

Traduction et expérience de lecture

Réflexions théologiques sur leur signification en christianisme

Alain Gignac

Volume 15, Number 2, 2007

La traduction des textes sacrés

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/017773ar>

DOI: <https://doi.org/10.7202/017773ar>

[See table of contents](#)

Publisher(s)

Faculté de théologie et de sciences des religions, Université de Montréal

ISSN

1188-7109 (print)

1492-1413 (digital)

[Explore this journal](#)

Cite this article

Gignac, A. (2007). Traduction et expérience de lecture : réflexions théologiques sur leur signification en christianisme. *Théologiques*, 15(2), 67–88.
<https://doi.org/10.7202/017773ar>

Article abstract

In dialogue with Alexis Nouss' article in this same edition, the author considers the hermeneutic and theological beacons that guide New Testament translation in Christianity, these beacons being found in the work, retrospectively in the dynamic that presided over the « Bible, nouvelle traduction » (in which the author participated). On the one hand, reading is translating—understanding the text as is in order to understand ourselves—and translation is interpretation. Hermeneutic theory presents an aporia, at the same time opaque and transparent. On the other hand, the New Testament text is not the Word of God but the witness of an encounter with the resurrected Christ, the Word of God articulated in a corporal existence. Theology therefore assigns a task to translation : that of not hindering, the reiteration of this encounter for the reader. In this light, translation is evaluated on its ability to provoke within the reader an experience through reading in which emerges the Word. A « Christian theological translation » does not conceal the source nor does it privilege the targeted text. The experience of an encounter with the Resurrected, of which the source text carries the trace, must manifest itself in the experience of reading in which the target text becomes the support.

Traduction et expérience de lecture

Réflexions théologiques sur leur signification en christianisme

Alain GIGNAC

Faculté de théologie et des sciences des religions
Université de Montréal

Je m'étonne que si vite vous vous détourniez de celui qui vous a convoqués par la grâce de Jésus Christ, pour accueillir une annonce différente : il n'y en a pas d'autre. Il y a seulement des gens qui vous bouleversent et veulent dénaturer l'Annonce du Christ.

Mais si nous-mêmes, si un messager venu du ciel se faisait porteur d'une annonce différente de celle que nous vous avons portée, qu'il soit anathème !

Comme nous l'avons prédit, et aujourd'hui encore je vous le dis, si quelqu'un se fait porteur d'une annonce autre que celle que vous avez reçue, qu'il soit anathème !

(Galates 1,6-9, *La Bible, nouvelle traduction*)

L'article d'Alexis Nous dans ce numéro attire l'attention sur quelques leçons à tirer, du point de vue du traductologue, du rapport entre Bible et traduction. Premièrement, il soutient que la traduction de la Bible demeure,

de manière sous-jacente, le paradigme fondateur et exemplaire de la traductologie contemporaine¹. Deuxièmement, il souligne que la Bible, dont il est question dans cette réflexion épistémologique, a été réduite à sa présentation chrétienne — alors que la conception juive et la conception musulmane sont articulées différemment et s'avèrent tout aussi pertinentes pour une réflexion traductologique². Troisièmement, Nouss compare, de manière suggestive, les approches respectives des trois monothéismes en regard de la traduction de leurs textes fondateurs — ce qui permet de les distinguer et de les caractériser. En ce qui concerne le christianisme, il retient les caractéristiques suivantes. En se désignant comme *évangile* (*Annonce*, dans la citation liminaire), le texte fondateur chrétien indiquerait sa visée essentiellement communicationnelle, centrée sur un message qui ferait l'impasse sur sa réception interprétative. Avec pour conséquence la (sur)valorisation de la langue cible et du principe d'équivalence dynamique, dans une perspective missionnaire. Le principe de l'incarnation, en mettant l'accent sur la personne du Christ comme lieu de la révélation et non sur le Livre comme tel, renforcerait la valorisation des traductions, permettant même d'en « canoniser » certaines. Messianisme advenu, le christianisme engendrerait une dynamique du « re-traduire » et considérerait le texte source comme « en dehors de l'histoire », à l'instar de Jésus ressuscité monté aux cieux. D'où un degré moindre (par rapport au judaïsme et à l'islam) de sacralisation de la langue originelle : le sens primerait sur la forme³.

Par ailleurs, Nouss soulève avec acuité le problème de l'évaluation de la traduction des textes sacrés, posant d'emblée le constat que « le religieux et le sacré sont des notions qui réclament inévitablement leur rattachement à la sphère du transcendant, dont la nature rend pour le moins complexe l'élaboration de critères d'évaluation » (2007, 48). Autrement dit, l'évaluation

1. « Mais si la traductologie tire une partie majeure de ses origines dans la traduction du texte sacré, il semble qu'elle gère malaisément son héritage, à moins qu'il ne faille admettre qu'elle cherche à en refouler les composantes non conformes à une certaine ligne idéologique. » (Nouss 2007, 53) Pour une intuition similaire, voir Simon (1990) et Ladmiral (1990).
2. « En négligeant les autres options théotraductionnelles pour ne retenir que celle du christianisme, la traductologie s'est pliée à sa tendance néologisante (au sens large : instauration d'un nouveau logos) qui, naturalisant la traduction, tend à faire disparaître l'original. » (Nouss 2007, 58)
3. Au passage, remarquons que l'esquisse typologique de Nouss place le judaïsme au milieu (vertueux ?) entre deux extrêmes occupés par le christianisme et l'islam. De fait, sa réflexion porte implicitement sur la traduction du texte hébraïque et les auteurs qu'il cite sont de foi et/ou de culture juives (Buber, Benjamin, Rosenzweig, Meschonnic).

de la traduction d'un texte sacré ne peut ignorer les enjeux théologiques (en amont : ses présupposés, en aval : sa résonance). Inévitablement se posera la question de l'intégrité et de l'intégralité. C'est dans ce cadre que Nousss énonce quelques remarques assez critiques envers *La Bible, nouvelle traduction* (BNT), faisant l'éloge de certaines audaces, mais dénonçant l'effacement de la poétique hébraïque, la visée néobaroque de son esthétisme, le peu de cohérence intertextuelle, l'éclipse de la question de la foi, jamais mise au clair. « Opérant la désacralisation d'un texte jugé figé dans ses versions antérieures en l'accompagnant d'une resacralisation par la grâce d'un pouvoir attribué à l'esthétique littéraire, la postmodernité s'avère bien plus dévote que la modernité. » (Nousss 2007, 61) En filigrane, il interroge donc radicalement la visée du projet : entreprise culturelle de réappropriation de la Bible (mais à quel prix ?) ou cryptoapologétique catholique ? En particulier, la pratique du binôme regroupant un exégète et un écrivain est contestée : ni l'un ni l'autre ne sont traducteurs, ni l'un ni l'autre ne peuvent opérer la trajectoire totale de la traduction, des rapports forme/fond et signifiant/signifié du texte source aux mêmes rapports du texte cible.

Théologie chrétienne de la traduction, évaluation théologique d'une traduction, l'expérience de la BNT : c'est sur ces thèmes que j'entends entrer en discussion avec Nousss, dans une posture symétrique à la sienne — non point dans l'optique du traductologue, mais dans celle du théologien chrétien, catholique par surcroît⁴. Qui dit optique, dans les deux cas, dit lentille grossissante, éventuellement déformante, voire illusion. Qu'il soit clair cependant que cette symétrie invite au dialogue⁵. D'une certaine manière, mes propos prolongeront ceux de Nousss, en les nuancant. Toutefois, ayant participé de l'intérieur au projet de la BNT, je ne partage pas le jugement somme toute sévère de mon collègue à son endroit. Bien plus, c'est à partir de ce lieu, mais sans l'absolutiser, que je réfléchis sur le problème de la traduction biblique. De plus, je focaliserai mon propos sur le Nouveau

-
4. L'épithète « catholique » s'avère ambigu. Il désigne une appartenance, une solidarité, un enracinement, mais ne prétend pas épuiser et encore moins représenter le point de vue catholique en sa diversité. Ainsi, le document *Liturgiam authenticam*, de la Congrégation pour le culte divin et la discipline des sacrements (2001), reflète d'autres préoccupations que celles exprimées dans cet article. Pour une critique traductologique de ce document, voir Delisle (2005).
 5. À l'origine, il avait été question d'un seul article dialogué, ou à deux voix, pour réfléchir ensemble sur le problème complexe de la traduction biblique, entre autres à partir de l'expérience de la BNT. Toutefois, les aléas de la vie universitaire ont fait que le projet a vu le jour sous la forme de deux articles associés, mais distincts.

Testament, laissant de côté la question décisive mais complexe du rapport entre Ancien et Nouveau Testaments, avec son impact sur la traduction⁶.

Le parcours proposé comportera trois étapes. D'abord, j'opérerai un retour sur l'expérience de traduction de la BNT, particulièrement pour en saisir, rétrospectivement, le fonctionnement et la visée. Ensuite, en lien avec ma conception de la lecture d'un texte, je proposerai comme critère de validation d'une bonne traduction chrétienne son potentiel pragmatique, c'est-à-dire le fait qu'elle favorise ou non une « expérience de lecture ». Enfin, je montrerai que l'expérience de la BNT et ce critère de validation (évidemment en corrélation) s'appuient sur une théologie de l'incarnation et une théologie de la révélation qui empêchent de sacraliser à la fois le texte originel et sa traduction. D'où une thèse formulée de manière provocatrice (et qu'il faudra nuancer) : la Bible chrétienne n'est pas un texte sacré.

1. L'expérience de *La Bible, nouvelle traduction* (BNT, Bayard / Médiaspaul)

En 1995, germe aux éditions Bayard (France) et Médiaspaul (Québec) le projet d'une nouvelle traduction biblique, animé par Frédéric Boyer, Jean-Pierre Prévost et Marc Sevin. Pourquoi un tel projet, alors que les bonnes traductions françaises ne manquent pas ? Parmi le large éventail des traductions en français⁷, trois traductions tendent à s'imposer : *Bible de Jérusalem*

6. Quant à la traduction de la Bible hébraïque en régime chrétien, quelques remarques pour démontrer la complexité du problème. 1) L'Ancien Testament chrétien est un emprunt du Tanak hébraïque, qui passe cependant par la médiation de la version grecque de la Septante. 2) Le « Premier » Testament a été la matrice du « Second », mais celui-ci est devenu la clé de lecture de celui-là. 3) Le rapport au texte hébreu en christianisme n'est pas le même que dans le judaïsme : a) d'une part, le texte massorétique (avec sa ponctuation) n'est pas un absolu (tout en demeurant une référence) ; b) d'autre part, le caractère « sacré » du texte n'est pas le même en judaïsme (« le texte qui souille les mains ») et en christianisme. 4) Judaïsme et christianisme partagent toutefois trois convictions : a) « la Torah parle le langage des hommes » (adage talmudique) ; b) elle est un lieu de révélation du divin ; c) cette révélation n'est pas immédiate, mais passe par le long détour de l'interprétation. Sur ce dernier point, il semble qu'il y ait divergence entre moi et Nous, ce dernier réservant le détour interprétatif au judaïsme.
7. Pour un inventaire et une classification des bibles françaises, voir Auwers (2002) et Nieuviarts (2004, 10-15). Depuis l'amorce de la BNT en 1995, la BJ a connu une troisième édition (1998³), à l'occasion du cinquantenaire de la 1^{re} édition. Cette révision, inégale selon les livres (Gourgues 1999), est à situer en lien avec la compétition éditoriale suscitée par la BNT (à ce moment, en préparation). Une 4^e édition est actuellement en chantier. Par contre, la Nouvelle Bible Segond (2002) a su se renouveler profondément, particulièrement avec son appareil d'introductions et de notes.

(BJ, 1973², catholique), *Traduction œcuménique de la Bible* (TOB, 1972 pour le NT, œcuménique) et *Segond* (1880, protestante). D'autres bibles sont apparues : *Osty* (1973), *Pléiade* (AT par Dhorme, 1956 ; NT par Grosjean 1971), *Chouraqui* (1976). Or, leurs réimpressions successives ne sont pas accompagnées de révision significative. Après le boum de traduction des années 1970, le paysage s'est peu à peu figé. L'intuition de départ consiste donc à associer un exégète et un écrivain pour chaque livre biblique, de manière à tenir compte des déplacements scientifiques des trente dernières années en exégèse et de la situation du français littéraire à l'aube du XXI^e siècle. Pour la première fois, une équipe substantielle de théologiens québécois est associée à un tel projet, tandis que des noms prestigieux d'écrivains d'avant-garde lui sont attachés (par exemple, Florence Delay, de l'Académie française, et Jean Echenoz, récipiendaire du prix Goncourt). Pour ma part, jumelé à l'écrivaine Marie Depussé, la traduction des *Lettres aux Romains* et aux *Galates* m'est confiée (Depussé et Gignac 2001a ; 2001b).

À sa parution à l'automne 2001, la BNT crée l'événement de la rentrée littéraire en France et au Québec. Dans le métro parisien, on étale les statistiques : « 20 écrivains / 27 exégètes / 73 livres / 3 200 pages / en 1 volume ». Sur 650 autobus montréalais, on peut lire une publicité racoleuse : « C'est toujours la même histoire. La Bible mieux écrite que jamais », du jamais vu dans le Québec sécularisé. Petite anecdote, le lancement à Montréal était prévu pour le 12 septembre. On sait ce qui est survenu la veille. Or, le poète québécois Jacques Brault, invité à lire un extrait de l'Apocalypse qu'il avait traduite, choisit Ap 18 (« Elle est tombée, Babylone la grande... »), donnant ainsi une portée universelle et contemporaine à ce passage — et montrant que la Bible peut être confisquée par divers points de vue. Pour la première fois, une traduction biblique fait les manchettes, suscite l'intérêt médiatique et soulève les débats⁸. La Bible devient un « *bestseller* » vendu chez Costco. Le tirage initial de 150 000 est rapidement épuisé. Une fois la poussière retombée, que reste-il ?

La Bible, nouvelle traduction (BNT) présente le texte en lecture continue, sans titre de paragraphe, rejetant les notes en fin de volume et déplaçant même le repérage des versets en marge. Le ton est donné : la Bible est

8. Pour un aperçu de la réception médiatique, voir David (2001), Gueunier (2001), Marin La Meslée (2001), Lançon (2001), Thériault (2001) et surtout Lassave (2003, 119-161). Pour des analyses plus substantielles et scientifiques, voir Auwers (2001), Gourgues (2002), Grelot (2001), Venard (2002), Gueunier (2007, 84-88).

un texte *à lire*, sous le mode du continu, et non plus de la péripécie qui morcelle. Le style est vif, la ponctuation minimale, la mise en page souvent audacieuse, reflet de la poésie et de la prose contemporaines en français. Il s'agit d'une traduction qui veut « réveiller la lecture », secouant l'uniformité stylistique d'une *Bible de Jérusalem* ou la glose pédagogique de la TOB. Bien plus, la BNT n'hésite pas à secouer le vocabulaire « ecclésiastico-théologique » souvent hérité du latin et devenu langue de bois, à cause de l'usure de l'usage. On a traduit directement de l'hébreu ou du grec, sans la médiation de la Vulgate. La BNT reflète la diversité stylistique, théologique et littéraire de la Bible, mais donne ainsi un sentiment d'éclatement. L'ensemble n'ayant pas été unifié, la traduction de chaque livre biblique doit être évaluée à la pièce. Bref, la Bible comme vous ne l'avez jamais lue...

D'une manière analogue à la légendaire traduction de la Septante⁹, chaque équipe de traducteurs a travaillé pour ainsi dire de manière isolée, mais le résultat collectif participe du même esprit (ici, il serait plus juste de parler du même souffle¹⁰). Avec le recul, je prends conscience que la BNT a fait le pari d'une approche synchronique du texte où l'aspect esthétique est fortement pris en compte. Traduire, c'est donner l'occasion d'une expérience spirituelle qui ne passe pas seulement par le cognitif, mais aussi par l'affectif et l'esthétique. Comment traduire pour que le texte qui porte les traces d'une révélation du divin devienne à nouveau l'occasion d'une rencontre¹¹ ?

L'avenir nous renseignera quant à l'amplitude de l'impact, la profondeur de la réception qu'a connues la BNT. Certains milieux catholiques l'ont vivement dénoncée (Venard 2002) ; d'autres l'ont taxée d'élitisme (« la Bible de Saint-Germain-des-Prés ») ; d'autres encore y ont vu la Bible des non-chrétiens ; mais tous ont pu grâce à cette traduction se réapproprier la Bible à titre de classique de la culture occidentale. Peut-on qualifier cette traduction de postmoderne — avec toute l'ambiguïté sémantique que ce mot fourre-tout véhicule ? Ce serait là jouer de provocation. Quoi qu'il en

9. Selon la légende, 72 sages (six pour chaque tribu d'Israël) auraient traduit en 72 jours le texte de la Torah, chacun de son côté, avec un résultat concordant. Nous avons deux « comptes-rendus » de la traduction de la Septante, de l'hébreu au grec : 1) Philon d'Alexandrie (1967) et 2) Aristée (1962).

10. Constat anecdotique : sans vraiment se consulter, puisque tous étaient libres de leur choix de traduction, l'ensemble des traductions a rendu πνεῦμα par « souffle » et non plus par « Esprit ».

11. Selon le titre français de la traduction du livre de Schneiders (1995) : Le texte de la rencontre — où on perçoit nettement une influence gadamérienne (Gadamer 1996).

soit, il s'agit de la première Bible post-Wittgenstein et post-Saussure, assumant ce qu'on a appelé la « révolution du langage ». Lire, ce n'est plus seulement décoder un texte pour en chercher le message, mais se laisser porter par une métaphore surprenante, conduire par le rythme d'un poème, saisir par l'intrigue d'un récit, dans une poursuite incessante des signifiants. « Dans le marché contemporain de la traduction biblique, la BNT se place au cœur de la tension entre le « pôle du signifié », du monde du texte, et le « pôle du signifiant », du travail sur la langue, pour reprendre l'utile distinction de Nicole Gueunier » (Lassave 2003, 65, citant Gueunier 1997).

Le fonctionnement en « binôme » avec Marie Depussé fut pour moi, à l'aube de ma carrière universitaire, une expérience marquante¹². Ensemble nous avons cherché à comprendre les méandres du grec argumentatif de Paul, cherchant la formule juste susceptible de dépoussiérer le texte. Cette écrivaine agnostique, formée au grec classique, m'a ouvert d'autres dimensions du texte (et m'a ouvert à elles). Un texte auquel elle vouait par ailleurs une profonde révérence. Ce fut une lutte de chaque instant, faite de compromis, d'autant plus que nous n'habitons pas exactement la même langue (des deux côtés de l'Atlantique) et que nous n'avions pas toujours la même compréhension du texte. Ultimement complémentaires, nos perspectives devaient se heurter, avant de converger : pour moi, mes perspectives exégétiques et théologiques, pour elle, ses perspectives littéraires et linguistiques. Lutte amicale entre nous et avec le texte, comme le résume ma collègue dans sa notice biographique préparée pour le lancement de la Bible :

12. On trouvera chez Lassave (2005, 163-254) plusieurs descriptions du fonctionnement des différents binômes. Voici la description de Nieuviarts, un exégète de la BNT qui a traduit Isaïe :

Le processus de traduction s'entreprind dans le corps à corps de l'exégète avec le texte, en scrutant la langue, l'histoire, l'histoire de l'interprétation, le jeu poétique (rythme, allitérations, assonances), pour livrer à l'écrivain ces éléments d'une première traduction, à la fois la plus informée et la plus rigoureuse possible. L'écrivain ou le poète travaille alors à partir de ce donné, artisan forgeron de la langue, chargé si l'on nous permet l'expression, de mettre le feu de Dieu dans les mots. La traduction ainsi travaillée revient alors à l'exégète, avant que ne s'opère la confrontation — dans une rencontre longue — de ces deux regards sur la traduction. L'exégète dit le texte, le poète en travaille les mots, l'un et l'autre assujettis au texte lui-même. On en a vu l'un ou l'autre carnet de notes à la main ou dans la poche, dans le métro de Tokyo ou ailleurs, poursuivi par la recherche des mots. Trouver le mot juste, la forme juste. Entendre leur rythme, travailler encore la forme littéraire. Le texte fera encore plusieurs va et vient avant sa forme finale. (2004, 15)

Voir aussi Roubaud (2002), un écrivain de la BNT qui a traduit Lévitique, Nombres, Qohélet, Joël et Esther.

Renoncer aux idéologies que chacun amasse sur son chemin en s'appliquant à lire un texte sans préavis. S'assujettir à ce texte sans passion. L'affronter avec les seules armes de la traduction. Le couple exégète/écrivain répondait à ces exigences. Dans ces étranges attelages, l'un contrôle l'autre, inévitablement, chose épuisante pour les deux. Qu'il soit croyant ou non, l'écrivain ne croit pas à la signification préalable d'un mot. Il sait aussi que le sens des mots se fatigue et s'use. Il va chercher à retrouver leur sens dans cette suite de phrases qu'est un texte¹³.

L'expérience du binôme, dans le cas qui nous occupe, fut beaucoup plus positive que ne le suggère Nous dans son article. D'abord, isolément, nous n'aurions pu affronter cette tâche immense de traduire Paul. Ensuite, le travail d'équipe nous a permis de garder une nécessaire humilité ; la communauté de lecture nous a stimulé à aller plus loin ; la discussion nous a obligé à respecter le texte, ses facettes, sa richesse, dépassant ainsi le clivage entre la forme et le fond. À première vue, on pourrait croire que l'exégète était gardien du texte source et l'écrivain, du texte cible. Le processus était plus complexe. Nous avons eu tous deux le souci de demeurer au service, et du texte source, et du texte cible, sans être esclaves ni de l'un ni de l'autre. Cette préoccupation s'exprime dans un paragraphe que je rédigeai, en préparant l'introduction à Romains, pour résumer notre approche, mais qui ne put être publié — la contrainte de l'espace (mais aussi de temps), impératifs financiers obligent, ayant influé sur le produit final :

Quelques intuitions ont guidé la traduction. Avant tout, il s'agissait de réveiller la lecture, en redonnant au texte une nouvelle fraîcheur, tant pour le lecteur qui croit le connaître que pour celui qui l'aborde pour la première fois. Permettre d'en goûter la violence ! Ainsi, pour retrouver la force des images, nous avons évité un vocabulaire imprégné de deux mille ans d'efforts interprétatifs : entre autres, les mots « foi », « évangile », « gloire », « esprit », « baptême », « apôtre » laissent souvent la place à « adhésion » (ou « fidélité »), « annonce », « éclat », « souffle », « plongée », « envoyé ». Une double exigence s'imposait. D'une part, respecter le texte grec, son rythme, ses emphases, ses ruptures syntaxiques, sans forcer sa clarté. Souvent, nous avons choisi de maintenir l'ambiguïté, la percevant comme un ressort de l'argumentation. D'autre part, arriver à une phrase française élégante dans sa sonorité, non calquée sur le grec, qui permette au lecteur d'apprécier le texte sous son aspect littéraire, tout en l'obligeant à la réflexion. Nous

13. Citation tirée de <www.biblebayard.com/biblebayard/pop_depousse.htm> (consultée le 30 octobre 2007).

n'avons pas cru bon de toujours rendre le même mot grec par le même équivalent français, question d'alléger la phrase. De cette manière, le contexte immédiat est privilégié par rapport aux échos établis par le texte entre ses sections. Plusieurs passifs grecs ont été « pronominalisés ». Les mots de liaison, assez répétitifs en grec, ont été traduits avec diversité de façon à rendre ce que nous croyions (comme interprètes !) être le progrès et le rythme de l'argumentation. À un double titre, le résultat est un compromis : compromis entre les deux exigences identifiées, mais aussi compromis d'un travail d'équipe associant un théologien et une écrivaine, ayant chacun son approche du texte et la compréhension qui en découle.

Donc, nous avons voulu laisser le lecteur libre de faire fonctionner le texte en dehors des chemins battus, sinon des ornières, de l'interprétation. Ceci dit, traduire, c'est nécessairement mettre de l'avant la compréhension du traducteur. La transparence absolue de la traduction est un leurre. En regard des remarques qui précèdent, ceci est particulièrement vrai de *Romains*.

Un dernier exemple illustrera l'ambivalence de cet effort impossible pour réveiller la lecture sans imposer au lecteur une lecture. Après bien des tâtonnements, nous nous sommes permis une audace. En grec, le mot πίστις regroupe plusieurs champs sémantiques, entre autres ceux de « foi », « confiance », « fidélité » et « adhésion ». Nous avons tenté, presque à titre expérimental et autant que possible, d'éviter l'utilisation du mot « foi ». D'abord parce qu'il réduit le champ sémantique et possède une connotation intellectuelle (croyance). Ensuite, parce qu'il est chargé de toute l'histoire du christianisme. Enfin, parce qu'il induit chez le lecteur une fausse sécurité, une sorte de double ignorance : on croit savoir ce dont il s'agit, alors qu'on ne peut le savoir qu'à la fin de la lecture de la lettre (et encore !). De plus, nous avons opté pour une compréhension subjective de l'expression πίστις χριστοῦ (la foi vécue par le Christ), par opposition à la compréhension objective traditionnelle (la foi qui vise le Christ). Nous avons donc pris le risque d'ouvrir le sens en provoquant la surprise et en jouant sur plusieurs registres : « La *foi* est un mouvement qui origine [*sic*] de la vie, la mort et la résurrection de Jésus, reconnu [comme] Christ de par sa *fidélité* ; un mouvement par lequel celui qui entend ce récit de *fidélité* décide d'inscrire sa vie dans la suite de celle du Christ (voir Ga 2,16 ; 2,20 et 3,22) et donc, de lui « remettre sa foi ». » (Gignac 2001b, 3053, accent ajouté) Ce qui sauve, ce n'est pas d'accomplir la Loi, mais de *s'attacher* à l'agir salvifique de Jésus, à sa personne et à son exemple. Celui qui *adhère* avec *confiance* à cette extraordinaire Annonce est animé du Souffle même qui anime le

Ressuscité et peut alors remplir les exigences d'une Loi qui n'était qu'un pédagogue. Dans une note, j'avertissais d'ailleurs le lecteur de ce procédé plurivoque, pour qu'il ne se laisse pas enfermer dans cette expérimentation, mais se rappelle à chaque fois que la *confiance* se veut *adhésion* et *fidélité*, et inversement (Gignac 2001b, 3053).

En somme, comme le résume Pierre Lassave dans son étude, dans un paragraphe analysant notre traduction de Romains : « Paul et ses traducteurs engagent un corps à corps avec le langage, avec pertes et profits. » (2005, 105)

2. Une traduction au service du texte *et* de l'acte de lecture

Le mot grec ἐρμηνεύω, duquel est dérivé le terme « herméneutique », recouvre deux acceptions en corrélation : *traduire* (sens premier) et *interpréter*. Interpréter (même dans sa propre langue), c'est déjà traduire ; et on ne peut traduire sans interpréter. Or, la manière d'appréhender l'interprétation (et donc la traduction) est tributaire de la manière de comprendre ce que sont un texte et sa lecture — et puisqu'il existe de multiples et concurrentes compréhensions du texte et de sa lecture, plusieurs théories herméneutiques existent donc. Je me permettrai ci-après de décrire ma conception à l'aide de quelques métaphores, en notant d'emblée qu'elle a été profondément influencée par Paul Ricœur (particulièrement Ricœur 1975 ; 1985 ; 1986a ; 1986b), qui met l'accent sur les deux pôles du texte et du lecteur.

Qu'est-ce qu'un texte ? Ce n'est pas un cadavre à disséquer (Moore 1994), mais un corps animé de son propre souffle, avec lequel on interagit et qu'il faut contempler dans toute sa complexité. Comme un ruisseau endormi sous la neige, l'arrivée d'un lecteur le dégèle. Qui veut le saisir n'en recueille que quelques gouttes qui glissent entre les doigts. Mais qui y retourne régulièrement pourra s'y abreuver. Ou encore, d'après l'étymologie, le texte est un *tissu* aux trames multiples et multidimensionnelles (Jeanrond 1995, 121), telle une tapisserie (Witherington III 1994, 1). Traduire, c'est livrer au lecteur un organisme vivant.

Qu'est-ce que lire ? Pour Ricœur, c'est se comprendre devant le texte. Le texte comporte une structure de sens qui permet au lecteur d'y trouver une signification (1986b, 153) : « l'interprétation d'un texte s'achève dans l'interprétation de soi d'un sujet qui désormais se comprend mieux, se comprend autrement, ou même commence de se comprendre » (1986b, 152). Le plus court chemin pour l'humain qui mène à la compréhension de soi et du monde passe par ce long détour du texte. Par ailleurs, Ricœur (1986b, 138-

139) rejette explicitement l'analogie entre la lecture et le dialogue, mais il me semble que cette analogie demeure pertinente et qu'elle peut nous aider dans notre réflexion sur la traduction. Le texte nous résiste et nous interroge, cependant que nous abordons le texte avec ce que nous sommes, avec nos présupposés et nos questions. Parmi tous les possibles du texte, nous construisons une signification. Négativement, la lecture n'est pas d'abord la recherche d'un sens enfoui dans le texte, tel un trésor, ni un message à décoder. Certes, comme les héritiers du laboureur dans la fable de Jean de Lafontaine, nous remuons le sol du texte à la recherche du trésor, mais c'est l'activité même de la lecture qui constitue un but en soi.

La lecture ressemble à une randonnée dans une forêt à la végétation dense. Plusieurs chemins sont possibles qui révèlent, à chaque visite, un paysage nouveau. Le lecteur doit s'y frayer un sentier. Lire une lettre de Paul, c'est ainsi tenter de former un tableau le plus cohérent possible à partir des morceaux d'un casse-tête. Au fil de la lecture, le lecteur construit le sens des images, des métaphores, des concepts qui, à la première rencontre, sont souvent obscurs, mais s'éclairent peu à peu, au fur et à mesure qu'il tisse entre eux des correspondances et discerne des harmoniques. Par exemple, plusieurs fils conducteurs permettent de parcourir une lettre comme Galates, tels les thèmes de la Loi, de la justification, de la filiation, de l'évangile ou du rapport entre esclavage et liberté. Mais aucun ne peut prétendre épuiser la lettre. Traduire, c'est donc permettre au lecteur de frayer son propre chemin dans le texte, sans le lui imposer¹⁴.

Or, cette exploration du monde textuel est un combat qui ne nous laisse pas indemne et qui n'est pas toujours facile. Lire est une expérience transformatrice qui passe par le plaisir en même temps que l'ascèse :

Le texte paulinien est difficile, sous divers aspects. Par son style, d'abord. La syntaxe est souvent lourde, touffue. Plusieurs phrases sont inachevées. Les images s'enchaînent sans souci de cohérence, parfois comme des associations libres — il est essentiel de ne jamais pousser les métaphores dans leur « dernier retranchement ». Le texte joue sur la récurrence de certaines racines verbales, généralement impossible à rendre en traduction — les échos intratextuels, souvent à plusieurs chapitres de distance, foisonnent ; plusieurs paragraphes s'articulent autour de jeux de mot. Les références bibliques sont

14. Qu'on juge de la paraphrase suivante de Rm 3,25 proposée par Nouveau Testament, Parole Vivante, qu'une étudiante m'a fait connaître : « Dieu l'a destiné d'avance à prendre sur lui la punition que méritaient nos péchés. En mourant sur sa croix sanglante, Jésus était la victime offerte pour nous en sacrifice qui nous purifie et nous rend la faveur divine. »

nombreuses et renvoient à des passages clés de l'Écriture juive qui ne nous sont pas aussi familières qu'aux lecteurs du 1^{er} siècle. (Gignac 2001a, 3036)

Comme on le voit, il y a corrélation entre ces quelques remarques théoriques et l'expérience de la BNT décrite plus haut, qui voulait « réveiller la lecture ». Pratique et théorie, dans le travail d'interprétation, vont de pair. Or, cette manière d'envisager le texte et la lecture opère un bouleversement du paradigme interprétatif courant en exégèse. Si, pour Ricœur, le référent du texte — ce dont il parle — est le lecteur, cela implique la prise en compte de la coupure radicale qui s'établit entre l'auteur et son œuvre — bien que chez Ricœur, l'auteur et son monde demeurent à l'arrière-plan de l'intrigue principale qui se noue entre texte et lecteur¹⁵. Force est de constater que le *mainstream* de l'exégèse anglophone actuelle investit la majeure partie de ses énergies dans la reconstitution du monde *derrière le texte*. Par exemple, Louis Martyn (1997, 42) disait à propos de Galates qu'il voulait essayer d'écouter la lettre comme l'aurait fait un chrétien de Galatie au 1^{er} siècle. Sans nier l'importance d'une approche historicocritique du texte, j'essaie plutôt de m'immerger *dans le texte* grec pour m'imprégner du monde qu'il façonne et pouvoir ensuite le rendre au lecteur. Comme exégète, j'entends visiter le texte comme on visite un monument. Une cathédrale possède avant tout une architecture, des lignes de force, une esthétique particulière, une théologie qui s'en dégage. À l'aube, à midi ou au crépuscule, elle suscite une expérience différente. Certes, je pourrais m'interroger sur son architecte, sur les conditions socioéconomiques de son érection, sur les motivations de ses constructeurs. Mais je prends le parti d'interroger le texte dans sa cohérence propre.

Bref, avant d'être un traducteur, je suis un « truchement », un interprète, un herméneute pour qui l'acte de lecture et l'expérience qui l'accompagne sont primordiaux. Selon moi, la traduction, elle-même acte de lecture, doit être au service de l'expérience de lecture d'autrui. Cela fait peut-être de moi un piètre traducteur. Je suis presque paralysé par le défi herméneutique de la traduction, peut-être du fait que j'en perçois toutes

15. Ricœur n'évacue pas la recherche historique, mais la relativise. La reconstitution historique est utile, car « expliquer plus, c'est comprendre mieux » (selon l'apophtegme souvent réitéré par Ricœur), mais elle ne constitue qu'un adjuvant à la tâche principale de l'interprétation, qui consiste à se comprendre par le biais du texte. Le livre écrit en duo avec l'exégète historicocritique André LaCocque illustre cela : les reconstitutions sont fort intéressantes, mais la lecture proposée ensuite par Ricœur ne semble pas s'y ancrer (voir LaCocque et Ricœur 1998).

les exigences, voire les apories. Je me bats avec le grec, puis avec le français, le texte me résiste par son opacité. Comment rendre dans une langue cible ce que je ne *comprends* pas dans la langue d'origine ? Au fur et à mesure que je discerne dans le texte une piste de signification, puis une autre, je sens le « sens » m'échapper. Traduire est une tâche impossible, puisqu'il faut rendre un texte original dans une autre langue avec clarté, tout en respectant ses obscurités. Pour traduire intelligemment, il faut déjà interpréter le texte, mais la traduction doit éviter d'interpréter celui-ci à l'avance : le traducteur doit le plus possible s'effacer pour laisser au lecteur la tâche interprétative¹⁶. Comment traduire pour induire une expérience de lecture renouvelée et spirituellement renouvelante ? La question ne peut que demeurer ouverte, lancinante, comme une blessure. La traduction reste de l'ordre du *work in progress*, de l'œuvre inachevée, du *kairos* fugitif, de l'approximation, de la gageure...

3. La Bible chrétienne n'est pas un texte sacré

« Pour les Bibles confessionnelles qui reconnaissent le caractère de révélation du texte sacré, le cadre originel échappe à l'investigation. Pour les autres qui attribuent au texte une rédaction humaine, multiple et diachronique, la tâche se heurte aux limitations des connaissances. » (Nouss 2007, 50) Cette remarque de mon interlocuteur, qui durcit la dichotomie entre révélation sacrée et langage humain, nous situe au cœur du problème d'une théologie de la traduction, puisqu'il y nomme explicitement les concepts de révélation et de texte sacré, auxquels se greffent implicitement les concepts d'inspiration, d'autorité et d'hagiographe. On pressent l'énormité et la centralité théologiques du problème, qu'il ne saurait être question de traiter ici

16. Les traductologues aussi portent à leur manière cette préoccupation. Ainsi :

« The literal translation [Cambridge style] is more likely to be open to all the possible meanings of the original. The Oxford tradition chooses one meaning and expresses this meaning with great clarity. It would never occur to the average reader to question the rendering, because it is so well expressed. Thus the reader becomes the prisoner of the translator. Instead of a priestly class interpreting scripture, we have a group of translators. It is significant that the meanings reflected in the modern translations of this verse have been propounded by commentators who used a more or less literal translation. The literal translation does not shut out the meaning expressed in any given non-literal version. Rather, it is ideally open to all the possible meanings of the original. (Garnet 1990, 78, je souligne).

Je nuancerais toutefois ces affirmations : la traduction littérale n'est pas nécessairement la seule voie pour garder le sens ouvert.

de façon exhaustive, mais bien sous forme d'énoncés quelque peu lapidaires — en se rappelant que ces concepts ne font pas l'unanimité en théologie catholique, en commençant par celui de révélation (récemment, Petit 2007).

Si l'on prend comme point de départ le concept de texte sacré, ainsi que l'invite le titre de ce numéro de *Théologiques*, c'est aussitôt pour en constater le caractère plurivoque — et équivoque. Des quatre significations évoquées par Garnet (1990, 72), je retiens la deuxième (une seule langue pour exprimer l'expérience religieuse) et la quatrième (le prestige socioculturel d'une traduction devenue un classique de la langue). Or, ces deux acceptions, à première vue pertinentes, ne s'appliquent au christianisme que de manière caricaturale ou accidentelle. La Bible chrétienne n'est pas un texte sacré, mais un texte humain qui porte la trace d'une expérience de Dieu¹⁷ — et par là devient sacré pour la personne qui s'ouvre à cette expérience. Le caractère sacré ou inspiré du texte ne doit pas être considéré comme un fait objectif, mais en relation avec l'expérience interprétative du croyant qui s'en constitue le destinataire (Petit 2007, 242.245). De façon similaire, on s'attache à une traduction en particulier, parce qu'elle nous aura fourni les mots pour vivre et dire une expérience spirituelle — qui demeure pourtant au-delà, ou en deçà, des mots.

Autrement dit, la Bible n'est pas intrinsèquement sacrée, mais le devient par un processus de réception, qui implique donc une communauté de lecture. L'histoire du christianisme démontre que ce processus de réception n'est pas prisonnier d'un texte en particulier, mais que les traductions successives ont pu à tour de rôle se voir accorder — de manière extrinsèque — un statut de texte sacré.

Comme le remarque Ladmiral (1990, 132), ni l'hébreu ni le grec n'ont le statut de langue sacrée en christianisme. S'il est une langue que le christianisme aurait pu sacréaliser, c'est bien l'araméen de Jésus. Or, même le *Notre Père* sera très tôt traduit. Cette absence de sacréalisation d'une langue

17. Cette manière de concevoir la révélation et le texte humain qui en porte la trace a deux conséquences importantes. D'une part, la réflexion philosophique générale sur l'interprétation s'appliquera aussi à la Bible chrétienne, comme à un cas particulier — dont il faut bien sûr respecter le caractère propre (Jeanrond 1995, 15-16). D'autre part, la théologie chrétienne pourra dialoguer avec l'étude scientifique des textes, historique ou littéraire, qui soumet la Bible à un examen sous toutes ses coutures, à titre d'œuvre (pleinement) humaine (Dei Verbum 1966 [ci-après DV], § 12). Les propos des deux premières parties de cet article (sur la BNT et l'interprétation) s'appuient sur ces deux énoncés.

tient probablement à deux faits, liés à l'émergence du christianisme. Premièrement, dès l'origine, la Bible chrétienne sera bilingue. Si, rapidement au 1^{er} siècle, la majorité des communautés du monde romain la lisent d'abord en grec (par la Septante et les écrits apostoliques, rédigés en grec, qui circulent et deviendront le Nouveau Testament), c'est en sachant que certaines communautés chrétiennes, ainsi que les communautés juives de Judée et de Babylonie, la lisent en hébreu ou en araméen¹⁸. Deuxièmement, par un phénomène précoce de traduction, à partir du II^e siècle, la Bible chrétienne deviendra multilingue : latin (*Vetus latina*), syriaque, arménien, géorgien, gothique, slavon — pour ne donner que quelques exemples¹⁹. Comme le reflète le récit de la Pentecôte, chacun peut entendre en sa langue le cri de la proclamation (kérygme).

Mais ce bilinguisme, voire ce multilinguisme n'est qu'un symptôme de la structure fondamentale de la révélation chrétienne, pour qui Dieu ne se révèle pas d'abord dans un corpus textuel, mais dans un corps de chair (DV, § 2, 4, 13) — comme le souligne aussi Nouss (2007, 55), à juste titre. Le Verbe de Dieu s'est fait langage humain — soumis à ses aléas, ses limitations, ses équivoques, ses balbutiements, voire ses lapsus. Il y a d'abord le parcours historique de Jésus de Nazareth, corps vivant et souffrant, jusqu'à la mort, qui apprend de ses parents un araméen sans doute teinté de grec, puis annonce le Royaume en des mots qui, réinterprétés, trouveront plus tard écho chez ses disciples (DV, § 4). Il y a ensuite l'expérience communautaire d'un « corps ressuscité », expérience indicible dont il faut pourtant témoigner, en grec d'abord, puis dans les autres langues. L'Annonce inouïe — « Christ est ressuscité » — laissera un écho dans les mots du Nouveau Testament (DV, § 7). Ce dernier ne renvoie donc pas à un corps étranger à l'histoire, mais à une expérience au cœur de l'histoire où la croix est interprétée comme événement messianique. La logique de l'incarnation n'est peut-être pas tant à comprendre en termes historiques (Dieu dans l'histoire humaine) qu'en termes langagiers (Dieu au risque du langage humain). Dieu ne se révèle pas dans *une* langue unique, mais dans toutes les langues. Dieu ne se révèle pas dans un texte, mais à travers chaque vie humaine qui cherche à tisser sa trame narrative *et à la dire* — à la suite

18. Le texte hébreu (dit protomassorétique) et le texte grec (LXX) ont existé bien avant la fixation définitive du texte hébreu et la constitution définitive des deux canons (liste fermée de livres) hébreu et grec (Nieuwarts 2004, 6).

19. Ces traductions auront souvent une influence notable sur la constitution de la langue écrite de ces peuples (Van Hoof 1990).

de la vie et de la mort paradigmatiques de Jésus de Nazareth, dont on retrouve la trace, certes, dans le Nouveau Testament.

La métaphore « Parole de Dieu²⁰ » peut nous servir à illustrer l'ambiguïté fondamentale de la révélation chrétienne et de la sacralité du texte qui lui est associé. L'usage liturgique fréquent de la métaphore nous fait oublier qu'il s'agit avant tout d'une... métaphore. Appliquée à la Bible, « Parole de Dieu » est même un oxymore : la Bible ne parle pas et elle fut écrite par les humains, selon son propre témoignage interne — un processus que la recherche exégétique a depuis longtemps tenté de décrire avec précision. Il est évident que la Bible chrétienne *n'est pas* Parole de Dieu. Pourtant, Vatican II rappelle que les Écritures « nous communiquent, de façon immuable, la parole de Dieu lui-même, et dans les paroles des Prophètes et des Apôtres font retentir à nos oreilles la voix du Saint-Esprit » (DV, § 21). Il s'agit de l'écho textuel d'une parole qui, accueillie dans la foi, devient Parole, non dans le texte, mais chez le croyant. On trouve la meilleure illustration de ce parcours dans l'action de grâce en ouverture de la Première Lettre aux Thessaloniens (1Th 1,1-10 ; voir Gignac 2000, 77-83). La parole très humaine du prédicateur Paul (v. 5) a été reçue et intériorisée par les Thessaloniens comme une parole vitale, animée du Souffle (v. 6), si bien qu'elle est devenue Parole du Seigneur, par le fait que les Thessaloniens eux aussi s'en sont fait les annonceurs (v. 8). Il s'agit d'un véritable parcours de la parole (λόγος), d'un advenir de la Parole, au cœur du langage humain entendu ou vocalisé. Dans sa fragilité même, la métaphore « Parole de Dieu » exprime le fil ténu d'une lecture croyante par laquelle le lecteur se laisse librement aspirer (Nieuviarts 2004, 30) : la métaphore renvoie plus au lecteur qui se laisse déconcerter et travailler par le texte qu'au texte lui-même.

À la suite de ces quelques remarques, on peut retourner à la citation de Paul placée en exergue de cet article. Un homme y prend la parole pour dire son expérience et celle des Galates auxquels il s'adresse, mais ces paroles humaines peuvent devenir le lieu de la rencontre, pour le lecteur, entre lui et Dieu : « Je m'étonne que si vite vous vous détourniez de celui qui vous a convoqués par la grâce de Jésus Christ, pour accueillir une annonce différente : il n'y

20. Selon un décompte rapide, Dei Verbum emploie l'expression « parole de Dieu », au singulier, au moins vingt fois, mais sans vraiment la définir. Qui plus est, présente en ouverture (§ 1) — il s'agit des deux premiers mots, en latin, qui ont donné son titre à la constitution —, l'expression ne revient qu'à partir du § 9 et brille par son absence au chapitre où la révélation est décrite (§ 2-5).

en a pas d'autre. Il y a seulement des gens qui vous bouleversent et veulent dénaturer l'Annonce du Christ. » (Ga 1,6) L'Annonce, l'Évangile, n'est pas ici un texte, mais une proclamation où retentit, mystérieusement, une convocation de Dieu. Les lettres de Paul ou les récits dits « évangéliques » renvoient à autre chose qu'eux-mêmes, à cette rencontre révélationnelle. Traduire le texte néotestamentaire, ce n'est donc pas devoir choisir entre un texte source (qui serait la lettre) et un texte cible (qui serait l'esprit), comme le suggère Ladmiral²¹ (1990, 135). Au-delà de cette alternative mal posée, traduire c'est garder en tête que le but de l'acte de lecture du Nouveau Testament, du point de vue théologique, est l'expérience d'une rencontre.

En ce sens, le critère de validation d'une traduction chrétienne, de favoriser une expérience de lecture, découle directement d'une position théologique. Il ne s'agit pas seulement d'un respect intégral et intègre du texte source dans le texte cible, mais de rendre possible une lecture intégrée et intégrante. « [L]'Écriture Sainte doit être lue et interprétée avec le même Esprit qui l'a fait écrire » (DV, §12). Il ne s'agit pas de la lettre du texte original ou de sa traduction, mais du souffle même de la foi chrétienne, qui permet à nouveau de dire Dieu et de l'entendre parler. Une « traductologie théologique chrétienne » n'occulte pas le texte source ni ne privilégie le texte cible. L'expérience de rencontre du Ressuscité dont le texte source porte la trace doit pouvoir se manifester dans l'expérience de lecture dont le texte cible devient le support. C'est seulement à ce titre que texte source et texte cible peuvent être dits, l'un et l'autre et de manière métaphorique, textes sacrés, ou encore Parole de Dieu.

Conclusion

À partir de ma participation au projet *La Bible, nouvelle traduction* (Bayard / Médiaspaul, 2001) et en explicitant la théorie de l'interprétation qui guide ma pratique, j'ai proposé de mettre l'accent, dans le processus de traduction, sur le texte tel qu'il se donne à lire, en vue de renouveler l'expérience de lecture. J'ai ainsi déployé les présupposés herméneutiques et théologiques qui guident mon interprétation, indissociablement liée à l'acte de

21. « C'est en effet le mode d'investissement paradoxalement « chargé » propre à la traduction qui m'a mis sur la piste d'une théologie de la traduction ; cette dernière étant partagée par le clivage différentiel qui oppose la théologie de la Lettre des « sourciers » à la théologie de l'Esprit des « ciblistes » ; et cette double problématique nous a conduit à thématiser une « théologie des langues », dont on a vu qu'elle était elle-même différentielle. » (Ladmiral 1990, 135)

traduction. J'ai insisté sur la résonance, les effets, que la traduction produit sur le lecteur. En finale, demeure donc une question, que l'on peut formuler négativement et positivement. Comment le traducteur peut-il traduire le texte sans empêcher le lecteur de le lire ? Comment traduire pour que le lecteur rencontre le texte dans toute sa nouveauté et sa force transformative, en prenant un recul par rapport aux théologies prêtes-à-penser ?

Références

- ARISTÉE (1962), *Lettre d'Aristée à Philocrate* / introduction, texte critique, traduction et notes par A. Pelletier, Paris, Cerf (Sources chrétiennes 89).
- AUWERS, J.-M. (2001), « La Bible revisitée. À propos d'une nouvelle traduction de la Bible », *Revue théologique de Louvain*, 32, p. 529-536.
- , dir. (2002²) [1999], *La Bible en français. Guide des traductions courantes*, Bruxelles, Lumen vitae (Connaître la Bible 11-12).
- Bible de Jérusalem* (1973), Paris, Cerf.
- BOYER, F., J.-P. PRÉVOST et M. SEVIN, dir. (2001), *La Bible, nouvelle traduction*, Paris / Montréal, Bayard / Médiaspaul.
- CHOURAQUI, A. (1976), *La Bible*, Paris, Desclée De Brouwer.
- CONGRÉGATION POUR LE CULTE DIVIN ET LA DISCIPLINE DES SACREMENTS (2001), « *»Liturgiam authenticam* ». Cinquième instruction pour la correcte application de la Constitution sur la sainte liturgie du concile Vatican II (*Sacrosanctum Concilium*, art. 36) », <www.vatican.va/roman_curia/congregations/ccdds/documents/rc_con_ccdds_doc_20010507_comunicato-stampa_fr.html> (consultée le 30 octobre 2007).
- DAVID, C. (2001), « Une nouvelle traduction, pour quoi faire ? Les habits neufs de la Bible », *Nouvel Observateur*, 1921, <http://hebdo.nouvelobs.com/hebdo/parution/p20010830/dossier/a48068-les_habits_neufs_de_la_bible.html> (consultée le 30 octobre 2007).
- « *Dei Verbum* » (1966) [constitution adoptée en 1965], dans P.-A. MARTIN, dir., *Vatican II. Les seize documents conciliaires*, Montréal, Fides, p. 97-120.
- DELISLE, J. (2005), « Les nouvelles règles de traduction du Vatican », *Meta*, 50, p. 831-850.
- DEPUSSÉ, M. et A. GIGNAC (2001a), « Lettre aux Galates (traduction) », dans F. BOYER, J.-P. PRÉVOST et M. SEVIN, dir., *La Bible, nouvelle traduction*, Paris / Montréal, Bayard / Médiaspaul, p. 2553-2561.

- (2001b), « Lettre aux Romains (traduction) », dans F. BOYER, J.-P. PRÉVOST et M. SEVIN, dir., *La Bible, nouvelle traduction*, Paris / Montréal, Bayard / Médiaspaul, p. 2475-2502.
- DHORME, É. (1956), *La Bible : l'Ancien Testament*, Paris, Gallimard (La Pléiade).
- GADAMER, H.-G. (1996²) [1976, allemand 1965², 1960], *Vérité et méthode. Les grandes lignes d'une herméneutique philosophique* / trad. par P. Fruchon, J. Grondin et G. Merlio, Paris, Seuil (L'ordre philosophique).
- GARNET, P. (1990), « The Concept of Sacred Language : Help or Hindrance in New Testament Translation ? », *Traduction, terminologie, rédaction*, 3, p. 71-79.
- GIGNAC, A. (2000), « Paul le passeur, hier et aujourd'hui - pédagogie rhétorique et lecture initiatique », *Science et Esprit*, 52, p. 61-85.
- (2001a), « Introduction et notes de la Lettre aux Romains », dans F. BOYER, J.-P. PRÉVOST et M. SEVIN, dir., *La Bible, nouvelle traduction*, Paris / Montréal, Bayard / Médiaspaul, p. 3035-3042.
- (2001b), « Introduction et notes de la Lettre aux Galates », dans F. BOYER, J.-P. PRÉVOST et M. SEVIN, dir., *La Bible, nouvelle traduction*, Paris / Montréal, Bayard / Médiaspaul, p. 3052-3054.
- GOURGUES, M. (1999), « Étude critique. Le Nouveau Testament dans la nouvelle édition de la Bible de Jérusalem (1998) », *Science et Esprit*, 51, p. 95-111.
- (2002), « Étude critique. Le Nouveau Testament dans la nouvelle traduction de la Bible en français », *Science et Esprit*, 54, p. 205-223.
- GRELOT, P. (2001), « À propos de la Bible Bayard. Une pluralité de regards », *Esprit et vie*, 47, p. 3-14.
- GROSJEAN, J. et M. LÉTURMY (1971), *La Bible : Nouveau Testament*, Paris, Gallimard (La Pléiade).
- GUEUNIER, N. (1997), « Une traduction biblique peut-elle encore aujourd'hui être littéraire ? », dans P.-M. BEAUDE, dir., *La Bible en littérature. Actes de colloque international de Metz (septembre 1994)*, Paris / Metz, Cerf / Université de Metz (Les documents autour de la Bible), p. 259-269.
- (2001), « À propos de «La Bible Bayard» dite «Nouvelle Traduction» », *Études*, décembre, p. 694-700.
- (2007), « La Bible : pourquoi tant de traductions ? », 12, p. 69-88.

- JEANROND, W.G. (1995) [allemand 1991], *Introduction à l'herméneutique théologique. Développement et signification* / trad. par P.-L. Lesaffre, Paris, Cerf (Cogitatio Fidei 185).
- LACOCQUE, A. et P. RICŒUR (1998), *Penser la Bible*, Paris, Seuil (La couleur des idées).
- LADMIRAL, J.-R. (1990), « Pour une théologie de la traduction », *Traduction, terminologie, rédaction*, 3, p. 121-138.
- LA MESLÉE, V.M. (2001), « La Bible, roman », *Le Point*, 1512 (6 septembre), <www.lepoint.fr/content/litterature/article?id=57015> (consultée le 30 octobre 2007).
- LANÇON, P. (2001), « Dieu reconnaîtra les siens », *Libération*, 6 septembre.
- LASSAVE, P. (2003), *La traduction des alliances. Sociologie d'un événement culturel*, Paris, Centre d'Études Interdisciplinaires des Faits Religieux, École des Hautes Études en Sciences Sociales.
- (2005), *La traduction des alliances. Enquête sur un événement littéraire*, Paris, L'Harmattan (Logiques sociales — Littératures et société)
- MARTYN, J.L. (1997), *Galatians: A New Translation with Introduction and Commentary*, New York / Toronto, Doubleday (Anchor Bible 33A).
- MOORE, S.D. (1994), « How Jesus' Risen Body Became a Cadaver », dans E.S. MALBON et E.V. MCKNIGHT, dir., *The New Literary Criticism and the New Testament*, Sheffield, JSOT Press, p. 269-281.
- NIEUVIARTS, J. (2004), « “Traduzione tradizione”. Traduire la Bible : lieux et enjeux de la traduction », *Bulletin de littérature ecclésiastique*, 105, p. 3-36.
- NOUSS, A. (2007), « De la possibilité aléatoire mais promise d'une critique des traductions bibliques », *Théologiques*, 15/2, p. 47-66.
- OSTY, É. et J. TRINQUET (1973), *La Bible*, Paris, Seuil.
- PETIT, J.-C. (2007), « Le concept de «révélation» et la compréhension de soi du christianisme. Quelques observations sur la relativisation d'un paradigme en théologie fondamentale, de Vatican II à aujourd'hui », *Science et Esprit*, 59, p. 239-255.
- PHILON D'ALEXANDRIE (1967), *De Vita Mosis* / introduction, traduction et notes par R. Arnaldez, C. Mondésert, J. Pouilloux et P. Savinel, Paris, Cerf (Les œuvres de Philon d'Alexandrie).
- RICŒUR, P. (1975), *La métaphore vive*, Paris, Seuil (L'ordre philosophique).

- (1985), *Temps et récit III. Le temps raconté*, Paris, Seuil (Points. Essais 229).
- (1986a), « La fonction herméneutique de la distanciation [1975] », dans *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, Paris, Seuil, p. 101-117.
- (1986b), « Qu'est-ce qu'un texte ? [1970] », dans *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, Paris, Seuil, p. 137-159.
- ROUBAUD, J. (2002), « L'étrangeté du texte », dans J. NIEUVIARTS et P. DEBERGÉ (dir.), *Les nouvelles voies de l'exégèse : en lisant le Cantique des cantiques : XIXe congrès de l'Association catholique pour l'étude de la Bible* (Toulouse, septembre 2001), Paris, Cerf (Lectio Divina ; 190), p. 231-246.
- La Sainte Bible (traduction Segond révisée)* (1979) [1975], Genève, Société biblique.
- SCHNEIDERS, S.M. (1995) [anglais 1991], *Le texte de la rencontre. L'interprétation du Nouveau Testament comme écriture sainte* / trad. par J.-C. Breton, Montréal, Fides.
- SIMON, S. (1990), « La traduction biblique : Modèle des Modèles ? », *Traduction, terminologie, rédaction*, 2, p. 111-120.
- THÉRIAULT, J.-Y. (2001), « Une réussite à apprivoiser », *Le Devoir*, 3-4 novembre, p. D12.
- Traduction œcuménique de la Bible (1972), *Nouveau Testament*, Paris, Sociétés Bibliques et Cerf.
- VAN HOOF, H. (1990), « Traduction biblique et genèse linguistique », *Meta*, 35, p. 795-798.
- VENARD, O.-T. (2002), « La culture de la « Bible Bayard » », *Kephas*, 1, p. 129-140.
- WITHERINGTON III, B. (1994), *Paul's Narrative Thought World*, Louisville, Westminster John Knox.

Résumé

En dialogue avec l'article d'Alexis Nouss dans ce numéro, l'auteur réfléchit sur les balises herméneutiques et théologiques qui peuvent guider la traduction du Nouveau Testament, en christianisme, balises qu'il retrouve à l'œuvre, rétrospectivement, dans la dynamique qui a présidé à *La Bible, nouvelle traduction* (à laquelle il a participé). D'une part, lire c'est traduire, — c'est-à-dire comprendre le texte tel quel en vue de se comprendre — et traduire, c'est interpréter. La théorie herméneutique pose donc l'aporie de toute traduction, à la fois opaque et transparente. D'autre part, le texte du Nouveau Testament lui-même n'est pas Parole de Dieu, mais témoignage qui porte les traces de la rencontre du Christ ressuscité, Parole de Dieu qui s'articule dans une existence humaine corporelle. La théologie assigne donc à la traduction la tâche de ne pas nuire à la réitération de cette rencontre, pour le lecteur. Ainsi, le critère d'évaluation d'une traduction devient sa capacité à provoquer chez le lecteur une expérience de lecture, susceptible de faire émerger une Parole. Une « traductologie théologique chrétienne » n'occulte pas le texte source ni ne privilégie le texte cible. L'expérience de rencontre du Ressuscité dont le texte source porte la trace doit pouvoir se manifester dans l'expérience de lecture dont le texte cible devient le support.

Abstract

In dialogue with Alexis Nouss' article in this same edition, the author considers the hermeneutic and theological beacons that guide New Testament translation in Christianity, these beacons being found in the work, retrospectively in the dynamic that presided over the « Bible, nouvelle traduction » (in which the author participated). On the one hand, reading is translating—understanding the text as is in order to understand ourselves—and translation is interpretation. Hermeneutic theory presents an aporia, at the same time opaque and transparent. On the other hand, the New Testament text is not the Word of God but the witness of an encounter with the resurrected Christ, the Word of God articulated in a corporal existence. Theology therefore assigns a task to translation: that of not hindering, the reiteration of this encounter for the reader. In this light, translation is evaluated on its ability to provoke within the reader an experience through reading in which emerges the Word. A « Christian theological translation » does not conceal the source nor does it privilege the targeted text. The experience of an encounter with the Resurrected, of which the source text carries the trace, must manifest itself in the experience of reading in which the target text becomes the support.