réajustement est toujours indispensable. Les nouveaux médias comme l'internet sont également mis à contribution, mais de manière encore fort timide. Ils sont, en effet, plus exigeants. Ils ouvrent à une nouvelle grammaire et à une nouvelle culture. Ils demandent que l'on prête attention à leur développement rapide et à leurs différents niveaux d'interaction. Ils exigent une formation autant technique qu'éthique. En fait, l'internet témoigne de la tension évangélistrice permanente entre Parole de Dieu et acquisition de nouvelles méthodes. Pourtant, il conviendrait d'investir cet outil, comme en témoigne le Centre Bible et Informatique de Maredsous. Ne conviendrait-il pas de créer un centre équivalent en Afrique, dans

¹⁶ La première partie de ce travail a été publiée en 2010. Cf. *La Bible en français simple pour l'Afrique. Volume 1 : les Évangiles et les Actes des Apôtres* Kinshasa, Médiaspaul, 2010.

un contexte œcuménique ? Certes, la Parole de Dieu doit conserver sa traduction et sa visibilité en texte imprimé. Mais il convient également de la traduire dans les nouvelles techniques de communication (NTC), ce qui permet d'évangéliser ces dernières et d'évangéliser la culture qu'elles portent car le monde virtuel ne peut remplacer ni le monde réel ni le contact personnel.

Conclusion : Traduction, mission et écoute

Contrairement au Coran, la Bible est un livre traduisible. Même s'il arrive que l'Église, encore marquée par la culture occidentale, privilégie la stratégie missionnaire par diffusion, c'est finalement la mission par traduction qui finit par s'imposer. En effet, la traduction accompagne l'aventure missionnaire en Afrique. La Bible permet de préserver les langues et les cultures, de les améliorer. La traduction est source de créativité. Il est vrai que la mission a parfois cédé à la « tentation d'hégémonie culturelle »¹⁷. En effet, la multiplicité des langues, évoquée plus haut, amène certains missionnaires à privilégier les langues véhiculaires et nationales comme langues cibles, au détriment des autres. Ce faisant, ils reproduisent l'erreur commise dans l'Afrique du Nord latine où les traducteurs avaient négligé les langues locales comme le punique et le berbère. C'est pourquoi, contrairement à l'Égypte où la Bible fut traduite en copte, le christianisme nord-africain n'a pas été inculturé et a vite disparu. Or, la mission est l'annonce de Celui qui vient mettre en valeur toutes les langues, tous les peuples, tous égaux devant Dieu. En outre, la traduction tient ensemble les dimensions linguistique, anthropologique et théologique. La linguistique permet de comprendre le fonctionnement de la langue. Ce qui est indispensable pour bien traduire. Mais, la traduction dépasse l'aspect linguistique. Elle a une dimension anthropologique, parce qu'elle oblige à étudier les relations sociales et la culture humaine. Elle amène à éclairer les cultures bibliques et africaines. La théologie, enfin, donne une justification à la traduction et celle-ci permet de mieux comprendre le message révélé. La traduction pousse au dialogue avec la culture et la religion traditionnelles et favorise le développement d'une théologie contex-

¹⁷ Cf. J. NGALULA, *op. cit.*, p. 35-45.

tualisée ou inculturée. Elle rend possible une théologie africaine œcuménique au service de nos peuples¹⁸.

Mais, la traduction déborde le cadre des Églises chrétiennes. Elle est ouverture à l'interculturalité nécessaire dans une Afrique pluriculturelle et affrontée à la mondialisation¹⁹. La traduction rappelle alors que l'écoute est le premier moment missionnaire. Écoute de la Parole de Dieu. Écoute de l'autre dans sa culture, ses luttes, ses espérances. On comprend alors que l'écoute soit un des piliers de la sagesse africaine. Surtout, elle est le fondement de la spiritualité biblique : « *Shema Israël*, écoute Israël... » (Dt 6, 4-9).

Paulin POUICOUTA, prêtre du Congo-Brazzaville, est professeur à la Faculté de théologie de l'Université Catholique d'Afrique centrale, à Yaoundé, Cameroun.

¹⁸ Cf. J. MOKO, « Traduction et Inculturation. Échos d'une expérience. La Bible en lingala (une des quatre langues nationales congolaises) ». in : L. SANTEDI KINKUPU / M. MALU (dir.), *Épistémologie et théologie. Les enjeux du dialogue foi-science-éthique pour l'avenir de l'humanité*, Mélanges en l'honneur de Mgr T. Tshibangu, Kinshasa, Facultés Catholiques de Kinshasa, 2006, p. 69-82.

¹⁹ Cf. Benoît XVI, *Verbum Domini*, Rome, 2010, n° 110.

ZeBible : l'autre expérience de la Bible

Elisabeth TERRIEN

En 18 mois, 50 000 *ZeBible* ont été vendues et il s'en vend en moyenne plus de mille par mois ! En à peine 4 semaines, la page *Facebook* a été vue par 200 000 personnes et a enregistré plus de 5000 amis. Comment est-ce possible alors que 98 % des 15-20 ans ne lisent pas la Bible et que 71 % d'entre eux n'en possèdent pas¹ ? Cette nouvelle expérience de la lecture de la Bible renverse les idées reçues. Pour toucher au plus près les jeunes, les porteurs du projet *ZeBible* ont travaillé en trois étapes : après plus de 7 ans de travail, *ZeBible* est publiée. Simultanément, un site internet est lancé pour aider les animateurs. Enfin, un film interactif invite les jeunes à dialoguer autour de la Bible sur les réseaux sociaux.

« ZeBible, l'autre expérience », une aventure interconfessionnelle sans précédent pilotée par l'Alliance biblique française (ABF)

« On vit une époque de souffrance de communion de la foi. Il y avait un enjeu spirituel profond de ne faire qu'une seule édition. Ce travail m'a encouragé à ne pas abandonner le chemin de témoigner ensemble, chemin indiqué par le Christ. Même dans le protestantisme, on n'est pas en communion. Avec *ZeBible*, j'ai retrouvé la foi œcuménique. » (Pierre, rédacteur luthérien de l'édition papier)

ZeBible, c'est avant tout le désir de chrétiens de toutes origines de permettre au plus grand nombre de jeunes, croyants ou non, d'ouvrir la Bible, d'y découvrir sa richesse et sa pertinence pour leur vie. L'objectif était de permettre au jeune d'accéder au texte biblique, notre héritage commun, et de favoriser l'expérience de foi afin que celle-ci soit nourrie, relayée et enracinée dans la communauté de l'Église qui prendrait ensuite le relais.

Les partenaires catholiques, orthodoxes et protestants (parmi lesquels l'Église Réformée de France, les Eclaireurs et Eclaireuses Unionistes de France, l'Union des Églises Protestantes d'Alsace et de

¹ Sondage IPSOS pour l'Alliance biblique française, 2010

Lorraine, La Ligue pour la Lecture de la Bible, La Fédération des Églises Adventistes) se sont réunis autour de l'Alliance biblique française. Cent douze rédacteurs, biblistes et responsables jeunes ont travaillé pour développer une panoplie d'aides à la lecture. L'expérience interconfessionnelle de communion vécue par les partenaires de l'édition papier a même donné envie à d'autres de rejoindre l'équipe (Enseignement catholique, Parcours Alpha, Apprentis d'Auteuil). Ainsi, *ZeBible* témoigne qu'il est possible pour les chrétiens de lire et de prier ensemble autour du texte biblique.

Étape 1 : « ZeBible, l'autre expérience », une Bible pas comme les autres, parue aux Editions Bibli'O en mai 2011

« *ZeBible* n'est pas austère comme la Bible qu'on a l'habitude de lire. Tout est bien expliqué ; les cartes et la chronologie à la fin sont une excellente idée tout autant que les différents programmes de lecture. Nous ne sommes plus face à une lecture passive mais active qui replace la Bible au goût du jour avec des thèmes tels que l'écologie ». (Thibault, 18 ans)

Depuis plus d'un an, *ZeBible*, bouscule les à priori et semble avoir trouvé la clef pour aider toute personne en quête de sens à accéder à ce texte essentiel.

Les rédacteurs de *ZeBible* sont de toute la francophonie. Ils ont produit des aides à la lecture qui viennent encadrer le texte biblique complet en français courant. Le lecteur peut y accéder par des portes variées au gré de ses interrogations et envies : certaines pistes ouvrent à une meilleure connaissance (auteur, inspiration, langues, transmission, genres littéraires de la Bible), d'autres éclairent la lecture du texte lui-même (notices en marge des passages, fiches d'introduction à chaque livre, vocabulaire, table chronologique), et d'autres encore permettent une approche plus existentielle (parcours de lecture de durées différentes, fiches thématiques, portraits). Le graphisme aéré offre la possibilité d'annoter le texte, de surligner un passage, de s'appropriier ce livre en y laissant son empreinte personnelle.

Trois valeurs sous-tendent *ZeBible* : 1/ pertinence : tenir compte des préoccupations des 15-25 ans, en parlant « vrai », dans une langue d'aujourd'hui ; 2/ ouverture : ne supposer ni connaissance biblique, ni pratique ecclésiale, s'interdire toute prescription doctrinale ou morale ; 3/ respect : s'inscrire dans une démarche interconfessionnelle

et donner la parole au texte au lieu de parler à sa place. Chaque lecteur trouve ainsi son chemin dans le texte biblique qui nourrit sa réflexion, l'aide à faire des choix et à s'engager.

Etape 2 : « *ZeBible*, l'autre expérience », un site Internet

« Les jeunes qui suivent Alpha Jeunes, ont soif d'aller plus loin. Nous leur avons donc proposé de vivre le parcours *ZeBible9* accessible sur www.zebible.com. Ce site est une mine pour les animateurs qui souhaitent préparer une soirée. Les propositions de *ZeBible9* sont interactives, amusantes et très appréciées des jeunes. » (Tiffany, responsable Alpha jeunes dans l'Oise, France).

De plus en plus de responsables découvrent le potentiel pédagogique de *ZeBible* et demandent à l'ABF de les former à son utilisation. Le site www.zebible.com, dans sa nouvelle présentation plus ergonomique, accompagne les animateurs dans leur travail auprès des jeunes. Il propose une grande diversité d'outils complémentaires à la Bible papier, dont certains sont encore en développement :

- la présentation du projet *ZeBible* et des partenaires,
- des outils tels que des parcours d'animation *ZeBible9*, organiser une soirée *ZeBible*, les vidéos *ZeBac*...
- l'accès au texte biblique dans son ensemble,
- la possibilité de se connecter au film interactif <http://www.lautreexperience.com> ou d'aller directement à la page *Facebook* : <https://www.facebook.com/zebible>,
- un espace où l'on trouve des outils de communication visuelle à télécharger (affiche, annonce web),
- un espace redirection où les partenaires du projet pourront proposer certains événements, produits et projets susceptibles d'intéresser les jeunes,
- un espace mentionnant les organisations ayant apporté leur soutien au projet « *ZeBible*, l'autre expérience ».

Etape 3 : « *ZeBible*, l'autre expérience », un site interactif et une page *Facebook*

« J'ai tellement aimé le film interactif que j'ai envoyé le lien à tous les collègues responsables diocésains de mission jeunesse à travers le

Québec. Vraiment, il faut que ce soit connu ! » (Annie, responsable jeunesse au Canada).

Grâce au concours d'une start-up en communication visuelle, Progressif Média, et l'arrivée de nouveaux partenaires éducatifs venus renforcer l'équipe, il a été décidé d'atteindre les jeunes directement, là où ils se trouvent, sur leur média préféré : Internet. Un film interactif www.lautreexperience.com, en accès libre sur le web, a été lancé le 1^{er} Octobre 2012. Dans un mode décalé et humoristique, celui-ci montre la Bible comme un trésor offert par quelqu'un qui nous aime et qui veut nous faire partager une expérience vécue. Il débouche sur une invitation à ouvrir la Bible puis à en discuter avec d'autres sur les réseaux sociaux. Sur Facebook, un thème existentiel, sélectionné dans les fiches thématiques de *ZeBible*, est abordé chaque semaine et décliné quotidiennement avec un visuel, un verset biblique, une chanson. Les partenaires sont convaincus que le texte biblique, véritable « Parole vivante » (Hébreux 4, 12) viendra ainsi résonner dans le cœur des jeunes. En « aimant » la page www.facebook.com/zebible, le jeune choisit d'accueillir la Bible comme un ami, qu'il peut à son tour présenter à ses amis. Quatre semaines après son lancement les statistiques de Facebook sont de bon augure : 5 000 amis et plus de 200 000 personnes touchées ! Aux porteurs du projet maintenant de veiller à ce que cette proposition réponde aux attentes du public.

« *ZeBible*, l'autre expérience » n'est vraiment pas une Bible comme les autres

« Quand j'étais jeune, j'ai longtemps cherché un tel outil, et là, je l'ai entre les mains ! C'est génial ! *ZeBible*, l'autre expérience n'est pas du tout pour les ados en fait. Il faudrait la faire découvrir et la distribuer à toutes les grandes occasions de la vie. » (Hélène, 25 ans)

C'est bien une « autre expérience » de la Bible qui est offerte au lecteur, une expérience qui se veut totalement en phase avec le monde et les pratiques contemporaines, et qui témoigne à son tour d'un Dieu véritablement incarné dans notre vie d'hommes et de femmes du XXI^e siècle.

Elisabeth Terrien est membre du comité de pilotage de *ZeBible*.

ZEBIBLE EN PRATIQUE TÉMOIGNAGE D'UN CATHOLIQUE

Patrice DE S.

Depuis plus de 15 ans, je travaille auprès des jeunes au travers de missions variées, que ce soit en paroisse (partage d'évangile pour les jeunes), en collège (catéchèse), au Frat (rassemblement sur 3 jours de 10.000 jeunes de 13-15 ans invités par les 7 évêques d'Ile de France) ou dans des groupes de lycéens dans des communautés nouvelles. Chaque fois se pose la même question : comment faire passer le message du Christ ? Comment le faire connaître ? Comment rendre cette « Bonne Nouvelle » accessible aux jeunes ? Le témoignage est un moyen formidable d'évangélisation pour ouvrir les cœurs mais il est clair que rien ne remplace la force du message du Christ, Parole vivante, Parole de Vie. Je suis un passionné de la Bible et j'ai toujours utilisé ces textes pour que les jeunes se mettent en route et aillent plus loin dans leur réflexion. Mais, chaque fois que je prends ma petite Bible, celle qui m'accompagne depuis 30 ans, je constate toujours les mêmes réactions entre méfiance, doute ou même défiance...

J'ai adopté *ZeBible* dès le jour de sa sortie. J'ai tout de suite compris que cette nouvelle version de la Bible était une formidable opportunité de faire tomber les a priori. J'attendais avec impatience et depuis longtemps « un outil » qui rende la Bible plus accessible à tous ces jeunes, où les mots soient tous compréhensibles, où la forme soit moins austère, où il n'est pas indispensable d'être spécialiste pour comprendre le contexte.

PM

110 Un tournant pédagogique majeur

Chaque fois que j'utilise *ZeBible*, je suis frappé de voir à quel point cette édition a marqué un tournant pédagogique majeur dans l'accessibilité de la Parole aux jeunes.

Les personnages de la Bible sont nombreux : rois, prophètes, disciples... J'entends souvent des jeunes mélanger les histoires de Moïse ou d'Abraham. Aborder les Épîtres de St Paul sans savoir qui est Paul, enlève beaucoup de la richesse du texte. Dans *ZeBible*, chaque fois qu'une nouvelle personne clef fait son apparition il y a sa

fiche de présentation, juste avant le texte : que sait-on de lui, de son histoire, de sa personnalité ? C'est bien pratique pour se repérer avant de lire.

La traduction en français courant de *ZeBible* utilise des mots justes et des tournures simples qui ne dénaturent pas le texte mais le rendent plus accessible. Quel jeune sait aujourd'hui ce qu'est un joug, un grain de sénevé, des caroubes, un talent ? Quand on parle du mystère de « l'Immaculée Conception », il faut se rendre compte que ce vocabulaire est devenu un obstacle au dialogue avec les jeunes. Qui peut parler des coutumes des pharisiens, des lévites, des publicains ?

Chaque fois que je propose à un jeune de lire un texte dans *ZeBible*, il lit spontanément les commentaires en marge qui l'aident à avancer et qui sont faits pour lui. Certains commentaires éclairent le texte, d'autres invitent à une réflexion pour aller plus loin. Le jeune devient alors actif et va pouvoir commencer à s'engager et à s'impliquer. La porte est ouverte. C'est souvent là que je suggère aux jeunes de poursuivre le chemin tout seul et que je les invite à ne pas en rester là. Pour ça, je les renvoie aux parcours thématiques au début de *ZeBible*. Ce sont de vraies mines d'or qui rejoignent les jeunes dans leurs vies par le biais de leurs préoccupations : donne du sens à ta vie, deviens ce que tu es, Dieu où es-tu ?

On pourrait penser que ces questions ne les intéressent pas, surtout pour les lycéens les plus jeunes. Mais c'est faux. Je suis toujours surpris de voir leur appétit pour les questions les plus profondes. Il ne faut pas avoir peur de leur parler vrai : ils seront toujours au rendez-vous et jamais décevants ! La Bible parle vrai ; c'est une nourriture riche mais un peu difficile d'accès.

ZeBible permet de changer le rapport à la Bible et d'accéder à la richesse de son contenu.

Une fois l'envie présente, il faut du courage pour s'attaquer à un livre aussi gros ! Mais par où commencer ? *ZeBible* propose des programmes de lecture en 4, 7, 14 ou 21 jours (1 texte par jour). L'objectif est plus facile à atteindre ! Pour les plus curieux, le programme en 99 jours est une réponse concrète pour celui qui veut aller plus loin.

Traduction commentée et accessible, notices au fil du texte, présentation des personnages, pistes de réflexions thématiques, parcours de lecture, introductions aux différents livres et même notes historiques... *ZeBible* est un vrai couteau suisse avec lequel le lecteur part « bien équipé ».

PM

III

À recommander aussi aux formateurs

ZeBible a initialement été pensé pour les 15-25 ans.

Mais très vite, je me suis rendu compte que son spectre était beaucoup plus large : je recommande *ZeBible* aussi bien aux formateurs qu'aux collégiens les plus jeunes !

Pour les « formateurs », *ZeBible* est un moyen de faciliter la communication avec les jeunes et une source d'inspiration pour bien cibler les thématiques qui vont les concerner. Malgré une longue expérience, je dois avouer que j'y trouve aussi des informations objectives ou historiques bien utiles pour resituer le contexte avec précision.

Pour les jeunes, j'ai commencé avec des lycéens puis très vite j'ai « testé » *ZeBible* avec des jeunes collégiens de 11-12 ans. Les réactions enthousiastes ont été tellement spontanées que je n'ai plus jamais utilisé autre chose ! Ces jeunes étaient comme touchés de l'attention qui leur était portée. J'ai vite compris que cela faciliterait notre communication et je sors *ZeBible* à chacun de nos rendez-vous !

Si le support papier est irremplaçable, les pages internet sont devenues incontournables. Le site www.zebible.com est un support complémentaire au support papier très pratique (tous les textes sont accessibles en ligne avec un moteur de recherche efficace) mais aussi très utile aux animateurs : Il propose toute une gamme supplémentaire de parcours d'animation et d'outils de communication téléchargeables gratuitement. Pour les jeunes, le nouveau site interactif www.lautreexperience.com fait entrer *ZeBible* dans une ère résolument moderne et connectée aux réseaux sociaux. C'est sur www.facebook.com/zebible que les jeunes peuvent échanger autour du texte biblique via leur média préféré.

À quand la version numérique sur CD Rom ?

Patrice de S, catholique, est engagé en pastorale auprès des jeunes adolescents.

ZE BIBLE, POUR QUOI FAIRE ?

TÉMOIGNAGE D'UN PASTEUR SUR L'UTILISATION DE ZE BIBLE EN MILIEU PROTESTANT

Isabelle GERBER

Ils furent nombreux, les sceptiques. À quoi bon une nouvelle Bible qui, de plus, n'était pas une nouvelle traduction ?

Envers et contre tout, l'Alliance Biblique Française a travaillé, six années durant, à l'élaboration d'une Bible pour ceux qui ne la fréquentent pas beaucoup, mais veulent bien s'y plonger. Toutes confessions chrétiennes réunies, il s'agissait d'imaginer ce qui pourrait se révéler utile au lecteur averti mais ignorant des codes bibliques. La démarche table sur un public d'un certain niveau de compréhension. Rien n'a été retouché dans le texte. La traduction utilisée est celle de la Bible en Français Courant. L'enjeu se situait ailleurs : guider le lecteur, le chercheur dans sa découverte, dans sa compréhension, son questionnement, sa démarche spirituelle. Il y a fort à parier que nombre de lecteurs de *ZeBible* sont des lecteurs solitaires. Ils ne fréquentent pas forcément les Églises et communautés. Ils ne sont en général pas membres de groupes paroissiaux proposant des études bibliques communautaires. Ils décident un beau jour de se plonger davantage dans ce patrimoine littéraire et spirituel qui a marqué l'humanité.

Le cahier de charges (fort long et détaillé) remis aux rédacteurs des notes leur demandait d'éclairer le lecteur tout en évitant un ton pastoral trop convenu qui entretiendrait la désagréable impression de ne pas laisser de liberté d'opinion mais de soumettre le lecteur à des visées claires d'adhésion et d'évangélisation. Gageure que de renoncer au « patois de Canaan » pour parler au lecteur inconnu en langage clair, ouvert, qui lui permette de saisir ce que veut dire le texte, sans trahir son intention, sans violer sa liberté de conviction. Les mots sont à peser savamment pour que celui qui est entré puisse s'installer. Il a fallu imaginer aussi quels seraient les questionnements de celui ou celle qui ne se sent pas partie prenante. À cet endroit quel pourrait être le renvoi à un autre texte pour l'éclairer sur le contexte historique ou théologique ? Qu'est-ce qui pourrait choquer ou retenir l'attention du lecteur dans tel ou tel verset ? Bref, la mission fut

d'accompagner, davantage le pèlerin que le converti. Dans le cheminement qui est le sien, le souci fut de lui proposer une pause, un détour, un approfondissement.

La cible visée est celle de « grands jeunes » cultivés. Les 15 ans et plus. Dans les faits, c'est-à-dire dans nos milieux d'Église, cette tranche d'âge est en effet représentée, mais les adultes ne sont pas en reste. De nombreux adultes « déchristianisés » ou tout bonnement en marge de l'Église trouvent là – selon leur propre expression – une « Bible pour les Nuls » leur permettant d'en savoir davantage sur ce texte « sacré ». Si les pasteurs décident de l'offrir, de la travailler avec des catéchumènes ou des conseillers presbytéraux, je les exhorte à prendre du temps pour la feuilleter en amont. Tout le travail de transversalité dans les thématiques ne sert à rien si l'on ne s'y plonge pas soi-même. Par souci d'approche de ceux qui ne sont pas du noyau ecclésial, quelques originalités ont trouvé place. La dénonciation des « introuvables » (l'âne et le bœuf de la crèche, le nom des rois mages...) et la numérotation des passages. Voilà pourquoi sans doute les puristes trouvent matière à s'exclamer. Les péripécies – gardant certes les numérotations convenues des chapitres et versets – sont également numérotées du début à la fin par ordre croissant. Celui ou celle qui a du mal à se repérer dans les chapitres et livres de cette bibliothèque pourra donc sans peine trouver le texte qu'il cherche. L'immense travail fourni est double : les annotations en marge du texte (principalement rédigées par des pasteurs et des prêtres) ainsi que les nombreux index thématiques.

Quelques exemples : vous cherchez où se trouve le texte de Noël ou de Pentecôte, les récits de la Passion ? On vous renvoie aux textes par les références habituelles et les numéros de péripécie. Vous souhaitez trouver des textes parlant de la mort, de l'amour, du pouvoir ? Un parcours vous est proposé. J'ai vu de mes propres yeux combien les jeunes, plus ou moins engagés en Église, se sont littéralement précipités sur ces index thématiques pour feuilleter la Bible.

ZeBible se révèle un outil précieux pour celles et ceux qui souhaitent se faire une opinion par eux-mêmes et avancer dans leur connaissance de la Bible sans pour autant vouloir un apport théologique universitaire trop poussé tel que l'offrent les notes de la TOB par exemple. Je ne saurais trop recommander aux pasteurs d'offrir ou faire partager cet ouvrage original aux personnes engagées de leur

communauté ainsi qu'aux curieux plus distancés car il aborde de manière nouvelle et pragmatique le contenu de la Bible.

Enfin, il est possible de naviguer sur le site internet de *ZeBible* pour bénéficier de parcours thématiques élaborés pour le travail de jeunesse en particulier autour de quelques textes nommés ici (Ruth, l'Apocalypse, Caïn et Abel...) ou simplement prendre goût à la méditation de la parole biblique à travers le verset du jour et un bref commentaire d'un style assez direct.

Victor Hugo écrivait, non sans humour, que certains possédaient une bibliothèque comme des eunuques un harem ! Le défi consiste à donner envie au quidam d'ouvrir *ZeBible* pour oser un chemin. Heureux les marcheurs, ils grandissent à chaque pas !

Isabelle GERBER est pasteur de l'UEPAL (Union des Églises protestantes d'Alsace-Lorraine). Présidente de la Dynamique Jeunesse au sein de cette Église, elle a rédigé les notes des épîtres johanniques pour *ZeBible*.

BRÈVES

I – CONFÉRENCES ET COLLOQUES

ÉVÉNEMENTS À VENIR

Colloque : « Les catholiques et les migrations : histoire, actualité, perspective », les 18 et 19 janvier 2013 à Paris : organisé par le Centre d'information et d'études sur les migrations internationales, la Pastorale des Migrants, le Vicariat pour la solidarité du diocèse de Paris et le diocèse de Paris.

Programme : Catholicisme et immigration : une histoire mouvementée – Des chrétiens face aux politiques migratoires – L'Église et les migrants – Foi et migrations, le regard des croyants.

Lieu du Colloque : Collège des Bernardins (24, rue de Poissy – 75005 Paris)

Inscription : www.ciemi.org ; (avant le 15 janvier 2013)

Renseignements : contact@ciemi.org

« Consultation internationale sur la recherche dans le domaine de la liberté religieuse », Istanbul, Turquie, 16-18 mars 2013 : organisée par l'International Institute for Religious Freedom (Réseau de l'Alliance évangélique mondiale) en lien avec un groupe de travail de l'Université de Tübingen.

Objectif : renforcer le réseau des chercheurs travaillant sur les questions de liberté religieuse et de persécution, mettre en place des collaborations. Des membres du groupe d'étude « Liberté religieuse et persécution » de l'IAMS [International Association for Mission Studies] y prendront part. Pour toute information : yakubu_research@iirf.eu

II – OUVRAGES REÇUS (BIBLIOTHÈQUE DU DÉFAP, PARIS)

African proverbs reveal christianity in culture : a narrative portrayal of Builsa proverbs / W. Jay Moon. – Eugene, Or. : Pickwick publications, 2009. – 220 p. – (American society of missiology monograph series ; 5). – ISBN 978-1-60608-553-0

Un Béarnais en Afrique australe ou L'extraordinaire destin d'Eugène Casalis / Marie-Claude Mosimann-Barbier. – Paris : L'Harmattan, 2012. – 296 p. – ISBN 978-2-296-99257-3

Bible et mission : vers une théologie évangélique de la mission / Réseau de missiologie évangélique pour l'Europe francophone ; sous la dir. de Hannes Wiher. – Charols : Excelsis, 2012. – 379 p. – ISBN 978-2-7550-0152-5

Le butinage religieux : pratiques et pratiquants au Brésil / Edio Soares. – Paris : Karthala ; Genève : Institut de hautes études internationales et du développement, 2009. – 308 p. – (Développements). – ISBN 978-2-8111-0211-1

A christian view of islam : essays on dialogue by Thomas F. Michel / ed. by Irfan A. Omar. – Maryknoll : Orbis books, 2009. – 214 p. – (Faith meets faith series). – ISBN 978-1-57075-860-7

Christianity in India : from beginnings to the present / Robert Eric Frykenberg. – Oxford : Oxford university press, 2010. – 564 p. – (Oxford history of the christian church). – ISBN 978-0-19-957583-1

Civilisation in conflict ? : islam, the West and christian faith / J. Andrew Kirk. – Oxford : Regnum books international, 2011. – 205 p. – (Regnum studies in mission). – ISBN 978-1-870345-87-3

Competing kingdoms : women, mission, nation and the American protestant empire, 1812-1960 / ed. by Barbara Reeves-Ellington, Kathryn Kish Sklar and Connie A. Shemo. – Durham [NC] ; London [UK] : Duke university press, 2010. – 415 p. – (American encounters, global interactions). – ISBN 978-0-8223-4650-0.

Comprehending mission : the questions, methods, themes, problems and prospects of missiology / Stanley H. Skreslet. – Maryknoll : Orbis books, 2012. – 240 p. – (American society of missiology series ; 49). – ISBN 978-1-57075-959-8

La conception de l'homme dans les cultures étrangères : guide d'investigation personnelle : manuel d'accompagnement du livre « Animisme » de Lothar Käser / Robert Badenber. – Charols : Excelsis, 2011. – 142 p. – (Horizons culturels)

Culture, inculturation and theologians : a postmodern critique / Gerald A. Arbuckle. – Collegeville, Min. : Liturgical press, 2010. – 200 p. – ISBN 978-0-8146-5438-3

Du Béarn à l'Afrique à la suite du missionnaire Eugène Casalis : actes du cycle de conférences / organisé par le Musée Jeanne d'Albret, 20 avril-29

juin 2012 . – Pau : CEPB [Centre d'étude du protestantisme béarnais], 2012. – 146 p. – ISBN 978-2-919375-00-4

Embroided : Swiss churches, South Africa and apartheid / Caroline Jeannerat, Eric Morier-Genoud, Didier Péclard. – Münster ; Zürich : Lit, 2011. – 373 p. – (Société suisse d'études africaines ; 9). – ISBN 978-3-8258-9796-3

Encountering theology of mission : biblical foundations, historical developments, and contemporary issues / Craig Ott, Stephen J. Strauss. – Grand Rapids : Baker academic, 2010. – 383 p. – (Encountering mission). – ISBN 978-0-8010-2662-1

L'engagement du Cap / troisième Congrès de Lausanne pour l'évangélisation du monde organisé du 16 au 25 octobre 2010 au Cap. – Marpent : BLF Europe, 2011. – 111 p. – ISBN 978-2-36249-089-7

Evangelical christians in the muslim Sahel / Barbara M. Cooper. – Bloomington : Indiana university press, 2010. – 462 p. – (African systems of thought). – ISBN 978-0-253-22233-6

Falling walls : the year 1989-90 as a turning point in the history of world christianity : [proceedings of the Fourth international Munich-Freising conference, 15-17 February 2008] / edited by Klaus Koschorke.. – Wiesbaden : Harrassowitz, 2009. – 160 p. – (Studies in the history of christianity in the non-western world ; 15). – ISBN 978-3-89971-860-7

La formation d'une Église locale au Cameroun : le cas des communautés baptistes, 1841-1949 / Samuel D. Johnson. – Paris : Karthala, 2012. – 426 p. – (Chrétiens en liberté / Questions disputées). – ISBN 978-2-8111-0662-1

Global hermeneutics ? : reflections and consequences : proceedings of the 19e congress / of the International organisation for the study of the Old testament, Ljubljana, Slovenia, from 15-20 July 2007 ; ed. by Knut Holter and Louis C. Jonker. – Atlanta : Society of biblical literature, 2010. – 93 p. – (Society of biblical literature international voices in biblical studies ; 1). – ISBN 978-1-58983-593-1

In God's empire : French missionaries and the modern world / ed. by Owen White and J. P. Daughton. – Oxford : Oxford university press, 2012. – 324 p. – ISBN 978-0-19-539644-7

Images et diffusion du christianisme : expressions graphiques en contexte missionnaire, XVI^e-XX^e siècles : actes du 29^e colloque du CREDIC tenu à Lyon, France, du 27 août au 30 août 2008 ; sous la dir. de Jean Pirotte, Caroline Sappia et Olivier Servais.. – Paris : Karthala, 2012. – 399 p. + 1 DVD. – (Mémoire d'Églises). – ISBN 978-2-8111-0537-2

L'Islam des marges : mission chrétienne et espaces périphériques du monde musulman, XVI^e-XX^e siècles / sous la dir. de Bernard Heyberger et Rémy Madinier. – Paris : Karthala, 2011. – 288 p. – (Terres et gens d'islam). – ISBN 978-2-8111-0447-4

Justice et sorcellerie : colloque international de Yaoundé, 17-19 mars 2009 / [organisé par l'Université catholique d'Afrique centrale] ; [sous la] dir. [d'] Éric de Rosny. – Paris : Karthala ; Yaoundé : Presses de l'UCAC, 2009. – 383 p. – (Hommes et sociétés). – ISBN 2-84586-705-0

Leadership and authority : Bula Matari and life-community ecclesiology in Congo / Titre Ande. – Oxford : Regnum books international, 2011. – 189 p. – (Regnum studies in mission). – ISBN 978-1-870345-72-9

Les martyrs oubliés du Tibet : chroniques d'une rencontre manquée, 1855-1940 / Françoise Fauconnet-Buzelin. – Paris : les éd. du Cerf, 2012. – 654 p. – (Histoire). – ISBN 978-2-204-09593-8

Mission and the coming of God : eschatology, the Trinity and mission in the theology of Jürgen Moltmann and contemporary evangelicalism / Tim Chester. – Milton Keynes, UK ; Colorado Springs, Col. ; Hyderabad, India : Paternoster, 2006. – 263 p. – (Paternoster theological monographs). – ISBN 978-1-84227-320-3

Mission im Kontext Europas : interdisziplinäre Beiträge zu einem zeitgemässen Missionsverständnis / herausgegeben [von] Martin Stowasser, Franz Helm.. – Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht, 2011. – 160 p. – (Wiener Forum für Theologie und Religion ; 3). – ISBN 978-3-89971-860-7

The mission of God's people : a biblical theology of Church's mission / Christopher J. H. Wright. – Grand Rapids, Mich. : Zondervan, 2010. – 301 p. – (Biblical theology for life series)

New directions in gender and religion : the changing status of women in African independent churches / Brigid M. Sackey. – Lanham : Lexington books-Rowan and Littlefield publ., 2007. – 217 p.

The new comparative theology : interreligious insights from the next generation / ed. by Francis Clooney. – London : T and T Clark, 2010. – 208 p. – ISBN 978-0-567-14137-8

Les pays africains entre violence, espoir et reconstruction : l'action des chrétiens et des Églises : actes du colloque international Africa in ecclesia, Paris, 3-4 décembre 2009 / publ. sous la dir. de Thierry-Marie Courau et Pierre Diarra. – Paris : Karthala, 2011. – 255 p. – (Chrétiens en liberté. Questions disputées). – ISBN 978-2-8111-0560-0

Pédagogies missionnaires : traduire, transmettre, transculturer : actes du 32e colloque du CREDIC tenu à Lisbonne, Portugal, du 30 août au 3 septembre 2011 ; sous la dir. de Hugues Didier et Madalena Larcher. – Paris : Karthala, 2012. – 368 p. – (Mémoire d'Églises). – ISBN 978-2-8111-0776-5

Political spiritualities : the pentecostal revolution in Nigeria / Ruth Marshall. – Chicago : Chicago university press, 2009. – 349 p. – ISBN 978-0-226-50713-2

The price of freedom denied : religious persecution and conflict in the twenty-first century / Brian J. Grim, Roger Finke. – Cambridge : Cambridge university press, 2011. – 257 p. – (Cambridge studies in social theory, religion and politics). – ISBN 978-0-521-14683-8

La rencontre innocente : méthodologie en Ancien Testament / Eric de Putter. – Yaoundé : Ed. CLE, 2012. – 204 p. – ISBN 978-9956-0-9229-1

The religious question in modern China / Vincent Goossaert and David A. Palmer. – Chicago : Chicago university press, 2011. – 464 p. – ISBN 978-0-226-30416-8

Roots and routes : identity construction and the Jewish-Christian-Muslim dialogue / Rachel Reedijk. – Amsterdam : Rodopi, 2011. – 358 p. – (Currents of encounter : studies on the contact between christianity and other religions, beliefs and cultures ; 37). – ISBN 978-90-420-2839-5

La seconde conversion : d'une mission suédoise à des Églises africaines sur le champ de travail de la Mission d'Örebro en Afrique centrale, 1914-1962 / Göran Janzon. – Örebro [Suède] : Votum, 2012. – 512 p. – ISBN 978-91-85815-86-9

Sharing sacred space : interreligious dialogue as spiritual encounter / Benoît Standaert. – Collegeville, Minn. : Liturgical press, 2009. – 119 p. – (Monastic interreligious dialogue series). – ISBN 978-0-8146-3280-2

La Société des Missions étrangères de Paris : 350 ans à la rencontre de l'Asie, 1658-2008 / sous la direction de Catherine Marin. – Paris : Karthala, 2011. – 278 p. – (Mémoires d'Églises). – ISBN 978-2-8111-0455-9

Total church : a radical reshaping around gospel and community / ITim Chester and Steve Timmis. – Nottingham : Inter-varsity press, 2010. – 203 p. – ISBN 978-1-84474-191-5

PM
120

III – RECENSIONS



André Mary, *Les anthropologues et la religion*, Paris, PUF, 2010. – 283 p. – (Quadrige). – ISBN 978-2-13-057813-0

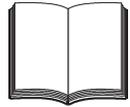
Dans leur métier, les anthropologues sont presque toujours confrontés à la religion des groupes qu'ils rencontrent et étudient. Mais quel rapport ces chercheurs entretiennent-ils avec la ou les religions ? Telle est la question à laquelle André Mary, célèbre anthropologue, spécialiste des religions en Afrique, étudie dans cet ouvrage. Dans une introduction nourrie, il évoque le « religieux élémentaire » et les religions primitives. Il pose la question de savoir comment il est possible, d'une façon générale, de parler de la religion de l'autre ; par ailleurs convient-il de parler de religions historiques ou de coutumes ? A. Mary souligne « qu'aucune voie empirique ne peut conduire directement à la connaissance d'une quelconque religion traditionnelle en elle-même » car toutes les données anthropologiques reposent sur des relations interactives, souvent avec les missionnaires. La question du rapport personnel d'un ethnologue à la religion n'est pas éludée. À propos de R. Bastide, A. Mary affirme que : « L'œuvre de cet homme d'origine protestante fasciné par le « sacré sauvage » a décidément une dimension, si l'on peut dire « prophétique », par rapport aux formes de la religiosité contemporaine ». Il conclut son introduction en soulignant les risques de surinterprétation et de mésinterprétation que court tout anthropologie religieuse.

Sa présentation ne s'arrête évidemment pas là. André Mary a sélectionné sept figures marquantes de l'anthropologie : Robert Hertz, Edward E. Evans-Pritchard, Claude Lévi-Strauss, Roger Bastide, Clifford Geertz, Marc Augé, et Jeanne Favret Saada, des auteurs qui « ont donné forme au questionnement de la religion par la discipline anthropologique ». Chacune de ces figures fait l'objet d'un chapitre d'une vingtaine de pages, à partir d'une thématique de référence. Citons deux exemples : Claude Lévi Strauss avec « La mort du dieu totémique et la naissance du symbolique », un thème qui apparaît clairement dans « Tristes Tropiques » ; Marc Augé sur « Plasticité païenne et rituel prophétique ». A. Mary souligne ainsi que M. Augé n'a jamais vraiment écrit sur la religion en tant que telle, sauf dans le cadre de contributions à une encyclopédie italienne (*Enciclopedia Einaudi*). La présentation de M. Augé se complète d'un dialogue d'une trentaine de pages entre l'auteur et M. Augé. Chaque chapitre propose une bibliographie sur l'auteur étudié et sur la thématique abordée par A. Mary.

PM
121

Ce livre sera très utile à tous ceux qui souhaitent découvrir la pensée d'anthropologues qui ont marqué durablement cette science, en particulier sur le terrain des rapports qu'ils entretiennent ou ont entretenu avec les faits religieux.

Christian DELORD



Philippe Chanson, *Variations métisses : dix métaphores pour penser le métissage*, Louvain-la-Neuve, Bruylant-Academia, 2011. – 214 p. – (Anthropologie prospective ; 8). – ISBN 978-2-87209-986-3

Voici un livre passionnant. Même s'il ne s'inscrit ni dans l'actualité politique, ni dans une perspective directement missiologique, il contribue magnifiquement à éclairer toute réflexion sur les rencontres entre les individus, les interpénétrations entre les cultures, les religions et les systèmes politiques.

À partir de l'expérience concrète d'un séjour de plusieurs années dans une société métissée, l'auteur approfondit progressivement sa réflexion sur la notion même de métissage, trop souvent réduite à sa composante biologique. L'auteur le fait ici de façon originale : il étudie une dizaine de métaphores qu'il a identifiées chez des penseurs connus ou moins connus : Victor Segalen, Roger Bastide, Claude Lévi-Strauss, Gilles Deleuze, Félix Guattari, Georges Balandier, Paul Ricœur, René Depestre, Serge Gruzinski, Jean-Loup Amselle, François Laplantine, Alexis Nouss. La question du métissage est abordée explicitement par certains d'entre eux, non explicitement par d'autres (comme Ricœur par exemple). Citons quelques-unes des métaphores concernées : le « bricolage » (Lévi-Strauss), le « désordre » (Balandier), « l'ajout » (René Depestre).

La présentation de ces métaphores nous ouvre à des questions relatives à la traduction, l'interprétation, les ruptures, la continuité, l'identité, l'altérité, l'inculturation. Des questions toutes très pertinentes à une période où l'on s'interroge tant sur la mondialisation et sur les replis identitaires qu'elle suscite.

Un grand mérite de cet essai, d'une lecture parfois ardue, est la clarté de sa présentation. En début d'ouvrage, un sommaire détaillé permet de retrouver facilement chaque auteur étudié, la métaphore utilisée ainsi que les références principales. Vient ensuite une préface éclairante de l'anthropologue Luc Boniol, suivie d'une introduction où Philippe Chanson explique clairement ses choix méthodologiques. Puis l'auteur

aborde en détail chacune des métaphores. Avant une riche bibliographie, P. Chanson termine son étude par seize pages de « perspectives » qui constitue en fait une synthèse. Il y rappelle utilement que : « l'histoire humaine et de chaque humain n'est bel et bien depuis le départ qu'une suite de métissages ininterrompus à tous les niveaux de l'existence. Tout vivant est un composé d'altérités né d'alliances et de rencontres. Il naît et n'est que métis... Nous sommes tous biologiquement et, par extension anthropologique, culturellement métis à un point tel que les mots mêmes de « métis » et « métissage », de façon identique à celui de « race », comme l'a bien vu Jean-Loup Amselle, n'ont plus vraiment – et très logiquement – de sens. »

Christian DELORD

IV – SOMMAIRES DE REVUES

Exchange : journal of missiological and ecumenical research, n° 1, Centrum IIMO, Utrecht, 2012 [articles en anglais]

Kurt D. Selles, Un culte protestant avec des caractéristiques chinoises : quelques réflexions, pp. 1-18. – Janneke Hut, À la recherche d'une affirmation identitaire aborigène et chrétienne, pp. 19-44. – Stefan Paas, Création d'un champ de mission : modèle d'un travail missionnaire en Europe, pp. 44-67. – Gerard Moorman, Apprendre ce que signifie faire partie du corps multiculturel du Christ : expériences au sein des ordres religieux catholiques aux Pays-Bas, pp. 68-86.

Exchange : journal of missiological and ecumenical research, n° 2, Centrum IIMO, Utrecht, 2012 [articles en anglais]

Michelle Voss Roberts, Qui est mon prochain ? La danse indienne classique indienne et sa place dans l'œuvre prophétique de l'Église, pp. 103-119. – Dwight H. Friesen, Comment Karunamayudu (1978) [film commercial telugu sur la vie de Jésus] est devenu un support d'évangélisation : quelles implications pour comprendre les évangéliques dans leur rapport aux médias, pp. 120-143. – Marleen de Witte, La télévision et l'évangile du divertissement au Ghana [ministères charismatiques-pentecôtistes par le moyen des médias], pp. 144-164. – Gé M. Speelman, À propos de deux films iraniens (récents) à thématique religieuse : quel rôle dans la compréhension mutuelle entre les religions, pp. 165-198.

Forum Mission, [publié par l'Association pour la promotion des études missionnaires], Kriens (Suisse), Brunner Verlag, 2012, vol. 8. [articles en diverses langues]

Thème : La religion dans l'espace public I : introduction par Michael Amaladoss. -

Hans Waldenfels, À distance [Entweltlicht] du monde dans le monde : la religion dans le monde actuel, pp. 28-45. – Ian Linden, La promotion de la liberté religieuse, pp. 46-59. – Giusep Nay, État et religion : ce qui les unit, ce qui les sépare, pp. 60-79. – Nestor Da Costa, Religion et espace public : un regard latino-américain, pp. 80-92. – Joseph M. Wandera, Les musulmans, les anglicans et l'État : compétition pour occuper l'espace public au Kenya, pp. 93-115. – Fulbert Steffensky, Religion et espace public : quelques remarques non systématiques sur ce thème, pp. 116-131. – Eriela B. Seamon, Une tension salutaire ? La rencontre entre une société « religieuse » et une loi laïque dans la vie politique américaine, pp. 132-154. – Alfonso Maria Ligorio Soares, Religion et chose publique au Brésil : tensions et négociations, pp. 155-178. – Erwin Koller, La religion dans l'espace public, pp. 179-199. – Chen Nan-Jou, S'identifier avec les souffrances et les espoirs du peuple de Taïwan : un témoignage social de l'Église presbytérienne à Taïwan, pp. 200-210. – Marlon Zakeyo, L'Église, la politique et l'avenir du Zimbabwe, pp. 211-236.

Histoire et missions chrétiennes, éd. Karthala, Paris, n° 20, 2011 [articles en français]

Dossier : Grands hommes et petites îles : acteurs et actrices de la christianisation de l'Océanie (1580-1966) ; dirigé par Claire Laux et Frédéric Angleviel, avec les contributions d'Annie Baert, Claire Laux, Yannick Essertel, Frédéric Angleviel, Sylvette Boubin-Boyer, Jean-François Zorn, Paul Fizin Magulue, Gilles Vidal et Michel Calvet.

Varia : Les spiritains aux États-Unis au service des Noirs en Louisiane, 1911-1935 (Henry J. Koren)

Histoire et missions chrétiennes, éd. Karthala, Paris, n° 21, 2012 [articles en français]

Dossier : *Missions religieuses, missions médicales et « mission civilisatrice » (XIX^e et XX^e siècles)* ; dirigé par Olivier Faure, avec les contributions de Philippe Delisle, Emmanuel Jaussoin, Vincent Vilmain, Philippe Bourmaud et Jean-Marie Bouron.

Varia : Élisabeth Galitzine, Russe convertie, première provinciale d'Amérique des religieuses du Sacré-Cœur, 1795, Saint-Petersbourg – 1843, Saint-Michel, Louisiane (Chantal Paisant).

International Bulletin of Missionary Research, OMSC, New Haven, CT, n° 1, 2012 [articles en anglais]

R. G. Tiedemann, La difficile recherche de l'unité chrétienne parmi les protestants de Chine, pp. 3-9. – Gloria S. Tseng, Botanique ou fleurs ? Les défis de l'écriture de l'histoire de l'indigénisation du christianisme en Chine, pp. 10-13. – Peter Tze Ming Ng, Cheng Jingyi, prophète de son temps, pp. 14-16. – Jean-Paul Wiest, Mateo Ricci, pionnier du dialogue Chine-Occident et des échanges culturels, pp. 17-21. – Jessie G. Lutz, L'usure parmi les missionnaires protestants en Chine, 1807-1890, pp. 22-27. – Todd M. Johnson, David B. Barrett et Peter F. Crossing, Christianisme 2012 : le 200^e anniversaire des premières missions américaines vers l'étranger, pp. 28-30. – Todd M. Johnson, David B. Barrett : statisticien de la mission, pp. 30-32. – Ian Welch, Lydia Mary Fay et la mission de l'Église épiscopaliennne en Chine, pp. 33-37. – Philip C. Stine, Eugene A. Nida, théoricien de la traduction, pp. 38-39. – Alan Kreider, L'affaiblissement de la Rome païenne : recension du livre de Alan Cameroun, « The Last Pagans of Rome », pp. 39-40.

International Bulletin of Missionary Research, OMSC, New Haven, CT, n° 2, 2012 [articles en anglais]

Thème : Les missions coréennes

Joon-Sik Park, Le christianisme protestant coréen : réflexion missiologique, pp. 59-64. – Wonsuk Ma, Grace Korean Church, Fullerton, Californie : une mission à partir des marges, pp. 65-71. – S. Steve Kang et Megan A. Hackman, Pour un rôle plus large en mission : comment la lutte des Coréens américains pour leur identité peut conduire à une vision renouvelée de la mission, pp. 72-77. – John McNeill, Leçons de la mission coréenne dans l'ancienne Union soviétique, pp. 78-81. – Steve Sang-Cheol Moon, Les missions depuis la Corée en 2012 : ralentissement et maturation, pp. 84-85. – David N. Dixon, Le second texte : publication missionnaire et le « Pilgrim's progress » de Bunyan, pp. 86-89. – F. Lionel Young III, Une nouvelle « race » de missionnaires : évaluation des attitudes à l'égard des missions occidentales au sein de la Nairobi Evangelical Graduate School of Theology, pp. 90-95. – Joseph G. Donders, Mon pèlerinage en mission, pp. 96-99.

Interkulturelle Theologie : Zeitschrift für Missionswissenschaft, Evangelische Verlagsanstalt, Leipzig / Basilea Verlag, Basel, 2011, n° 4 [articles en allemand]

Joachim Willems, Apprentissage interreligieux, mission et tolérance : Nicolas Leskov, théologien orthodoxe de la mission, pp. 315-331. –

Jochen Teuffel, Mémoire du nom [YHWH] plutôt que conception de Dieu [Elohim] : sur les difficultés d'une compréhension européenne de Dieu, pp. 332-348. – Wilhelm Richebächer, Edinburgh 1910 : la mission entre idéal de réalisation et nouvelle orientation pour un dialogue œcuménique, pp. 349-363. – Friedemann Walldorf, « Le monde vient à nous » : la Conférence sur les questions de la migration [organe de l'Église évangélique d'Allemagne EKD] et la théologie de la mission : contribution de Jan Hermelinks (théologien allemand, 1923-1961) dans le contexte de la migration estudiantine des années 1950, pp. 364-381. – Nepomuk Riva, Des mélodies baptisées ou damnées ? À propos de la capacité de la musique africaine à s'imposer dans la mission au Cameroun, pp. 382-398.

International Review of Mission, Conseil œcuménique des Églises, 2012, vol. 101, n° 1 (394) [articles en anglais]

Ensemble vers la vie : Mission et évangélisation dans des contextes en évolution : texte de la Nouvelle Affirmation du COE sur la mission et l'évangélisation : <http://www.oikoumene.org/fr/documentation/documents/commissions-du-coe/mi-101-1-394>

Suivi de plusieurs documents d'étude : Compagnons dans l'Esprit, compagnons en mission : réflexions sur mission et spiritualité, pp. 43-60. – L'Esprit transformateur de Dieu : réflexions sur mission, spiritualité et création, pp. 61-78. – Évangélisation : témoigner de notre espérance en Christ, pp. 79-104. – L'Église comme mission dans sa vie même : vers un témoignage commun rendu au Christ et une unité visible, pp. 105-131. – Témoigner du Christ aujourd'hui : Promouvoir la santé et l'intégrité [wholeness] pour tous, pp. 132-152. – Mission à partir des marges : pour un monde juste, pp. 153-169. – Églises en transition œcuménique : pour un ministère et une mission multiculturels, pp. 170-194. – La Mission dans le contexte de l'« empire » : mettre la justice au cœur de la foi, pp. 195-211.

Mission studies : journal of the international association for mission studies, Leiden, Brill, 2012, n° 1 [articles en anglais]

Todd M. Johnson et Gilla Bellofatto, Migration, diasporas religieuses et diversité religieuse : un panorama global, pp. 3-22. – J. Kwabena Asamoah-Gyadu, « Jusqu'aux extrémités de la terre » : Mission-migration et l'impact des Églises pentecôtistes dirigées par des Africains dans la diaspora européenne, pp. 23-44. – Jonathan Y Tan, La migration en Asie et ses implications missiologiques : éclairages à partir de la théologie de la migration de la Fédération des conférences des évêques d'Asie, pp. 45-61. – Eloise Hiebert Meneses, Les identités transnationales et l'Église :

une étude de l'ethnicité contemporaine et de sa place, pp. 62-78. – Steven Ybarrola, Anthropologie, diasporas et mission, pp. 79-94.

Mission de l'Église : revue de formation missionnaire, Œuvres pontificales missionnaires / Missio, n° 174, 2012 [articles en français]

Thème : La Mission des voyageurs :

À la source de la Parole : Claude Tassin, Un voyageur, Saint Paul. – Daniel Doré, Les conversions de l'apôtre Pierre et du centurion Corneille (Actes 10, 1-11, 18).

Les visages de la mission : Philip Za Hei Lian, Les pas des missionnaires français dans le pays chin. – Firmin Gbezenou, Sur les traces des missionnaires. – Carlos Antonio de Andrade Pontes, Comprendre ses racines missionnaires.

Réflexions : Catherine Marin, À la rencontre de leurs Pères dans la foi. – Michel Clémencin, Voyager, un processus pastoral. – Geneviève Chidaïne, Faire mémoire pour rendre présent. – Jean-Claude Firmin Mabatoussa, Ces migrants qui renouvellent nos communautés. – Luc Lalire, La visite des missionnaires français en Amérique latine.

Mission de l'Église : revue de formation missionnaire, Œuvres pontificales missionnaires / Missio, n° 174 Hors série, 2012 [articles en français]

Thème : Vatican II :

La question et les enjeux : par Paul Coulon, Geneviève Comeau et Maurice Cheza (enjeux historiques et missionnaires des décrets *Ad Gentes*, *Nostra aetate* et *Gaudium et spes*).

Orientations bibliques et théologiques : Pierre Diarra, Un souffle missionnaire depuis Vatican II. – Luis Dominguez, Vatican II et l'Église d'Amérique latine. – Elochukwu Uzukwu, Vatican II a-t-il donné un nouveau souffle pour l'inculturation en Afrique ? – Weishuai Tian, La réception du Concile Vatican II dans l'Église de Chine. – John Rate, Réception et perception de Vatican II en Océanie.

Défis lancés à nos Églises chrétiennes : Alexandru Athanase Barna, Ici et maintenant : la laïcité comme un chemin vers le salut. – Maurice Pivot, Annonce de la Parole, célébration des mystères, service de la charité. – Jean-Paul Durand, Rapport entre pastorale et canonicité avec Vatican II. – Louis-Michel Renier et Bénédicte-Marie de La Croix, Le renouveau liturgique du Concile. – Dominique Cadet, La liturgie et l'ouverture missionnaire insufflées par Vatican II.

Conclusion et synthèse : Pierre Diarra : le Concile Vatican II, un don précieux.

Mission de l'Église : revue de formation missionnaire, Œuvres pontificales missionnaires / Missio, n° 175, 2012 [articles en français]

Thème : Allez, de toutes les nations faites des disciples

À la source de la Parole par Paulin Poucota et Pierre de Martine de Viviers.

Les visages de la mission : Carol V. Daria, Une aventure avec Dieu au Myanmar. – Paul Nana, Quitte ton pays. – Paul Dossous, *Ad gentes*, la révolution dans la mission. – Catherine Carena-Barrier, Naissance d'une mission à Bombay. – Rony Bou Gharios, Premier prêtre étranger curé en Anjou.

Réflexions : Anthony Pillai Stephen, La mission aujourd'hui en Asie. – Henri Deroitte, La mission de partout à partout. – Luc Mellet, Catéchèse en marche. – Florent Masson, Communication et évangélisation. – José Comblin, Disciples et missionnaires de Jésus-Christ en Amérique latine. Dossier : Pauline-Marie Jaricot : avec les contributions de Elisabeth Dufourq (Le génie démultiplicateur de Pauline), Jean-François Zorn (Pauline Jaricot et les protestants : une connivence missionnaire malgré la concurrence), Jean-Dominique Durand (Pauline Jaricot, pionnière du catholicisme social à Lyon).

Mission de l'Église : revue de formation missionnaire, Œuvres pontificales missionnaires / Missio, n° 175 Hors Série, 2012 [articles en français]
Dossier : Pauline-Marie Jaricot (1799-1862)

Missionalia : *Southern African Journal of Missiology*, 2011, n° 1-2 [article en anglais]

À l'occasion du 20^e anniversaire de la parution du livre de David Bosch : « Transforming mission : paradigm shifts in theology of mission » [Traduction française sous le titre : « Dynamique de la mission chrétienne »].

Willem Saayman, Communauté alternative et anticorps : une dimension de David Bosch comme théologien public, pp. 5-17. – Nico Botha, Transformer la missiologie : dialogue avec quelques recenseurs du livre de David Bosch « Transforming mission », pp. 18-31. – Klippias Kritzinger, « La mission comme... » : devons-nous choisir ?, pp. 32-59. – C. J. P. Niemandt, Blogguer David Bosch et « Transforming mission », pp. 60-81. – Ernst M. Conradie, Missiologie et sotériologie : le pouvoir et les limites d'une approche multidimensionnelle, pp. 82-98. – Johannes Reimer, Un Européen en Afrique – un Africain en Europe, pp. 99-113. – Reggie Nel, Mêler les couleurs africaines aux changements de paradigmes au sein de la théologie de la mission, pp. 114-129. – Johann Meylahn,

« Transforming mission », vingt ans après : changement de paradigme ou lifting cosmétique ?, pp. 130-150. – Cobus van Wyngaard, Le rôle public de la communauté chrétienne dans l'œuvre de David Bosch, pp. 151-166. – Christoph V. Stenschke, Paul et la mission de l'Église, pp. 167-187.

Social sciences and mission, Leiden, Brill, 2012, n°1

Margo S. Gewurtz, Missions en Chine : de l'entreprise au projet transculturel, pp. 1-7. – Christopher Daily, Robert Morrison et les débuts multiculturels du protestantisme chinois, pp. 9-34. – Jessie G. Lutz, Une vision chinoise de l'Occident : une comparaison des géographies historiques de Wei Yuan et Xu Jiyu, pp. 35-52. – Gregory Adam Scott, Le missionnaire Timothy Richard (1845 – 1919), les religions du monde et son interprétation du christianisme à partir d'une perspective bouddhiste, pp. 35-52. – Tao Feiya, Du changement de perspective des médecins missionnaires sur la médecine traditionnelle chinoise, pp. 76-101. – Carol Ann Vaughn Cross, « Vivre des vies d'hommes » : Martha Foster Crawford [missionnaire en Chine, pp. 102-128. – Corry Willmott, Le paradoxe du genre parmi les collecteurs missionnaires dans l'Ouest de la Chine, 1920-1950, pp. 129-165.

SMT : *Swedish missiological themes*, Swedish Institute of Mission Research, Uppsala, 2011, n° 3 [articles en anglais]

Les discours missionnaires dans les Actes des apôtres : Atef M. Gendy, Style, contenu et culture : caractères distinctifs dans les discours missionnaires du livre des Actes, pp. 247-266. – Christoph Stenschke, La biographie de Jésus dans le livre des Actes, pp. 267-294. – Jey J. Kanagaraj, De l'éco-théologie à la christologie : description de Luc du discours missionnaire de Paul à Athènes, pp. 295-316. – Stelian Tofana, Le discours de Paul à Milet aux *presbyteroi* d'Éphèse (Actes 20, 17-35) : une forme d'enseignement pour une mission réussie, pp. 317-340. – Thor Strandenoës, Les discours missionnaires des Actes des apôtres et leurs implications missiologiques, pp. 341-354.

SMT : *Swedish missiological themes*, Swedish Institute of Mission Research, Uppsala, 2011, n° 4 [articles en anglais]

Tomas Sundnes Dronen, Qu'étudient les missiologues et dans quels buts ?, pp. 365-376. – Brian Stanley, Les études missionnaires et la recherche historique : orientations passées et trajectoires futures, pp. 377-394. – Heikki Räisänen, Appel en faveur du pluralisme : réflexions d'un bibliste sur les études missionnaires, pp. 395-418. – Karl Storstein Haug, Réponse à Heikki Räisänen, pp. 419-424. – Reggie Nel, Remixer une missiologie postcoloniale au rythme de Frantz Fanon et Steve Biko,

pp. 425-440. – Deanna Ferree Womack, Edward Saïd et le corps orientalisé : un appel à l'engagement missiologique, pp. 441-462. – Karina Hestad Skeie, Appropriation par la mission, ou appropriation de la mission ? Processus de négociation entre christianisme local et christianisme global à Madagascar au XIX^e et XX^e siècle, pp. 463-486.

Spiritus : revue d'expériences et recherches missionnaires, 2011, n° 205 [articles en français]

Dossier : Catholicité et identité, pp. 405-466 : avec les contributions de : Jesus Asurmendi (Identités bibliques), Louis-Marie Chauvet (Le parcours de l'initiation chrétienne), Franz Kübert (Dialogue de l'action), Bernard Ugeux et Eric Manhaeghe (Quand on se forge une identité fondée sur l'exclusion et la division), Jos Das (Centre de spiritualité missionnaire Théophile Verbist à Kinshasa), François Bousquet (Une identité essentiellement hospitalière).

Spiritus : revue d'expériences et recherches missionnaires, 2012, n° 206 [articles en français]

Dossier : Mission et coopération, pp. 33-102 : avec les contributions de Franz Helm (Coopération au développement dans un contexte ecclésial comme chemin de la mission), François-Xavier Guiblin (Le volontariat, l'homme au service du développement), Anne-Marie Cunin (Volontaires pour une mission d'Église), Pedro Fernandes (Accueillir le missionnaire laïc dans la perspective de celui qui reçoit), Philippe Rivals (Quelle spiritualité pour s'investir dans la coopération).

V – INFORMATIONS DIVERSES

Projet Canterbury

Le site <http://anglicanhistory.org/oceania/> permet d'avoir accès à des ressources numérisées sur l'anglicanisme en Océanie : Polynésie, Mélanésie et Papouasie-Nouvelle-Guinée : nombreux documents d'archives et périodiques par les missionnaires à l'œuvre en Océanie – Intéresse l'histoire des missions, mais aussi la linguistique, l'anthropologie et la théologie.

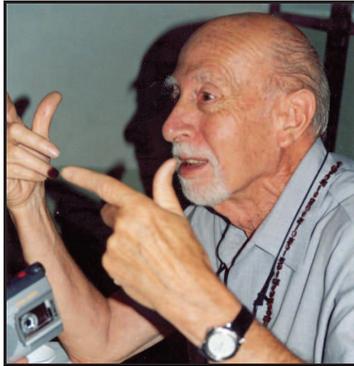
Archives YMCA

L'Université du Minnesota a numérisé un ensemble de 1000 rapports écrits par environ 120 secrétaires des YMCA [en français UCJG] à l'œuvre en Chine entre 1896-1949. Les rapports décrivent non seulement

les progrès des YMCA dans les différentes villes où étaient envoyés les secrétaires mais aussi les conditions de vie locales, l'environnement politique, etc. <http://umedia.lib.umn.edu/taxonomy/term/759>

Dossier « Missions » dans le *Bulletin du Centre d'étude du protestantisme béarnais*, numéro 50, décembre 2011, 52 p.

Articles sur les missionnaires de la Société des missions évangéliques de Paris (1822-1971) originaires du Béarn et sur le soutien à l'œuvre missionnaire déployé par les protestants dans cette région de France au XIX^e et XX^e siècle. Pour commander : cepb@univ-pau.fr



VI – PERSONALIA

José Miguez Bonino (1924-2012)

Pasteur méthodiste, né en Argentine, José Bonino a été l'un des pionniers de la théologie de la libération en Amérique latine. Publié en 1976, son ouvrage *La fe en busca de eficacia* (*Faith in search of effectiveness*) contient ses accents les plus caractéristiques sur l'analyse contextuelle, la foi

comme engagement, et l'implication politique.

Après des études de théologie à Buenos Aires, puis un doctorat à l'Union Theological Seminary de New York obtenu en 1959, Bonino devint professeur puis directeur de l'Instituto Superior Evangelico de Estudios Teologicos (ISEDET) de Buenos Aires. Partisan infatigable des droits de l'homme et du changement social, il fut le seul participant protestant issu du monde latino-américain à prendre part au Concile Vatican II.

Bonino fut l'un des présidents du Conseil Œcuménique des Églises de 1975 à 1983. Il débuta son engagement au sein du mouvement œcuménique par le biais de la Fédération Universelle des Associations Chrétiennes d'Étudiants. Il aida à créer des structures œcuméniques en Amérique latine et prit part comme délégué aux Assemblées de New Dehli, d'Uppsala et de Nairobi. Il servit de 1961 à 1977 dans la Commission Foi et Constitution du COE. Sa perspective libérationniste en faveur de l'option préférentielle pour les pauvres a considérablement contribué à renouveler la recherche de l'unité telle qu'elle avait classiquement cours au sein du mouvement œcuménique.

PM Ouvrages de José Bonino :

132

Doing Theology in a Revolutionary Situation (1975)

Toward a Christian Political Ethics (1983)

Faces of Latin American Protestantism (1993)

Sur José Bonino : Paul J. Davies, *Faith seeking effectiveness : the missionary theology of José Miguez Bonino*, Zoetermeer : Boekencentrum, 2006 (Mission ; 40)

Sources : *IBMR*, 2012, n°4, p. 209 et <http://www.oikoumene.org/en/resources/documents/general-secretary/tributes/jose-miguez-bonino.html>