

## « Un acte de théologie dans la langue de l'autre<sup>1</sup> »

Christopher ASPREY

Comment comprendre cette formule ? Est-ce une curieuse devinette linguistique ? Car, étant donné qu'une langue n'appartient à personne si ce n'est à ses locuteurs, s'il m'arrive à moi, un Anglais, de prendre la parole en français, alors cette langue ne devient-elle pas *ma* langue également ? Ou bien, cette formule (« un acte de théologie dans la langue de l'autre ») n'exprime-t-elle pas plutôt une simple impossibilité philosophique ? De quel droit, en effet, le théologien prétend-il accéder à un mode de discours tellement immédiat, tellement direct, qu'il y aurait convergence parfaite entre parole donnée et parole reçue, alors que cette immédiateté ou convergence ne se rencontre dans aucune autre forme de communication humaine ? Faire un acte de théologie dans la langue de l'autre, n'est-ce pas finalement tendre à une hégémonie linguistique – voire à une assimilation totale (*Gleichschaltung*) – dont le théologien ferait bien de se garder à tout prix ?

Or il se pourrait, au contraire, qu'« un acte de théologie dans la langue de l'autre » représente de manière tout à fait légitime l'espérance eschatologique de l'Église – à la fois la modalité et l'objet de son discours : l'espérance d'une parfaite justice dans la rencontre dialogale des interlocuteurs, que seule une référence déterminante à Dieu peut garantir. Et en convoquant autour de cette table des personnes qui s'efforcent de faire de la théologie dans une langue étrangère, il semblerait que les organisateurs aient eu l'intuition que cette pratique particulière devait être révélatrice, en quelque sorte, du dialogue, de l'échange eschatologique qu'on vient d'évoquer. Mais comment ?

Je propose de bien préciser à quel moment cette expérience prend un aspect non seulement linguistique, mais proprement *théologique*. Bien que la traduction de la théologie d'une langue vers une autre puisse exciter toutes sortes d'ébullitions, tant dans la langue destinataire que, à l'occasion, dans la langue d'origine, de sorte qu'on parlera à juste titre de « l'enrichissement » d'une langue par son contact avec une autre, et de son habilitation à représenter de nouvelles significations, on reste là sur le plan linguistique – même si le lexique ainsi élargi est celui de la théologie. Il est vrai que l'enrichissement ou l'adaptation d'une langue est d'une importance capitale dans la préparation d'un discours théologique, et que le choix fait par un traducteur de textes peut avoir des implications majeures pour la théologie. Cependant, ce qui est porteur de sens théologique ici c'est la rencontre même des langues, plutôt que l'élargissement interne d'un système linguistique qui pourrait en résulter, dans la mesure où cette rencontre est la figure ou l'anticipation du dialogue eschatologique espéré.

Je vais tâcher d'illustrer cette thèse à l'aide d'un exemple tiré d'un cours qu'il m'est arrivé de donner l'année dernière sur la doctrine de la création dans la *Dogmatique* de Karl Barth. On verra comment, en un lieu précis de l'exposition de Barth, la traduction française est réduite à une *contradictio in adjecto* qui frôle l'absurde, alors que l'allemand paraît respecter une logique rigoureuse. Cependant, ce n'est pas seulement le texte original qui jettera une lumière sur le non-sens de la traduction, mais la traduction problématique elle-même qui dévoilera une aporie cachée dans l'original.

Dans son effort pour éviter un découplage catastrophique entre création et salut, et en tenant compte du caractère historique de celui-ci, Barth insiste sur la nécessité d'affirmer que l'œuvre de la

---

<sup>1</sup> C'était le titre donné à la « table ronde » de la deuxième journée du colloque auquel cette intervention fut délivrée.

création est elle-même une histoire : c'est-à-dire qu'elle est non seulement création *du* temps, mais création *dans* le temps (*Dogmatique* III/1, 74). C'est l'événement historique d'un passage du non-être à l'être. Cette thèse devient fondatrice pour Barth lorsqu'il définit le non-être non seulement comme contrepartie conceptuelle de l'être (le rien, ce qui n'est pas) mais comme ce que Dieu, tout en créant, exclut et abolit de la création (le néant – *das Nichtige* – ce qui *s'oppose* à l'être). Qu'il soit intelligible ou non d'attribuer une puissance active à une essence ontologiquement négative ne nous concerne pas ici. (Barth le fait pour pouvoir élaborer, dans la suite, une définition du mal.) Ce qu'il faut retenir, c'est la désignation de la création comme histoire, qui permet à Barth de décrire l'acte créateur comme une histoire de la séparation entre le créé et le non-créé, entre l'être et le non-être (ou le néant). En précisant cela, Barth a recours à la distinction que l'on peut faire en allemand entre *Geschichte* et *Historie* : la création est certes une « histoire » (*Geschichte*), affirme-t-il, mais elle n'est pas pour autant « *historisch* » (c'est-à-dire un événement auquel l'historien aurait accès). Cela, non seulement parce qu'il manque à cet épisode des témoins oculaires, mais plus fondamentalement en raison du caractère tout à fait unique d'une telle histoire de la création. Car à la différence des autres événements historiques, celui-ci ne consiste pas en la transformation d'un étant, d'une chose qui existerait déjà à l'intérieur de l'univers, mais elle est la suscitation de l'être à partir de rien.

Le traducteur français paraît démuné devant cette conceptualisation de Barth – qui a pourtant l'avantage indéniable d'affirmer l'aspect événementiel de la création, sans céder à un fondamentalisme historicisant. Mais tandis que l'allemand peut recourir sans contradiction au concept d'une « *unhistorische Geschichte* », une *Geschichte* qui n'est pas une *Historie*, le français, qui ne connaît qu'un seul terme, est réduit à formuler le paradoxe (ou l'apparente contradiction) d'une « histoire non-historique », une histoire qui n'est pas une histoire (*Dogmatique* III/1, p. 82).

Qu'en est-il de cette traduction ? Faut-il regretter à ce point les insuffisances de la langue française, qui ne semble pas avoir bénéficié des approfondissements du concept d'histoire fournis par la philosophie allemande aux XVIII<sup>e</sup> et XIX<sup>e</sup> siècles ? Faut-il par contraste célébrer la nuance apportée ici par le génie allemand ? Peut-être. Mais il se peut également que la maladresse, l'inadéquation même de la traduction servent à mettre au jour la teneur aporétique d'une conception historique de la création *ex nihilo*, tandis que l'allemand de Barth (avec ses deux catégories quasi indépendantes) la dissimule. En effet, l'apparente richesse conceptuelle de la distinction entre *Geschichte* et *Historie* risque d'introduire une dichotomie au sein de l'histoire, que le monisme linguistique du français n'autorise pas. Or, en exilant la création du domaine de l'*Historie*, pour la cantonner au seul plan de la *Geschichte*, Karl Barth ne s'est-il pas lui-même empêché d'atteindre son but : penser la création comme histoire ?

La pertinence théologique de cet exemple repose sur le fait que le texte allemand aurait pu aboutir à l'invention d'une nouvelle catégorisation en français, pour traduire les deux termes de Barth. En revanche, un tel enrichissement du français aurait voilé les problèmes conceptuels dans l'original, que sa traduction a mis en lumière. On se trouve alors devant le phénomène suivant : le langage théologique a été amplifié non pas par une transformation immanente à une langue ou à l'autre, mais grâce à un va-et-vient, dialectique et irrésolu, *entre* les langues. C'est cette mise en abîme mutuelle et continuée, appelée par l'essentielle indicibilité de la révélation, qui, pour moi, préfigure ce qui sera (on peut bien l'espérer) « un acte de théologie *dans* la langue de l'autre ».