

La Bible au carrefour des langues : traduction et tradition

Yves-Marie BLANCHARD

C'est une banalité que de le dire, la Bible est le best-seller de la littérature universelle, autrement dit le livre le plus souvent édité dans toutes les langues de la terre, donc du même coup le livre le plus traduit au monde. Bien plus, l'entreprise de traduction de la Bible constitue pour beaucoup de peuples un moment essentiel dans la promotion de leur propre langue, ainsi dotée d'une grammaire, d'un lexique, voire d'un alphabet adapté à la transcription de sonorités originales. Ce processus s'est réalisé à plusieurs reprises dès l'Antiquité, à commencer par la Bible arménienne, vecteur premier de la langue d'un peuple fier d'avoir été la première nation chrétienne de l'histoire. Le processus s'est maintes fois répété au cours des siècles : évoquons, à titre d'exemple, le rôle du missionnaire Alexandre de Rhodes dans la conception d'une écriture latine adaptée à la langue vietnamienne, ou bien encore les travaux du Père de Foucauld sur la langue des Touaregs, sans oublier beaucoup d'autres entreprises du même ordre jusqu'à nos jours, tout particulièrement pour les multiples langues du continent africain.

Ainsi la diffusion de la Bible est-elle au cœur d'un immense chantier de traduction, d'ailleurs en pleine cohérence avec le texte programmatique de la mission chrétienne, à savoir le récit lucanien de la Pentecôte, dans lequel il est spécifié que les auditeurs du premier message chrétien entendent les apôtres chacun dans sa propre langue. N'est-ce pas la description même de ce qu'on appelle aujourd'hui la traduction simultanée, quoi qu'il en soit de la médiation mise en œuvre : cabines de traduction à la façon moderne, ou bien intervention directe de l'Esprit Saint selon le récit des Actes ? Il est donc indéniable que la Bible chrétienne entretient des rapports étroits avec le processus de traduction, mais est-ce seulement l'effet de sa diffusion universelle, en aval du texte lui-même ? Ou bien, plus profondément et de façon quasi structurelle, le processus ne serait-il pas déjà à l'œuvre au sein du livre lui-même, de par sa composition et naturellement en lien avec l'histoire de sa rédaction ? Telle est la question que nous proposons d'élucider quelque peu ce matin, sous un titre sans doute plus alléchant que ne le sera l'exposé lui-même : « La Bible au carrefour des langues : traduction et tradition ».

La première idée qui vienne à l'esprit est naturellement la coexistence des deux versions linguistiques de ce que nous appelons l'Ancien Testament, c'est-à-dire le corpus d'Écritures juives retenues par les chrétiens au point de constituer le premier volet de leur propre livre, la Bible, attestant l'événement de salut advenu en Jésus Christ selon le principe herméneutique de l'accomplissement, déjà énoncé par Paul en 1 Co 15,3-4 : Christ mort pour nos péchés « selon les Écritures » ; Christ ressuscité le troisième jour « selon les Écritures ». Il n'est d'ailleurs pas sûr que les chrétiens de l'Antiquité aient porté le même regard que nous sur le bilinguisme de l'Ancien Testament : pour eux, le texte grec n'était pas une traduction dérivée de l'original hébraïque, mais bien plutôt le texte de référence dans sa version authentique et non frelatée – je pense là aux discussions de saint Justin avec le rabbin Tryphon –, seule apte à exprimer la plénitude du mystère révélé en Jésus Christ. De fait, durant toute l'époque patristique – à l'exception de saint Jérôme –, la Bible chrétienne fut reçue et pratiquée dans la langue grecque commune à l'Ancien et au Nouveau Testament, facilitant la lecture croisée des deux Testaments selon le principe de l'accomplissement illustré par le recours à la

méthode typologique. L'initiative de saint Jérôme, revenant à l'original hébraïque sans toutefois remettre en cause l'ordre spécifiquement chrétien de l'Ancien Testament grec, nous a remis en présence d'un bilinguisme constitutif des Écritures d'Israël, déjà dans leur histoire ancienne en des temps où l'abondante diaspora juive lisait en grec la Loi et les Prophètes, à plus forte raison au travers de leur réinterprétation chrétienne sous la forme d'un Ancien Testament latin (la Vulgate) traduit directement sur le texte hébreu mais édité selon les principes d'organisation du livre grec. Plus donc qu'un avatar historique, on peut voir dans cette dualité linguistique, tant de la Torah du judaïsme ancien que du premier volet de la Bible chrétienne, la figure textuelle d'une identité religieuse de part et d'autre marquée par le principe du passage à l'autre, autrement dit l'effort d'inculturation constitutif de tout processus de traduction.

Il n'est dès lors pas surprenant que l'Évangile lui-même soit le fruit d'un acte de traduction, affectant les paroles de Jésus qui, pour avoir été initialement prononcées en araméen, n'en sont pas moins transmises et reçues en langue grecque. Dès lors, il ne servirait à rien de se lancer à la recherche du texte araméen primitif : celui-ci n'a probablement jamais existé, sinon au niveau de fragments intermédiaires qui, de toutes façons, n'ont rien de commun avec les œuvres littéraires transmises sous le nom d'Évangiles. C'est justement le passage d'un enseignement oral diffusé en araméen à des textes composés en grec qui assure au message de Jésus sa portée universelle, la langue grecque n'étant d'ailleurs en elle-même que l'idiome universel du moment, donc le texte de base le plus accessible aux traducteurs issus des autres langues de l'époque : syriaque, latin, copte, arménien, géorgien, éthiopien, vieux german, slavon, irlandais, arabe... Ainsi, le passage au grec – sans lequel, répétons-le, la figure de Jésus serait restée locale, donc peu signifiante – n'est en lui-même que la condition du passage à toutes les langues disponibles, non seulement à l'époque du premier christianisme, mais tout au long de l'histoire jusqu'à aujourd'hui. De ce fait même, le christianisme acquiert une personnalité originale, intrinsèquement missionnaire, en tout cas fort différente de l'Islam, inséparable de la langue arabe, voire du judaïsme moderne, lui-même attaché à l'exclusivité de la langue hébraïque et détaché de son propre versant grec, pourtant si fécond dans l'Antiquité (outre la Septante, pensons à Philon d'Alexandrie, à Flavius Josèphe et à tous les écrivains juifs alexandrins). Rappelons en passant que, parallèlement aux versions grecques de la Torah, d'ailleurs plurielles (outre le texte dit de la Septante, on connaît les traductions d'Aquila, de Symmaque et de Théodotion), le judaïsme ancien avait également produit les targums, libres traductions des Écritures en langue araméenne. Là encore, cette ouverture translinguistique n'aura pas d'avenir, les Talmuds de Babylone et Tibériade étant eux-mêmes écrits en hébreu, consacrant ainsi l'exclusivité de la langue hébraïque, sans doute par effet de différenciation d'avec l'attachement des chrétiens à la langue de communication par excellence, le grec commun pratiqué d'un bout à l'autre de l'Empire universel.

Or, le grec biblique façonné par les traducteurs de la Septante et repris par les écrivains du Nouveau Testament – avec pour ces derniers des degrés divers d'assimilation de la syntaxe et du lexique grecs – est lui-même déjà une langue métissée, fruit de la rencontre entre l'hébreu initial et le grec d'adoption. Certes, il n'y a pas lieu de considérer le grec biblique comme une langue distincte du grec commun pratiqué dans l'Empire romain. Si parfois l'arrière-plan hébraïque demeure visible – ce qui n'a rien d'étonnant dans un contexte de traduction –, bien souvent les sémitismes que certains se plaisent à relever appartiennent aussi bien à la langue grecque la plus traditionnelle, au point de figurer également chez Homère. En revanche, la nouveauté radicale des contenus – l'expérience religieuse judéo-chrétienne n'a pas grand-chose de commun avec le fonds religieux gréco-romain – impose au lexique grec de sensibles modifications.

Prenons un seul exemple, capital pour une juste interprétation du quatrième Évangile. Le mot « gloire » (*doxa*) appartient à la famille du verbe *dokeô* qui signifie « paraître » ; il désigne donc l'apparence, avec une connotation négative, mise en valeur dans le débat opposant Socrate et Platon aux sophistes de leur temps. Ces derniers sont alors accusés de préférer la *doxa*, c'est-à-dire l'opinion illusoire, à la vérité profonde (*alètheia*). Selon une conception toute métaphysique du vrai, l'apparence sensible est discréditée au profit d'une vérité cachée, censée plus spirituelle, plus idéale, donc plus véridique. L'usage biblique du mot *doxa* est aux antipodes de cette représentation : la *doxa* évoque l'être même de Dieu, le *Kabod* sémitique, en tant qu'il se donne à voir et se rend perceptible à l'homme, ne serait-ce que de façon fugitive et indirecte comme il advient dans les théophanies à Moïse et à Élie. L'usage johannique du mot *doxa* s'inscrit dans la continuité des Septante, mais infléchit le terme dans le cadre d'un discours chrétien soulignant la pleine égalité d'être entre le Père et le Fils. Dès lors, la gloire n'est plus l'apanage de Dieu seul ; elle convient aussi à Jésus le Fils incarné. Et si le mot conserve sa valeur dynamique, désignant l'être divin en tant qu'il se manifeste et s'expose aux regards, il trouve désormais sa place à l'intersection du Père et du Fils, c'est-à-dire au lieu même de leur mutuelle relation. D'où l'importance du verbe « glorifier » (*doxazô*), encore plus apte à exprimer le don réciproque que le Père et le Fils ne cessent d'échanger, à travers une relation d'amour infini qui leur donne de se révéler l'un à l'autre et l'un par l'autre au bénéfice des disciples. Tel est l'accent propre à la théologie johannique, exprimée tout particulièrement dans la longue section des discours testamentaires insérés entre le récit du dernier repas et le début de la Passion. Or, une telle vision fulgurante est en quelque sorte traduite dans une langue grecque métissée, à travers la rencontre d'un vocable grec tout à fait usuel et d'un contenu théologique inédit, tant au niveau de la confession monothéiste d'Israël qu'à celui de la foi trinitaire esquissée dans le quatrième Évangile. Notons au passage que cette subversion sémantique n'est pas plus évidente pour un lecteur de langue grecque que ne l'est aujourd'hui le recours au mot « gloire » afin de désigner tout le contraire de la valeur courante du mot « gloire ». Aussi, à plusieurs reprises, le Jésus du quatrième Évangile doit-il souligner la nouveauté sémantique, précisant qu'il ne s'agit en rien de la gloire autosuffisante que les hommes tirent de leur propre fonds et s'octroient généreusement, à eux-mêmes ou bien à leurs semblables.

À côté de la mixité sémantique affectant de nombreux mots, empruntés à la langue grecque classique mais redéfinis du point de vue du sens, le Nouveau Testament conserve de multiples traces du processus de traduction, constitutif du passage de l'Évangile araméen proclamé par Jésus lui-même aux Évangiles littéraires intégralement composés en langue grecque. Ainsi, dès le chapitre 1, l'Évangile selon saint Jean opère la traduction en langue grecque de deux termes araméens de première importance pour la désignation de Jésus dans le récit évangélique. Il s'agit des mots « Rabbi » (1,38) et « Messie » (1,40) accompagnés de leurs équivalents grecs : *didaskalos* et *Christos*. Contrairement aux traductions françaises qui en appellent à la synonymie sans préciser qu'il s'agit d'un changement de langues (exemple : « Rabbi – ce qui signifie Maître », ou bien encore : « le Messie – ce qui signifie le Christ »), le texte grec recourt au verbe *met-hermeneuô*, rappelant qu'il s'agit bel et bien d'une traduction : « Rabbi – ce qui se traduit Maître » ; « le Messie – ce qui se traduit le Christ ». Peu après (1,42), l'attribution à Simon d'un surnom fonctionnel respecte à nouveau les deux états linguistiques : d'abord l'araméen « Céphas », puis son équivalent grec « Pierre », assorti de la formule « ce qui se traduit », en appelant à nouveau au verbe *hermeneuô*. En pareille circonstance, les trois Évangiles synoptiques se contenteront de la forme grecque « Pierre », sans faire mention de l'original araméen « Céphas » (Mt 10,2 ; Mc 3,16 ; Lc 6,14). Les équivalences étant ainsi mises en place dès le début de l'Évangile, il n'est plus besoin d'y

revenir : les termes grecs sont désormais de règle (mais on trouve encore « Rabbi », dans la bouche de Nathanaël, en 1,49), sans justification supplémentaire mais non sans ambiguïté quand il s'agit de transcrire en langue moderne, par exemple en français. Ainsi, il peut paraître étrange au lecteur moderne d'entendre la Samaritaine ou les adversaires de Jésus s'interroger pour savoir s'il est le Christ. En effet, tandis qu'en grec il n'existe qu'un seul mot « Christ », traduction de l'araméen « Messie », le français dispose des deux mots : le mot d'origine araméenne, convenant à la notion juive de Messie, seule disponible aux interlocuteurs de Jésus ; le mot d'origine grec, saturé d'interprétation chrétienne et en ce sens parfaitement invraisemblable dans la bouche des personnages du récit évangélique. Doit-on traduire littéralement « Christ », quitte à introduire un anachronisme ? Ou bien oser s'éloigner de la lettre et traduire par « Messie », au risque de perdre les résonances théologiques voulues par le narrateur et parfaitement accessibles au lecteur chrétien ? Pour ma part, je choisirais sans doute la version grecque « Christ », par fidélité à la nature même du texte évangélique, conçu pour livrer aux Grecs, c'est-à-dire au monde, le message vivant du prophète galiléen, reconnu et annoncé comme Sauveur universel. La perspective téléologique, accordée au processus de communication visé par l'écriture, me paraît plus fidèle que le point de vue génétique, soucieux de rejoindre au plus près l'événement premier, autrement dit le référent historique, lequel est de toutes façons irrémédiablement perdu.

Une fois le code mis en place, le bilinguisme évangélique ne pose plus de problème. Ainsi Nicodème peut fort bien saluer Jésus du titre de « Rabbi », tout en affirmant reconnaître en lui un « Maître » (litt. : un didascale) venu de Dieu (Jn 3,1). De même, la piscine proche de la Porte probatique (terminologie grecque, signifiant « la Porte des Brebis ») est affublée du nom hébreu (en réalité araméen) de *Bethzatha*. À l'inverse, l'apôtre Thomas est flanqué de son surnom grec de « Didyme » (11,16 ; 20,24 ; 21,2) qu'un lecteur de langue grecque déchiffrera facilement comme « Jumeau ». Quant à la piscine de *Siloë*, elle fait elle-même l'objet d'une traduction – « ce qui se traduit : Envoyé » (verbe *hermeneuô*) – suggérant une ouverture symbolique en relation avec la personne même de Jésus le Fils envoyé du Père. On voit que la pluralité linguistique peut avoir des effets proprement théologiques. Plus étonnante est la rétroversion du grec vers l'araméen, opérée à deux reprises au cours du récit johannique de la Passion. En effet, en Jn 19,13 on lit : « un lieu dit *Lithostrotos* [français : « Dallage »], en hébreu *Gabbatha* » ; de même en Jn 19,17 : « le lieu dit du Crâne, ce qui se dit en hébreu *Golgotha* ». Que peuvent bien signifier ces deux retours en arrière, en quelque sorte en amont de l'écriture grecque de l'Évangile ? N'est-ce pas une façon de marquer les limites du processus de traduction, tourné vers le destinataire aussi largement que possible, mais menacé de perdre contact avec la source du message, à savoir l'événement unique vécu un jour du temps en un lieu précis, en quelque sorte raccroché à travers l'usage du toponyme local, exprimé dans la langue du pays ? Il s'agit bien là d'un effet de réel, d'autant plus important qu'il convient de rappeler la réalité concrète de la Croix, à l'inverse de tout docétisme, dont on sait par ailleurs qu'il fut une tentation pour certains courants du mouvement johannique. Le caractère proprement johannique d'une telle rétroversion, à l'opposé du mouvement normal de traduction (ou version), est confirmé par le fait que les Synoptiques pratiquent normalement le mouvement inverse. Matthieu 27,33 et Marc 15,22 parlent d'un lieu dit *Golgotha* et traduisent aussitôt « Lieu du Crâne ». Quant à Luc 23,33, il fait l'impasse sur le toponyme araméen, écrivant simplement : « le lieu dénommé Crâne », ce qui ne saurait nous surprendre de la part du plus hellénique des quatre évangélistes.

Enfin – et toujours dans le quatrième Évangile –, il convient naturellement de signaler la confirmation solennelle du phénomène plurilinguistique, sous la signature officielle de Pilate, représentant qualifié de l'Empire universel. On aura reconnu le fameux écriteau de la croix

(Jn 19,20), rédigé « en hébreu, romain et grec », c'est-à-dire : araméen, latin et grec. Ainsi, dès le stade embryonnaire de l'écriteau désignant « Jésus le Nazôréen roi des Juifs », la destination de l'écriture évangélique revêt un caractère universel, impliquant un processus de traduction, non seulement de l'araméen régional au grec commun (la fameuse *koinè*), mais à travers le grec en direction de tout autre idiome, à commencer par la langue officielle de l'Empire, le latin. La Croix de Jésus est bien au point de départ d'un ample mouvement de traduction, aussi large que le nombre des langues humaines connues ou pratiquées : loin d'être un simple aléa de l'histoire chrétienne, ce processus de traduction infinie est de la nature même du christianisme. Il n'est donc pas étonnant qu'il soit inscrit dans la lettre même des Écritures. On peut même dire que les auteurs du quatrième Évangile sont conscients du phénomène, principalement le dernier rédacteur ou éditeur qui achève le chapitre 21 sur la perspective d'une diffusion du livre, aussi large que la terre habitée : « Il y encore beaucoup d'autre choses que Jésus a faites : si on les écrit une à une [c'est-à-dire : chaque fois qu'on les écrira (mode éventuel)] je pense que le monde entier ne pourra contenir les livres ainsi écrits » (21,25). Un tel processus d'écriture ou plutôt de réécriture, incluant l'homélie et le commentaire, suppose tout un travail de traduction, sans quoi la transmission à l'échelle du monde serait bien entendu impossible.

Avant de quitter le quatrième Évangile, jetons un dernier coup d'œil à la grande scène de rencontre du Ressuscité et de Marie de Magdala, auprès du tombeau vide, au matin de Pâques (Jn 20,11-18). Le sommet du processus de reconnaissance coïncide avec le moment où Marie-Madeleine, se retournant une deuxième fois, s'écrie : « *Rabbouni* » (v. 16). Nous ne sommes pas surpris que le narrateur fournisse immédiatement la traduction grecque : « ce qui se dit : Maître [grec : *didaskalos*] ». Mais on peut aussi considérer l'interpellation adressée par le Seigneur. Les manuscrits hésitent – durant toute la péricope – entre la forme grecque « *Maria* » et la forme araméenne « *Mariam* ». L'édition de Nestlé-Aland choisit – avec sagesse, selon nous – la forme grecque dans le récit, sous la plume du narrateur, et la forme araméenne dans le dialogue, donc dans la bouche du Seigneur, appelant en retour le titre « *Rabbouni* » prononcé par Marie. Ainsi, comme les rétroversions araméennes des lieux de la Passion, *Gabbatha* et *Golgotha*, le surgissement inattendu de l'araméen accentue l'effet de réel et veut sans doute dissiper l'impression de merveilleux qui pourrait laisser douter de la réalité historique d'une telle rencontre. On le voit, le jeu des langues est rarement gratuit : il ne s'agit nullement d'érudition, mais cela participe d'une stratégie narrative soucieuse de marquer à la fois le caractère extraordinaire d'une telle expérience et son statut de pleine réalité. Marie de Magdala et Jésus ressuscité ne s'entretiennent pas dans une autre langue que celle de leur commune existence historique : les récits d'apparition pascale ne sont pas des mythes ; même s'ils transcendent l'histoire et comportent une dimension universelle, ils s'inscrivent dans l'histoire, dont ils assument la contingence, à commencer par celle de la langue. Le jeu des langues est bien un fait proprement théologique : non seulement il fait partie de la nature formelle des livres du Nouveau Testament, mais il sert l'expression du message évangélique, comme cela apparaît tout particulièrement dans ce dernier exemple.

En revanche, si maintenant nous considérons les Synoptiques, il apparaît que le phénomène de traduction dans les deux sens (normalement de l'araméen au grec, mais aussi l'inverse, sous forme de rétroversion du grec à l'araméen) est moins explicite. Chez Matthieu, on trouve seulement les noms *Emmanuel* – repris du texte hébreu d'Isaïe (Mt 1,23) – et *Golgotha* (Mt 27,33), accompagnés de leur traduction grecque : « Dieu avec nous » et « Lieu du Crâne », ainsi que la translittération du texte hébreu constituant le dernier cri de Jésus (Ps 22,2), suivi de sa traduction grecque : « Mon Dieu, mon Dieu, pourquoi m'as-tu abandonné ? » (Mt 27,46). Chez Marc, les termes araméens suivis de leur équivalent grec sont

un peu plus nombreux. On trouve ainsi le surnom des fils de Zébédée : « *Boanergès*, c'est-à-dire Fils du Tonnerre » (Mc 3,17), et le nom de l'aveugle de Jéricho : « *Bartimée*, le fils de Timée » (Mc 10,46). Surtout, la prière de Jésus au Père (Mc 14,36) conserve la forme araméenne « *Abba*, Père », également retenue par Paul, mais alors placée dans la bouche des chrétiens eux-mêmes (Ga 4,6) sous l'impulsion de l'Esprit (Ro 8,15). Dans ce cas, la fidélité au texte araméen, aussitôt doublé de la version grecque, s'explique sans doute par le cadre liturgique, nécessairement conservateur, comme l'atteste la survie de termes sémitiques tels *Amen*, *Alléluia*, *Hosanna*, fréquemment repris dans le Nouveau Testament, voire l'hapax araméen *Maranatha*, retenu par Paul (1 Co 16,22) et habituellement interprété à la lumière d'Ap 22,20 : « Amen, viens Seigneur Jésus ». Enfin, toujours chez Marc, figurent deux formules de guérison, exprimées en araméen : « *Talitha qum* » (Mc 5,41) et « *Epphata* » (Mc 7,34), suivies des traductions en grec : « Jeune fille, lève-toi » et « Ouvre-toi ». La raison d'être de ces deux translittérations à partir de l'araméen nous échappe. On peut cependant constater que, du point de vue d'un lecteur de langue grecque, l'insertion de ces formules étrangères risque d'induire une dimension quelque peu magique dans l'activité thérapeutique de Jésus. Heureusement, la traduction quasi simultanée redonne aux paroles de Jésus un sens clair, accessible au lecteur soucieux de comprendre la démarche de Jésus. Notons encore – mais c'est pratiquement la même chose que chez Matthieu – la double dénomination du site de la crucifixion (*Golgotha*, Lieu du Crâne : Mc 15,22) et la citation du Psaume 22,2 en hébreu (Mc 15,34), avec cependant quelques différences de vocalisation par rapport au texte rapporté par Matthieu. Enfin, rappelons-le, il n'y a chez Luc aucun effet de jeu entre les deux langues successivement porteuses de la tradition évangélique. Cela n'induit d'ailleurs aucune réticence à l'égard de l'Ancien Testament : bien au contraire, Luc met un point d'honneur à écrire un grec non seulement de bonne qualité littéraire, mais également émaillé de traits linguistiques issus de la Septante, comme s'il voulait souligner la continuité entre les deux Alliances. En revanche, il semble que pour lui la langue grecque suffise amplement à rendre compte de l'Évangile à l'attention d'un monde méditerranéen largement hellénisé.

Naturellement, un tel exercice de traduction faisait partie du quotidien des missionnaires chrétiens en un monde où, malgré la suprématie de la langue grecque, subsistaient de nombreux idiomes, comme le suggère le récit du jour de Pentecôte. Or, en ce jour de fondation de l'Église dans sa dimension universelle, il semble qu'il n'y ait eu aucun problème de traduction : l'Esprit Saint avait pourvu aux besoins d'une communauté désormais cosmopolite ! Et la foule de s'émerveiller : « Ne sont-ils pas tous des Galiléens, ceux qui nous parlent ? Comment se fait-il que nous les entendions, chacun dans sa propre langue de naissance ? » (Ac 2,7-8). En revanche, il arrivera à Paul et Barnabé d'être victimes d'un quiproquo quelque peu cocasse, faute de traducteur susceptible d'avertir les apôtres de la teneur des propos tenus en dialecte lycaonien. On aura reconnu la méprise survenue à Lystres, où les deux apôtres furent confondus avec Zeus et Hermès (Ac 14,11-18). En d'autres passages, le narrateur souligne les effets obtenus selon que l'orateur, en l'occurrence Paul, s'exprime en langue hébraïque en présence du peuple juif, ou bien en grec à l'adresse des militaires romains, tout particulièrement dans les épisodes consécutifs au retour de Paul à Jérusalem avant son emprisonnement (Ac 21,37-40 ; 22,2). Plus significatif encore nous paraît être le souci de Paul d'arracher les langues à leur enfermement, afin que nul dans la communauté ne soit empêché de comprendre la parole d'un frère (1 Co 14,1-25). Qu'il s'agisse de langues inconnues, voire inarticulées selon le phénomène bien connu de la glossolalie, ou bien – ce qui n'est pas exclu – à supposer que Paul désigne les langues locales dans lesquelles chacun tient à exprimer sa prière ou à énoncer sa prophétie, le problème est que la communauté cosmopolite de Corinthe ne peut faire l'économie d'une langue commune, si l'on veut que tous profitent des charismes de chacun. Pour Paul, l'essentiel est d'éviter une

cacophonie de paroles incompréhensibles, ce que, en bon Grec qu'il est, il tiendrait pour un retour à la « barbarie » : « Si je ne saisis pas la signification d'un mot, je serai un barbare pour celui qui parle, et celui qui parle sera pour moi un barbare » (1 Co 14,11). Le pire, aux yeux de Paul, serait qu'une telle profusion de langues soit un moyen de divertir les païens, au lieu d'instruire efficacement les frères, ce qui, selon lui, constitue le but premier des paroles exprimées dans la communauté (14,5.6.9.16.18.22). Dès lors, le ministère de l'interprète ou herméneute est de la plus haute importance pour la bonne tenue des assemblées communautaires : « À tel autre est donnée la diversité des langues, à tel autre l'interprétation (ou traduction) des langues » (1 Co 12,10). De fait, Paul mentionne parmi les charismes la pratique des langues (12,28 ; 12,30), ainsi que l'art de leur interprétation (12,30). Il va jusqu'à presser celui qui parle les langues de bien vouloir prier pour acquérir du même coup la capacité de traduire ou interpréter (14,13).

On le voit, pour Paul, la question de la traduction est au cœur de la vie ecclésiale à Corinthe. Quoi qu'on pense d'éventuels phénomènes de glossolalie, il y a déjà sur place une telle diversité de langues vivantes qu'une stricte discipline communautaire s'impose si l'on veut éviter la confusion, dommageable à tous points de vue. Paul a un tel souci de l'édification de la communauté qu'il ne supporterait pas qu'elle perdît son temps à entendre des propos inintelligibles : toute expression en langue rare ou particulière doit être suivie de sa traduction dans la langue de communication connue de tous. Non seulement c'est la seule façon de rendre service à la communauté, mais c'est aussi le meilleur moyen d'intéresser les païens de passage en leur donnant un premier accès au message chrétien (1 Co 14,24-25). Ainsi, l'activité missionnaire et le soin de la communauté exigent semblablement une pratique systématique de la traduction à l'attention de tous. Le témoignage de Paul, exprimé avec une grande vigueur, est doté d'une indéniable valeur historique. Il confirme dans les faits ce que nous avons pressenti dans l'épaisseur même du texte biblique, à savoir qu'il n'y a pas de christianisme sans traduction. Cette donnée sous-tend le caractère plurilinguistique des écrits bibliques, à commencer par le Nouveau Testament, lui-même inséparable d'un mouvement missionnaire, qui eût été irréalisable sans la pratique constante de la traduction, donc le recours à des interprètes compétents, indispensables à la vie communautaire.

Le moment est venu de conclure, en rappelant que la Bible n'est pas seulement un lot d'archives historiques relatives aux origines chrétiennes, elles-mêmes nées de la conjonction d'une mémoire vétérotestamentaire juive et d'une confession de foi inédite, ancrée dans le mystère pascal de Jésus Christ. De par leur fonction canonique, les Écritures assument une fonction normative, inspiratrice et régulatrice, sur l'ensemble de l'existence chrétienne, tout particulièrement sur ce qui constitue le cœur de son identité propre. Il ne sera donc pas excessif de dire que, s'il y a tradition chrétienne, c'est-à-dire vivante transmission d'un donné à la fois théorique et pratique par la médiation d'une communauté de partage et de mémoire, ce sera toujours dans une logique de passage, traversant les frontières linguistiques et culturelles, bref une démarche d'inculturation, pour reprendre une terminologie d'aujourd'hui. Ou bien encore, s'il est clair que l'interprète (en grec l'herméneute) joue un rôle de premier plan, aussi bien dans la vie des communautés apostoliques que dans la genèse des Écritures, cela n'est pas sans rapport avec la définition du fait chrétien en termes d'herméneutique, avec ce que cela suppose de capacité de traduction, d'interprétation, d'actualisation, à l'égard d'une tradition qui n'est déjà là que pour être offerte à frais nouveaux, dans un vivant dialogue avec l'interlocuteur lui-même inédit. En ce sens, notre regard sur la Bible « au carrefour des langues » n'est pas, nous semble-t-il, dénué de pertinence quant à la définition même du christianisme, dans son rapport au monde et la gestion de sa propre diversité culturelle.