

**« Grâce et Paix »**  
Gosnell Yorke

Conseiller en traduction de l'ABU, Gosnell Yorke supervise plusieurs projets de traduction en pays lusophones et assure également l'intérim de la présidence du groupe de travail de l'ABU chargé de la formation des traducteurs en Afrique. Ceci est une traduction et une adaptation de son article paru dans *The Bible Translator* 54:3 (2003, pp. 332-346), qui contient un nombre plus considérable de citations et de références bibliographiques. Nous remercions Joachim Somé pour sa traduction de cet article.

Comme le suggère le titre de cet article, nous nous intéresserons à l'interprétation et à la traduction des termes *charis* et *eirênê*. La table ci-dessous montre que, un de ces termes au moins apparaît dans la formule de salutation ou de bénédiction de la plupart des lettres du Nouveau Testament. Dans les passages où on les trouve, ces termes apparaissent tous les deux, dans une proximité étroite l'un par rapport à l'autre, dans de nombreuses lettres.

	<i>Salutations</i>		<i>Bénédictions</i>	
Rom	1.7	les deux termes	16.20	les deux termes
1 Cor	1.3	les deux	16.23	<i>charis</i> seul
2 Cor	1.2	les deux	13.11-13	les deux
Éph	1.2	les deux	6.23-24	les deux
Phil	1.2	les deux	4.23	<i>charis</i> seul
Col	1.2	les deux	4.18	<i>charis</i> seul
1 Thess	1.1	les deux	5.23-28	les deux
2 Thess	1.2	les deux	3.16-18	les deux
1 Tim	1.2	les deux	6.21	<i>charis</i> seul
2 Tim	1.2	les deux	4.22	<i>charis</i> seul
Tite	1.4	les deux	3.15	<i>charis</i> seul
Phm	3	les deux	.25	<i>charis</i> seul
Héb		ni l'un ni l'autre	13.25	<i>charis</i> seul
1 Pi	1.2	les deux		ni l'un ni l'autre
2 Pi	1.2	les deux		ni l'un ni l'autre
2 Jn	1.3	les deux		ni l'un ni l'autre
3 Jn			.15	<i>eirênê</i> seul
Jude	2	<i>eirênê</i> seul		ni l'un ni l'autre
Apoc	1.4	Les deux	22.21	<i>charis</i> seul

Bien souvent, les traducteurs choisissent entre deux options qui consistent soit à employer la même expression pour traduire chaque occurrence du même terme clé, soit à traduire chaque terme clé par l'une des multiples expressions disponibles, celle qui leur semble la plus appropriée, en fonction du contexte spécifique. Par exemple, la SR utilise « grâce » pour traduire la totalité des 125 occurrences de *charis* dans les livres figurant sur la liste ci-dessus, à l'exception d'une seule, tandis que la BFC emploie 14 expressions différentes pour le faire.<sup>1</sup> L'approche contextuelle semble avoir été poussée à l'extrême dans PDV, qui emploie « bénir » pour traduire *charis* dans la plupart des salutations et des bénédictions

<sup>1</sup> Voici les expressions utilisées par la BFC (le nombre des occurrences de chacune suit le tiret) : grâce-82; faveur-8; bonté-7; don gratuit-3; être loué-3; gratuitement-2; don-9; remercier-3; bienfait-1; œuvre généreuse-1; bien (nom)-2; tâche-1; reconnaissance-1; agréable-1.

(p. ex. « Que Dieu vous bénisse »<sup>2</sup>), bien que « bénir » ne soit utilisé pour traduire ce terme dans aucun autre contexte. Dans cette approche, aucun lien n'est perceptible entre l'emploi que Paul fait de ce terme dans ses salutations et ses discussions de l'importance de la *charis* de Dieu dans le corps de ses lettres. Au contraire, dans cette approche, le mot *charis* apparaît dans les salutations et bénédictions comme évoquant la même idée que *eulegô* dans d'autres passages importants (p. ex. « Que Dieu bénisse (*eulegô*) celui qui vient en son nom! », dans Matt 21.9).

*Eirênê*, l'autre terme clé, pose un problème qui a davantage trait à la connotation qu'à la dénotation : comment les images évoquées par sa traduction apparaissent-elles en comparaison avec celles qui ont pu se produire dans l'esprit des premiers auditeurs, au moment où ils entendaient employer le mot *eirênê* par les auteurs des épîtres ? Est-ce que la traduction suggérera les mêmes associations sociopolitiques que *eirênê* aurait pu susciter parmi les premiers chrétiens quand ils se réunissaient pour adorer Dieu dans les nombreuses demeures servant de lieux de culte (et peut-être ailleurs) à travers le monde gréco-romain ? Nous allons démontrer plus loin dans cet article que le terme de « paix » devait entrer en résonance avec les notions de paix impériale (la *Pax Romana* ou *Pax Augusta*) tout en contrastant très nettement avec elles. *Eirênê* avait fort probablement une note « politico-rhétorique », qui devait être de la musique pour les oreilles des chrétiens. Elle leur redonnait en effet constamment l'assurance que c'est bien Jésus-Christ -- et *non pas* Auguste ni aucun autre César -- qui est le vrai donneur et gardien de *pax/eirênê*, de la « paix » réelle et durable.

La référence aux « oreilles » des auditeurs croyants est importante, comme nous allons le montrer dans les pages qui suivent.

### La traduction des termes en xirhonga

L'inspiration première de cet article est née lors d'un contrôle de la traduction en xirhonga à Maputo, au Mozambique. Le xirhonga est une langue parlée de part et d'autre de la frontière avec l'Afrique du Sud, bien que l'écrasante majorité des locuteurs se trouvent dans la partie sud de Maputo. De fait, Maputo était autrefois appelée « Khovo », d'après le chef Khovo, figure dirigeante illustre dans l'histoire et la tradition xirhonga. Sur les quelque 500.000 locuteurs, presque 424.000 se trouvent dans la seule ville de Maputo. A l'instar de la grande majorité des langues d'Afrique du Sud (à l'exception des langues khoisan), le xirhonga est une langue bantoue.

Les traducteurs employaient une version relativement « littérale » comme base, d'une part, et une version à équivalence plus fonctionnelle comme leur modèle, d'autre part.<sup>3</sup> Or le contrôle d'une ébauche de la traduction a révélé que celle-ci était sans doute trop influencée par le modèle, et qu'une attention insuffisante avait été accordée à la base dans la traduction du terme *charis* lorsqu'il est employé en rapport avec le salut en Jésus-Christ. Leur modèle (en portugais courant) traduisait systématiquement *charis kai eirênê* dans les salutations par *felicidade e paz* « joie et paix », ce que les traducteurs xirhonga ont rendu par *tinjombo ni ku drula*. La vérification a permis aux traducteurs de se rendre compte que le terme traduit par *felicidade* dans leur modèle, et rendu dans leur propre ébauche par *tinjombo*, correspondait en réalité à *charis*. Très surpris, ils se sont alors empressés de remplacer *tinjombo* par *timpsalu*.

*Timpsalu* a longtemps fait partie intégrante du vocabulaire de la communauté des locuteurs chrétiens du xirhonga, véhiculant les connotations profondes du salut que *felicidade* ou *tinjombo* n'ont pas ou ne peuvent pas avoir. C'est le terme employé systématiquement pour traduire *charis* dans la première Bible publiée par la Mission suisse en 1923.

---

<sup>2</sup> Deux emplois du mot « amour » dans 1 Thess 5.28 et Hébr 13.25 constituent des exceptions ; cette incohérence pourrait être involontaire, et s'expliquer par un manque de vigilance des vérificateurs lors des derniers contrôles du manuscrit.

<sup>3</sup> Sur cette méthode, voir l'article écrit par Jan Sterk (1999) : Base et modèle : une méthode de traduction, *Le Sycamore* 7:30-37.

## Termes clés et *audition* des Saintes Ecritures

Parallèlement au fait de comprendre ce que *signifient* les termes clés du Nouveau Testament, il est important de comprendre comment ces termes ont été *employés*. Tout comme dans de nombreuses cultures contemporaines, les premiers récepteurs des livres du Nouveau Testament étaient beaucoup plus habitués à *écouter* les textes qu'à les lire. Les auteurs du Nouveau Testament composaient leurs œuvres en ayant à l'esprit la culture de « l'oralité de leurs publics » :

La culture populaire du premier siècle était, techniquement, une culture rhétorique. Dans une culture rhétorique, l'alphabetisation a une dimension réduite et la lecture est orale. Même un lecteur solitaire lit à haute voix (Actes 8.30). Le mode normal d'écriture procède par la dictée, et ce qui est écrit est destiné à la lecture faite à haute voix pour un groupe plutôt que faite en silence par un individu. Ce type de culture [telle que la culture gréco-romaine du temps du Nouveau Testament] connaît certes l'écriture, mais elle est fondamentalement orale. La prédominance du caractère oral d'une culture rhétorique exige que le locuteur dispose son matériel de telle manière que les auditeurs puissent suivre facilement. Les indices de l'organisation de la pensée sont, par nécessité, basés sur le son plutôt que sur la vue (Harvey 1998: xv).

Les auteurs de l'antiquité auraient incorporé « des aides à l'audition » dans leurs lettres pour en faciliter la compréhension et l'interprétation :

De tels indices sont tout à fait nécessaires dans les lettres...dans la mesure où elles n'ont aucun fil conducteur de récit pour aider l'auditeur. C'est même plus nécessaire pour les lettres du NT, qui ont tendance à être plus longues que les autres lettres de l'Antiquité. Alors que la longueur moyenne des lettres de Cicéron était de 295 mots, contre 955 mots pour celles de Sénèque (un contemporain de Paul), la longueur moyenne d'une lettre de Paul est de 2.500 mots. Ainsi, ce qui était nécessaire pour les lettres en général aurait été encore plus nécessaire pour Paul : les indices d'organisation permettant à l'auditeur de ne pas se sentir tout simplement perdu dans une forêt de verbiage (Achtmeier 1990: 22).

Etant donnée l'importance de l'oralité aussi bien dans le Nouveau Testament que dans les sociétés africaines, l'un des défis majeurs que doivent relever les traducteurs africains consiste, me semble-t-il, à optimiser l'adaptation « à l'oreille » de leurs traductions. Cela passe nécessairement par le souci de les faire résonner autant que possible avec les éléments oraux qui subsistent dans les textes bibliques. A ce sujet, un conseiller en traduction en Nouvelle Guinée fait remarquer que du point de vue des situations de traduction dans ce pays, « les traductions qui sont réalisées dans les milieux oraux ne devraient pas laisser tomber...les signaux audibles de cohésion » (De Vries 2000: 109).

## Analyse d'Ephésiens

Voici la liste des termes clés aux endroits où ils apparaissent dans Ephésiens.

	<i>Introduction</i> (1.1-2)	<i>Corps</i> (1.3-6.20)	<i>Conclusion</i> (6.21-24)
<i>Charis</i> :	1.2	1.6,7; 2.5,7,8; 3.1,2,7,8; 4.7,29	6.24
<i>Eirênê</i> :	1.2	2.14,15,17; 4.3; 6.15	6.23

Cette analyse, me semble-t-il, suggère clairement que la lettre aux Ephésiens est véritablement remplie de « grâce » et de « paix ». En outre, il est assez instructif de comparer comment *charis* est traduit dans les versions TOB, BFC et PDV :

<i>Réf.</i>	<i>TOB et SR</i>	<i>BFC</i>	<i>PDV</i>
1.	2	Grâce	bénir
	6	grâce	bienfait
	7	grâce	bonté
2.	5	Grâce	bonté
	7	grâce	bienfait

	8	grâce	grâce	bonté
3.	2	grâce	bonté	bonté
	7	grâce	grâce	don
	8	grâce	faveur	don
4.	7	grâce	don	bienfait
	29	grâce	bien	bien
6.	24	Grâce	grâce	bénir

La TOB et la SR fournissent à l'auditeur une « aide à l'audition » de bien meilleure qualité en reflétant la répétition lexicale qui se trouve – qui s'entend ! – dans le texte source des Ephésiens. Il ne fait pas de doute que l'auteur voulait que ses auditeurs entendent cette répétition tout au long de la lecture du texte. A l'opposé, la répétition thématique ne peut pas être repérée en écoutant la lecture de PDV. La BFC se situe, quant à elle, à mi-chemin : elle permet au moins d'établir un lien entre les salutations d'ouverture et de clôture et le passage clé concernant la grâce et le salut en 2.5-8.

Le traducteur doit donc s'efforcer de respecter autant que possible dans la traduction la récurrence lexicale du texte source. Cela fait partie des « aides à l'audition » contenues dans le texte dès le départ. De manière générale, « la traduction doit être agréable à lire et à entendre et cela doit avoir du sens » (Noss, 1981 : 311). Plus particulièrement : « “Ephésiens, telle que nous l'avons, est une forme de lettre...la lettre devait être destinée à la lecture à haute voix faite aux destinataires » (Lincoln 1990 :xli).

Je ne suis pas pour autant en train de suggérer aux traducteurs de traduire chaque terme clé grec par une seule et même expression dans la langue réceptrice. Eugene Nida a affirmé il y a longtemps (1947) que :

Le champ sémantique (de *charis*) est exceptionnellement vaste.... La définition théologique de l'expression « faveur imméritée »... est applicable seulement dans certains contextes (Nida 1947). Rien que dans les versions anglaises, nous avons des traductions telles que : « douceur », « amabilité », « bonne volonté », « bienfaisant », « miséricordieux », « gentillesse », « profit » et « merci ».

De même, Katy Barnwell (1996) déclare :

Il est clair que, tout comme c'est le cas pour certains autres termes, il sera impossible de trouver dans la langue réceptrice un seul mot susceptible de traduire « grâce » dans tous les contextes. Le terme doit être traduit selon le sens approprié dans chaque contexte. C'est le principe le plus important. Mais le principe de cohérence doit aussi être observé, de sorte que les différentes occurrences de chaque sens de « grâce » doivent être traduites de la même manière, dans la mesure où le contexte le permet.

En résumé, une similitude de contexte exige la cohérence dans la traduction. Cela est particulièrement important lorsque l'auditeur fait partie intégrante de la situation de communication. J'estime que certaines versions en langues contemporaines – dont celle qui a servi de modèle à l'équipe de traduction en xirhonga – pèchent à cet égard par insuffisance, notamment en ce qui concerne la traduction de *charis* dans Ephésiens.

### ***Eirênê* dans Ephésiens**

Il n'est pas étonnant que des versions telles que la BFC et PDV soient plus cohérentes dans leur traduction de *eirênê* que dans celle de *charis*. Les sept occurrences de *eirênê* dans Ephésiens sont systématiquement traduites pas « paix », à juste titre me semble-t-il. Comme nous l'avons déjà mentionné, l'enjeu majeur de la traduction de *eirênê* est d'un autre ordre que celui de la traduction de *charis*. *Charis* soulève des questions de *dénotation* et de cohérence dans la traduction contextuelle. De l'autre côté, *eirênê* soulève des questions de *connotation*, jusqu'à quel point il est possible de communiquer ses associations socio-politiques et sa tonalité émotive.

Jusqu'à une période assez récente, *eirênê* a été compris presque exclusivement à la lumière de la notion de *shalom* de la Bible hébraïque, que la Septante a traduite habituellement par *eirênê*. La teneur des commentaires dans les Manuels du Traducteur (MT) de l'ABU illustre cette tendance savante :

*Grâce et paix* est une formule fréquente dans les salutations des premiers chrétiens et ...combine le concept chrétien de « grâce » avec la « paix » juive (MT Romains).

*Paix* était un mot communément employé dans les lettres juives. Comme dans l'Ancien Testament, le mot *paix* signifie quelque chose de plus que l'absence de guerre ou un sentiment pacifique que peut éprouver une personne. Il se réfère à l'état général de bien-être que Dieu donne à une personne ou à une communauté (MT 2 Corinthiens).

*Paix* est essentiellement un terme juif, et il connote un bien-être total, une santé totale (MT Galates).

*Paix* est un mot plongeant ses racines dans l'Ancien Testament, dans le concept du salut comme un tout, un état complet, comme la vie pleine et abondante dont jouissent les membres du peuple de Dieu à cause de leurs relations entre eux et avec Dieu (MT Ephésiens).

*Paix*...vient d'un terme hébreu qui était communément employé (et l'est toujours) comme une salutation entre Juifs (MT 1 Timothée).

Jusqu'à présent, le milieu socio-politique général et plus immédiat du monde gréco-romain – l'*Imperium Romanum* – n'a pas reçu l'attention qu'il méritait.

### ***Pax Romana* ou *Pax Augusta* dans Ephésiens**

Nous savons que Rome avait le ferme contrôle impérial de l'Asie Mineure, où Ephèse était la capitale provinciale. En fait, Rome se considérait et se présentait comme le seigneur et maître du bassin méditerranéen et désignait même la mer Méditerranée comme *mare nostrum* « notre mer ». Aux yeux de Rome, et surtout aux yeux de ses élites, la *Pax Romana* « Paix de Rome » ou *Pax Augusta* « Paix d'Auguste » régnait à Ephèse et dans la totalité de l'Empire. Par exemple, une inscription honorifique trouvée près d'Ephèse et datant de 9 av. J.-C. loue le « divin » Auguste comme celui « qui a mis fin à la guerre et a ordonné la paix », et déclare que « pour le monde, la date de naissance du dieu [Auguste] est le commencement de l'évangile [*euangelion*] de paix » (Elliott 1994: 187-188). Les observations suivantes précisent cette notion :

La soi-disant *Pax Romana*, cessation de... guerres expansionnistes et de compétition entre armées rivales, était célébrée par la rhétorique et par le rituel comme un âge d'or nouveau, le cadeau des dieux ; mais c'était une « paix » conquise par la guerre.... « L'autel de la paix d'Auguste » était placé sur la Colline de Mars, dieu de la guerre. Des pièces de monnaie frappées à l'époque d'Auguste [27 av. J.-C.-14 apr. J.-C.] (Elliott 1997: 169).

L'évangile d'Auguste célébrait une « paix garantie par la victoire », car « la *Pax Romana* était habituellement imposée aux peuples par le moyen de la guerre ». Auguste avait « pacifié » la Gaule, l'Espagne, l'Allemagne, l'Ethiopie, l'Arabie et l'Égypte par la force des armes ; en conséquence, le Sénat éleva l'autel dédié à la Paix d'Auguste sur la Colline de Mars (Elliott 1994: 185).

Quand les premiers chrétiens (Juifs et non-Juifs) à Ephèse et ailleurs en Asie Mineure entendaient lire la lettre, le terme *eirênê* a donc forcément dû évoquer dans leur esprit la *Pax Romana*.

*Eirênê*, dans la salutation d'Ephésiens (1.2), est loin d'être une simple formule sans importance propre et désigne assurément plus que le *shalom* de la Bible hébraïque et de la tradition juive. Le nombre d'occurrences et la résonance de *eirênê* dans Ephésiens suggèrent avec force que nous avons affaire ici à une confrontation voilée mais critique avec l'idéologie impériale romaine et sa propagande. En 2.14-16, par exemple, Jésus, le Christ/Messie, est perçu comme le donneur et gardien de la paix. Il a mis en pièces le mur de division de l'hostilité qui autrefois séparait Juifs et non-Juifs, et il inaugure maintenant une époque de citoyenneté inclusive et de *katallage* et *eirênê* (réconciliation et paix). Il est ainsi présenté comme celui qui fait en faveur de la communauté chrétienne l'équivalent de ce que l'empereur César Auguste était censé avoir accompli dans tout l'empire romain. Par la rhétorique, l'auteur d'Ephésiens renouvelle l'assurance de ses auditeurs en « saisisant l'occasion de pousser à fond son attaque frontale contre la fausse paix de l'empire » (Elliott 1994: 190).

Son emploi ultérieur de la métaphore militaire de « l'armure complète », comprenant la ceinture, la cuirasse, les chaussures, le bouclier et l'épée (6.10-24), a dû sonner aux oreilles des auditeurs comme une cloche. Il a sûrement évoqué l'image du soldat romain, l'instrument humain employé pour garantir et maintenir « la paix ». De plus, la mention de « l'évangile de paix » en 6.15 a vraisemblablement suscité dans l'esprit des auditeurs une comparaison entre Jésus et Auguste. Les Ephésiens apprennent que c'est Jésus qui doit être identifié comme « l'évangile de paix », et non Auguste comme le prétend l'inscription citée ci-dessus.

Par conséquent, les traducteurs africains sont mis au défi de faire des choix lexicaux dans leur traduction de *eirênê* qui évitent de faire perdre au mot tout sens politique et de le réduire à une notion avec un résonance et une significations plus individuelle et plus psychologique.

### **Conclusion**

La façon de traduire les termes clés est un problème important dans la traduction de la Bible -- surtout lorsqu'une traduction ne s'adresse pas seulement ou pas prioritairement à l'œil, mais aussi à l'oreille. C'est le cas tout particulièrement dans les cultures africaines, où la relation entre la communication écrite et orale est sensiblement similaire à qui prévalait pour les premiers récepteurs des écrits du Nouveau Testament.

### **Ouvrages cités**

- Achtemeier, P. 1990. "Omne Verbum Sonat: The New Testament and the Oral Environment of Late Western Antiquity," *Journal of Biblical Literature* 109: 3-27.
- Barnwell, K. 1996. *Translators Workplace 2.0*. Dallas: SIL.
- Davis, C. 1999. In S. Porter and D. Carson, eds., *Linguistics and the New Testament: Critical Junctures*. Sheffield: Academic Press.
- De Vries, L. 2000. "Bible Translation and Primary Orality," *The Bible Translator (Technical Papers)* 51: 101-114.
- Elliott, N. 1994. *Liberating Paul: The Justice of God and the Politics of the Apostle*. Sheffield, UK: Sheffield Academic Press.
- . 1997. In R. Horsley, ed. *Paul and Empire: Religion and Power in Roman Imperial Society*. Harrisburg: Trinity Press International.
- Harvey, John D. 1998. *Listening to the Text: Oral Patterning in Paul's Letters*. Grand Rapids, MI: Baker Books.
- Lincoln, Andrew T. 1990. *A Commentary on Ephesians: Word Commentary Series*. Dallas: Word Publishers.
- Nida, E. 1947. *Bible Translating*. New York: ABS.
- Noss, P. 1981. "The Oral Story and Bible Translation," *The Bible Translator (Technical Papers)* 32: 301-318.