



HAL
open science

Traductions de la Bible

Claire Placial

► **To cite this version:**

| Claire Placial. Traductions de la Bible. 2020. hal-03508775

HAL Id: hal-03508775

<https://hal.science/hal-03508775>

Submitted on 3 Jan 2022

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.



Distributed under a Creative Commons Attribution - NonCommercial - NoDerivatives 4.0 International License

Publictionnaire

Dictionnaire encyclopédique et critique des Publics

Traductions de la Bible

Claire Placial

Référence électronique

Claire Placial, Traductions de la Bible. *Publictionnaire. Dictionnaire encyclopédique et critique des publics*. Mis en ligne le 31 janvier 2020. Accès : <http://publictionnaire.humanum.fr/notice/traductions-de-la-bible/>

Le Publictionnaire. Dictionnaire encyclopédique et critique des publics est un dictionnaire collaboratif en ligne sous la responsabilité du Centre de recherche sur les médiations (Crem, Université de Lorraine) ayant pour ambition de clarifier la terminologie et le profit heuristique des concepts relatifs à la notion de public et aux méthodes d'analyse des publics pour en proposer une cartographie critique et encyclopédique.

Accès : <http://publictionnaire.humanum.fr>

Cette notice est mise à disposition selon les termes de la licence Creative Commons Attribution - Pas d'utilisation commerciale - Pas de modification 3.0 France. Pour voir une copie de cette licence, visitez <http://creativecommons.org/licenses/by-ncnd/3.0/fr/> ou écrivez à Creative Commons, PO Box 1866, Mountain View, CA 94042, USA.



Traductions de la Bible

La légitimité de la traduction en théologie chrétienne

Parmi les trois monothéismes, une spécificité du christianisme est l'absence de sacralisation des langues sources, qui rend les textes sacrés intrinsèquement traductibles : le canon est considéré sacré en tant qu'il transmet la parole divine, mais la langue elle-même (hébraïque, grecque) n'est pas sacralisée. En cela le christianisme se distingue du judaïsme qui sacralise l'hébreu en tant que langue du TaNaKh (canon juif, rédigé en hébreu, comprenant la Loi, Torah, les prophètes, Nevi'im, et les écrits, Ketouvim), et de l'islam qui pose le texte coranique comme dicté directement en arabe. Si ni le judaïsme ni l'islam n'interdisent les traductions des textes sacrés et plus généralement des textes religieux, en revanche ces traductions ne sont pas supposées être le support du débat théologique ou de la prière, qui doivent s'effectuer sur la base du texte en langue originale.

Dans le christianisme, l'épisode de la Pentecôte (Actes des apôtres, chapitre 2) pose, dans le texte sacré lui-même, la possibilité et même la nécessité de la traduction : l'Esprit descend sur les disciples, qui se mettent à prêcher dans toutes les langues des auditeurs

- 1 Quand le jour de la Pentecôte arriva, ils se trouvaient réunis tous ensemble.
- 2 Tout à coup il y eut un bruit qui venait du ciel comme le souffle d'un violent coup de vent : la maison où ils se tenaient en fut toute remplie ;
- 3 alors leur apparurent comme des langues de feu qui se partageaient et il s'en posa sur chacun d'eux.
- 4 Ils furent tous remplis d'Esprit Saint et se mirent à parler d'autres langues, comme l'Esprit leur donnait de s'exprimer.
- 5 Or, à Jérusalem, résidaient des Juifs pieux, venus de toutes les nations qui sont sous le ciel.
- 6 À la rumeur qui se répandait, la foule se rassembla et se trouvait en plein désarroi, car chacun les entendait parler sa propre langue.
- 7 Déconcertés, émerveillés, ils disaient : « Tous ces gens qui parlent ne sont-ils pas des Galiléens ?
- 8 Comment se fait-il que chacun de nous les entende dans sa langue maternelle ?
- 9 Parthes, Mèdes et Elamites, habitants de la Mésopotamie, de la Judée et de la Cappadoce, du Pont et de l'Asie,
- 10 de la Phrygie et de la Pamphylie, de l'Égypte et de la Libye cyrénéique, ceux de Rome en résidence ici,
- 11 tous, tant Juifs que prosélytes, Crétois et Arabes, nous les entendons annoncer dans nos langues les merveilles de Dieu. » (Traduction œcuménique de la Bible)

C'est donc sur la traduction que repose l'évangélisation : pour que la Parole du Christ se répande universellement, elle doit pouvoir parvenir à chacun en sa langue. Or c'est aussi en cela que le christianisme se distingue du judaïsme : dans le fait qu'il ne s'adresse pas à un peuple en particulier, mais bien potentiellement à la communauté humaine universelle (c'est là le sens du terme « catholique », calqué du grec et signifiant « général », « universel »). Du

reste le transfert linguistique est précoce, puisque le Nouveau Testament est rédigé en grec alors que le Christ s'exprimait en araméen. Dès lors, l'impératif de traduire les textes sacrés s'impose, à mesure que se redéfinit l'extension du public confessionnel, théoriquement universel : le christianisme vise l'évangélisation de tous sans distinction de naissance, d'origine, de langue, d'ethnie, de statut.

La production des versions anciennes – Septante et Vulgate

Pour autant, si la Bible chrétienne elle-même présuppose sa propre traductibilité, cela n'implique pas que, dans la pratique, n'importe qui entreprenne de traduire, ni que n'importe quelle traduction soit reçue sans autre forme de procès par le public confessant. Dès l'Antiquité se fixent deux versions dont la postérité sera immense : la Septante grecque et la Vulgate latine. La version grecque dite des Septante s'impose comme version des Chrétiens d'Orient, sans être pourtant d'origine chrétienne. Elle adjoint au Nouveau Testament rédigé en grec la traduction alexandrine des Septante, réalisée au III^e siècle avant notre ère en milieu juif hellénisé. Le nom de « Septante » renvoie à la légende selon laquelle, mandatés pour traduire le canon juif hébraïque en grec, 72 traducteurs auraient produit autant de traductions toutes identiques entre elles, signe qu'ils étaient inspirés par l'esprit divin. La production de cette traduction répondait à une double nécessité : volonté du roi Ptolémée de disposer d'une version grecque du texte sacré des Juifs, nombreux en Égypte, mais également nécessité pour des Juifs hellénisés ne lisant plus l'hébreu de comprendre le TaNaKh.

La Vulgate, en contexte chrétien cette fois, trouve sa source au IV^e siècle de notre ère dans la volonté du pape Damase d'encadrer la diffusion du texte biblique en latin. Proliféraient en effet des traductions, connues maintenant sous le nom de *Vetus Latina* (« vieille [Bible] latine »), disparates dans leurs principes et permettant la coexistence de plusieurs leçons concurrentes. Le pape Damase charge alors Jérôme de Stridon (saint Jérôme) de produire une version unifiée. Jérôme retraduit du grec les Évangiles, de l'hébreu la plupart de l'Ancien Testament – le Psautier et les épîtres sont simplement des révisions de traductions préexistantes. Cette traduction, appelée la « Vulgate » parce qu'elle est rédigée en langue vulgaire (le latin, langue véhiculaire de l'Empire romain), sera pendant des siècles la version de référence de l'Église catholique, s'imposant comme un original second.

Ces traductions anciennes jouent un rôle fondamental dans l'histoire des traductions. D'abord parce qu'elles seront un relai important dans la traduction vers les langues vernaculaires dans la suite de l'histoire, mais également parce qu'autour d'elles se définit une méthode de traduction fondée sur l'impératif de fidélité, aussi bien par le mythe de l'identité des soixante-douze traductions des Septante que par les propos de Jérôme de Stridon. La notion de fidélité en traduction est toujours épineuse : fidélité à l'esprit du texte ? À sa lettre ? Aux idées qui y sont exprimées ? Au style de l'auteur ? La conception cicéronienne de la traduction, dont est largement redevable Jérôme quand il traduit les auteurs profanes (Ballard, 1992), relève de ce qu'on pourrait qualifier de traduction selon le sens, voire d'adaptation :

Je n'ai pas cru nécessaire de rendre mot pour mot : c'est le ton et la valeur des

expressions dans leur ensemble que j'ai gardés. J'ai cru qu'il me fallait payer le lecteur non pas en comptant pièce par pièce, mais pour ainsi dire en pesant la somme en bloc. (Cicéron, 1921, trad. Bornèque : 111)

Jérôme, trois siècles plus tard, rebondit :

Oui, quant à moi, non seulement je le confesse, mais le professe sans gêne tout haut : quand je traduis les Grecs – sauf dans les Saintes Écritures, où l'ordre des mots est aussi un mystère – ce n'est pas un mot par un mot, mais une idée par une idée que j'exprime. (Jérôme, 1953, trad. Labourt : 59)

Jérôme expose implicitement ici une spécificité de la traduction des textes sacrés, selon lui nécessairement extrêmement littérale. Là où la traduction des textes profanes suppose, pour Cicéron comme pour Jérôme, l'adaptation à la culture et au public cibles, les textes sacrés sont tout entiers pénétrés de leur origine divine et leur sens ne saurait être séparé de la lettre dans laquelle ils sont pris. Cette différence explique qu'historiquement, les traductions de la Bible sont globalement plus littérales que celles des textes profanes (Placial, 2014 : 435 *sq.*) : l'origine divine ou du moins inspirée attribuée aux textes sources interdit une traduction par trop adaptative.

Différentes Bibles pour différentes confessions

À l'époque moderne les traductions de la Bible se multiplient vers les langues vernaculaires européennes, sous la double influence de la diffusion de l'imprimerie et de la Réforme. Protestants et catholiques ne lisent pas la même Bible. La diversification des publics confessionnels entraîne une diversification des Bibles, diverses dans leurs langues cibles, mais également dans leurs langues sources et jusque dans le canon qui est retenu.

Les traductions catholiques de la Bible, de la première Bible intégrale en langue française (Lefèvre d'Étaples – 1455-1536 –, 1530) jusqu'aux années 1950, se fondent à peu près exclusivement sur le texte de la Vulgate latine, déclaré « authentique » et de ce fait version de référence lors du Concile de Trente (1545-1553) qui organise la Contre-Réforme. Les différentes branches du protestantisme quant à elles ont toutes en commun l'opposition à Rome et le retour aux sources du christianisme, ce qui implique le recours pour la traduction aux originaux hébreu et grec. Cela pose immédiatement la question de l'édition des textes sources, qui commencent à être imprimés, tandis qu'émerge le problème des variantes textuelles, crucial lorsqu'il s'agit d'établir un texte dont la nature inspirée ne fait alors pas débat.

Protestants et catholiques lisent donc des Bibles qui n'ont pas été traduites depuis le même original, ce qui a évidemment un impact sur le texte et peut entraîner des variantes ou des nuances de sens. Deux exemples ici. Un premier montre un cas de divergence lexicale des sources : on lit en Cantique des cantiques 1 : 2 dans les Bibles catholiques faites sur la Vulgate à peu de choses près, « tes mamelles sont meilleures que le vin », suivant la lecture de Jérôme « *ubera tua* [tes seins, tes mamelles] *meliora vino* », et dans les Bibles protestantes faites sur l'hébreu « tes amours sont meilleurs que le vin », suivant le texte hébreu : « *dodeikha* » [tes amours, tes tendresses, ton affection]. Les traducteurs protestants

utilisent le texte hébreu massorétique, c'est-à-dire fixé dans sa graphie, sa vocalisation et sa cantillation, là où les manuscrits antérieurs comportent un texte uniquement consonantique. Vraisemblablement, Jérôme avait lu « *dadeikha* » [tes seins], utilisant une version hébraïque sans les voyelles, antérieure à l'édition massorétique. Un deuxième cas ne montre cette fois aucun contresens, mais la diffusion de nuances riches de sens en théologie, est à trouver dans le prologue de l'Évangile de Jean. Le grec met ?? ???? ?? ? ?????, le mot « *logos* » étant traduit par Jérôme par « *verbum* ». Suivant la leçon de Jérôme, et parce qu'existe en français un terme très proche, les traducteurs catholiques mettent à peu près universellement « Au commencement était le Verbe ». Les traducteurs protestants quant à eux vont avoir tendance à traduire « *logos* » par « parole », ce qui n'est pas un contresens sur le grec, mais qui montre une volonté de s'éloigner de la tradition latine et catholique.

Les traductions juives de la Bible vers le français sont quant à elles bien plus tardives – elle émergent au cours du XVIII^e siècle, la première traduction intégrale étant réalisée par le natif de Metz Samuel Cahen (1796-1862) au milieu du XIX^e siècle. D'une part, la langue sacrée du judaïsme étant l'hébreu, la traduction n'y a pas le même statut et ne peut être conçue que comme une aide à la lecture. D'autre part, les communautés juives de France ne sont entièrement francophones qu'assez tard, une fois que l'émancipation des Juifs leur donne le statut de citoyens français. Le besoin de traductions à usage des Juifs en français (et non en yiddish ou en ladino – la langue judéo-espagnole parlée par certaines communautés sépharades – par exemple) ne se fait guère sentir avant 1800 (Placial, 2014 : 475 *sq.*) : les premières traductions juives des textes sacrés vers le français, comme par exemple celles de Mardochee Venture (1730-1789) visent autant les non-Juifs que les Juifs.

Ce n'est donc qu'à partir de la toute fin du XIX^e siècle que paraît la « Bible du rabbinat » (1899-1906) coordonnée par Zadoc Kahn (1839-1905), grand rabbin du consistoire central, et qui reprend en partie des traductions préexistantes (celle de Lazare Wogue – 1817-1897 – pour le Pentateuque et les premiers Prophètes par exemple). Évidemment cette traduction ne concerne que le canon juif et ne comprend pas les livres deutérocanoniques (c'est-à-dire les livres exclus du canon juif mais inclus dans le canon catholique, comme le livre de Judith ou le livre de la Sagesse) ni évidemment le Nouveau Testament. Présentée comme l'œuvre collective et anonyme du Rabbinat français, elle est « destinée moins au culte ou à l'étude qu'à la lecture suivie » (Kaufmann, 2012), dans le contexte d'une communauté juive française qui, de plus en plus assimilée, ne lit plus l'hébreu. La postérité de cette traduction est grande : parue initialement en seule langue française, elle est réimprimée en édition bilingue ; à l'heure de l'internet, c'est également elle qui est utilisée, en vis-à-vis de l'hébreu, par le site Sefarim (<http://www.sefarim.fr/>), développé par Akadem, destiné à l'étude des textes juifs.

Mais les Bibles des diverses confessions ne divergent pas seulement dans l'hétérogénéité de leurs langues sources. Ces Bibles sont également distinctes par le canon qu'elles retiennent, et l'ordre dans lequel ce canon est traduit, pour ce qui concerne l'Ancien Testament. Le Nouveau Testament pour sa part est stable aussi bien dans sa composition que dans l'ordre des livres (les quatre Évangiles ; les Actes des apôtres ; les diverses Épîtres ; l'Apocalypse). Le lecteur d'une Bible protestante ou juive n'y trouvera ainsi pas les textes deutérocanoniques, qui figurent dans les Bibles catholiques.

Le lien au public confessionnel : la place des paratextes

Le texte biblique varie donc d'une traduction à l'autre, le public confessant visé déterminant le choix du texte source et la nature et l'ordre des livres. Pour autant, et en vertu du principe de fidélité à la parole divine déjà exposé, les variations entre traductions restent circonscrites ; pour le dire autrement, les auteurs de traductions confessionnelles de la Bible s'abstiennent de contresens réalisés à dessein dans le but de prouver la validité de leur doctrine, contrairement aux accusations que se sont lancées mutuellement protestants et catholiques lors des controverses qui ont suivi la Réforme. Au-delà de variantes (Verbe/Parole, *Isaïe/Ésaïe*) relevant plus de la tradition de traduction que de l'opposition exégétique, ce n'est donc pas dans la traduction elle-même que se cristallisent les débats exégétiques, qui en revanche fleurissent dans les paratextes.

En effet, les paratextes peuvent occuper dans les Bibles imprimées une place considérable, sous la forme de liminaires (préfaces, introductions, mais également *imprimatur* dans le cas des Bibles catholiques), de concordances (indications des renvois et échos internes d'un chapitre à l'autre de la Bible), de notes de bas de page (dont le contenu peut être aussi bien philologique qu'exégétique), de cartes et illustrations, d'intertitres et de légendes accompagnant la progression de la lecture, voire dans certains cas de dissertations entières sur tel ou tel aspect du texte biblique. Dans les premiers siècles de la traduction de la Bible en langue française, ces paratextes ne discriminent guère en fonction de l'état de littératie du public, mais ils prennent toujours en considération l'ancrage confessionnel du lectorat, étant entendu qu'une traduction confessionnelle n'a pas initialement vocation à être reçue en dehors de la communauté de foi à laquelle elle est destinée. La question de la diversification des publics se posera au courant du XX^e siècle.

L'abondance de ces paratextes, sans commune mesure avec la pratique courante de la traduction littéraire, montre bien quelle est la nécessité pour les traducteurs bibliques d'accompagner la lecture du texte. Tendanciellement, les paratextes sont plus volumineux dans les éditions catholiques, du fait de la moindre autonomie, historiquement, du croyant catholique dans la lecture de la Bible. L'étude des intertitres est à cet égard intéressante. Ajout pur et simple des traducteurs et éditeurs (les originaux quels qu'ils soient n'en comportent pas), ils prennent des fonctions différentes. Ainsi, dans le Cantique des cantiques dans la version de la Bible catholique de Jérusalem (1956), la mention de « Titre et prologue », « Premier poème », « Deuxième poème » etc., vient clarifier le déploiement d'un texte dont le développement a pu paraître confus. Dans la même Bible, on lit au début de la Genèse : « I. Les origines du monde et de l'humanité », « 1. De la création au déluge » puis, en intertitres à proprement parler, « L'œuvre des six jours », etc. : les intertitres opèrent un survol programmatique du texte. Mais ils peuvent parfois relever d'une véritable interprétation, notamment quand il s'agit de rendre lisible le sens spirituel que la tradition a construit de tel ou tel passage.

Le XX^e et le XXI^e siècle semblent avoir, en domaine francophone du moins, à peu près abandonné les préfaces polémiques qui se faisaient le lieu de la controverse religieuse. La pratique en était pourtant fréquente, comme en témoignent les quelques exemples qui suivent, qui montrent comment la publication d'une Bible en français ne vise pas simplement à diffuser le texte sacré en langue vernaculaire aux communautés de croyants, mais également à raffermir les positions confessionnelles.

On lit ainsi, pour justifier l'emploi de la Vulgate comme texte source, dans une réimpression

parue en 1648 à Rouen de la traduction catholique de Louvain, que cette traduction se conforme à la « vulgaire latine que l'Église a reçue de tous temps », au prétexte que « les Juifs ont grandement mutilé » l'Ancien Testament, afin – selon les auteurs de la préface – d'en faire disparaître les preuves des « claires prophéties du Messie ». En revanche, en préface d'une réimpression de la traduction du protestant David Martin (1639-1731), on lit pour justifier le choix du texte source massorétique, que « [Dieu] inspira dans l'esprit des Juifs de ces derniers temps où ils n'avoient plus de Prophètes, un si grand respect pour les Livres saints, qu'ils n'auroient osé, pour rien au monde, ni se relâcher un moment en les transcrivant, ni en changer une seule lettre ». Pour le préfacier protestant, il ne s'agit pas seulement de laver les Juifs de l'accusation de falsification qui pèse sur eux, mais également de légitimer le retour aux langues originales et donc à l'hébreu pour l'Ancien Testament. De même, au-delà de l'antijudaïsme patent du préfacier catholique, ce qui se montre ici, c'est l'utilisation des péritextes bibliques pour d'une part justifier des choix de traduction, et d'autre part s'inscrire dans un positionnement confessionnel polémique et conflictuel. Avec de tels liminaires, il va de soi que les traductions concernées ne font pas qu'instruire leur public sur les choix qui déterminent les traductions, mais anticipent une réception confessionnelle de la nouvelle version.

Différentes pratiques confessionnelles de la lecture

L'inscription des traductions dans des controverses confessionnelles marque bien une dimension fondamentale des traductions de la Bible : elles s'adressent, jusqu'à l'apparition récente des Bibles non confessionnelles (prémises à la toute fin du XIX^e siècle et développement au XX^e siècle), à des publics religieux, et participent de l'organisation des pratiques religieuses.

Le degré et les modalités de l'encadrement de la lecture varient dans le temps et selon les confessions. Le protestantisme s'est fondé en partie sur l'accès des fidèles à la Bible, et n'étant pas doté d'une autorité centrale validant la diffusion des livres, il n'existe pas d'instance officielle de régulation de la lecture de la Bible en traduction. Il en va autrement du catholicisme jusqu'au milieu du XX^e siècle. D'une part, l'obtention de l'*imprimatur* est nécessaire, encore de nos jours pour consacrer comme catholiques les traductions – et c'est ainsi que la Bible Bayard dite « des écrivains » a demandé, mais pas obtenu, l'*imprimatur* (Lassave, 2005 : 125). Ensuite, historiquement, l'accès du fidèle au texte biblique est très encadré. La règle IV de l'Index du concile de Trente (1564) restreint ainsi la lecture des Bibles traduites :

Qu'on s'en tienne donc, en cette matière, au jugement de l'évêque ou de l'inquisiteur ; ils pourront permettre, après avis du curé ou du confesseur, la lecture des saintes Bibles traduites en langue vulgaire par des auteurs catholiques, à ceux qu'ils auront jugés capables de fortifier ainsi leur foi et leur piété, et non d'en éprouver du dommage. (Index romain, cité dans Bédouelle, 2008 : 87-88)

Cette règle est appliquée de diverses façons : souplement en France, où le gallicanisme atténue la censure sur la publication et la lecture de traductions, durement en Espagne où il devient quasiment impossible de lire le texte biblique autrement que dans la Vulgate – à tel

point que Thérèse d'Avila (1515-1582) par exemple fonde sa connaissance de la Bible non sur la lecture de la Bible mais sur l'assistance au prêche, à la liturgie, et à la lecture d'ouvrages pieux qui sont ses seuls médiateurs vers l'Écriture sainte. L'exemple de Thérèse d'Avila n'est pas qu'anecdotique : il montre qu'il y a d'autres moyens que la lecture privée de la Bible pour prendre connaissance de celle-ci. De fait, les pratiques confessionnelles de lecture de la Bible sont substantiellement différentes de celles des corpus profanes.

De fait la liturgie est un moment de lecture collective, oralisée de la Bible. Dans le judaïsme, l'intégralité de la Torah est lue chaque année, en hébreu, lors de l'office du Shabbat, chaque semaine se voyant attribuer une *parasha* (portion du texte sacré). Le protestantisme depuis ses origines, et le catholicisme depuis Vatican II (1962-1965), intègrent à la liturgie (culte protestant, messe catholique) des lectures de passages bibliques traduits en langue vernaculaire. Dans le catholicisme, ces traductions sont encadrées : il s'agit de la traduction liturgique officielle, périodiquement renouvelée, qui garantit l'unité du texte entendu par les fidèles, et s'assure de la bonne oralisation du texte (ainsi évite-t-on de traduire « le Seigneur est appelé à régner », afin d'éviter de sombres jeux de mots sur le Seigneur Araignée).

Le lien étroit entre Bible, prière, liturgie et prédication a des conséquences sur les choix lexicaux opérés par les traducteurs confessionnels. Contrairement au cas d'un traducteur de Shakespeare ou d'Homère qui peut faire abstraction des traductions précédentes, les traductions en langue vernaculaire ont contribué à ancrer dans le vocabulaire des mots comme « baptême », « résurrection », « péché », etc., dont l'usage n'est pas cantonné à la Bible, mais partagé avec la liturgie, la prière, l'exégèse, la réflexion théologique... Les traducteurs qui s'en écartent sont peu nombreux, et marquent donc une forte rupture. Ainsi peut-on noter l'exemple de la Bible Bayard dite « des écrivains », préparée sous l'égide de Frédéric Boyer, éditeur et romancier, et parue en 2001 : le choix par exemple de traduire « il s'est relevé » plutôt que « il est ressuscité » y a été vertement critiqué.

L'émergence des Bibles non confessionnelles

Depuis le dernier tiers du XIX^e siècle émergent en France des traductions non confessionnelles de la Bible. La première traduction intégrale à s'abstraire d'une perspective confessante est celle d'Eugène Ledrain (1886-1899), dont la diffusion reste confidentielle. Elle avait été précédée par les travaux d'Ernest Renan (1823-1892), qui visaient à resituer le texte biblique dans le contexte historique et humain de sa rédaction. Le XX^e siècle verra, entre 1956 et 1971, la publication de la Bible, chapeautée par l'ex-dominicain Edouard Dhorme (1881-1966), dans la collection de la Pléiade aux éditions Gallimard, justifiée ainsi : « La Bible est le plus répandu, le plus lu, le plus traduit, le plus commenté de tous les livres qu'a produits l'humanité pensante. La Pléiade se devait de l'incorporer à sa collection des meilleurs auteurs dans leur meilleur texte ». C'est donc une démarche patrimoniale qui préside à cette traduction : le texte biblique n'est pas considéré comme un texte sacré, inspiré, mais comme un des textes fondateurs de la culture, au même titre que l'*Illiade* ou le *R?m?ya?a*. Les péri-textes ne sont alors plus de nature exégétique, mais historico-critiques, avec un accent mis sur les genres littéraires de la Bible. Quarante ans plus tard, la Bible Bayard (2001) propose une autre tentative de traduction résolument littéraire, très différente dans sa facture, en ce qu'elle n'est pas tant fondée sur l'édition et la critique des textes sources, que sur l'actualité de sa langue et de sa forme cible. En effet cette traduction associe,

pour chaque livre biblique, un binôme composé d'un bibliste, garant de la compréhension du texte source, et d'un écrivain, représentant l'actualité de l'écriture littéraire à l'orée du troisième millénaire. Quoi que non confessionnelle, cette traduction fait collaborer des biblistes qui, pour bon nombre d'entre eux, sont des religieux (le prêtre et professeur d'Écriture sainte Jean L'Hour) et des hommes de foi (l'intellectuel juif Marc-Alain Ouaknin par exemple), et des écrivains *a minima* intéressés par les textes religieux (ainsi Emmanuel Carrère qui, à une époque de sa vie, a pratiqué ardemment le catholicisme), voire se déclarent catholiques (tel le maître d'œuvre F. Boyer).

La publication de ces traductions répond à une évolution fondamentale du public au cours du XX^e siècle : alors que les pratiques et croyances religieuses sont en recul, et tandis que la place de la Bible est indubitable dans l'histoire des cultures occidentales, il devient nécessaire de proposer des versions qui s'écartent d'une lecture confessionnelle – quand bien même en réalité les différences de traduction, dans le cas du moins de la Bible de la Pléiade, sont très minimes. L'existence de traductions non confessionnelles a une fonction éditoriale fondamentale, en s'adressant à un public bien moins segmenté que les traductions confessionnelles, et en proposant des versions (au moins en apparence) religieusement neutres pour l'étude. La reprise de la traduction de la Pléiade dans certains manuels scolaires – puisque la Bible est au programme des cours de français et d'histoire en classe de 6^e – est un bon indice des usages d'une traduction de ce type, publiée par un éditeur littéraire. Non disruptive dans son style tout en affichant une non-confessionnalité de bon aloi, elle est devenue un classique de librairie, diffusé également par Gallimard en poche dans la collection Folio, au point de devenir un usuel : c'est la version non confessionnelle de référence de la Bible. La Bible Bayard a connu quant à elle un accueil bien plus houleux, résultante logique d'une volonté explicite des maîtres d'œuvre de bouleverser les habitudes traductives mais également les habitudes du lectorat accoutumé à un « style bible ». Pour autant, elle a été éditée en poche, sans néanmoins pouvoir devenir une lecture de référence : il est par exemple à peu près exclu de la recommander à des étudiants de lettres qui étudient l'intertextualité biblique, parce que les solutions adoptées par cette traduction permettent mal de repérer les jeux intertextuels dans la littérature française.

Les entreprises de traduction des textes sacrés des trois monothéismes par André Chouraqui (1917-2007) offrent un contrepoint intéressant. Devenu avocat au barreau d'Oran après des études rabbiniques en Algérie, installé à Jérusalem en 1958, A. Chouraqui maîtrise aussi bien l'hébreu que le français et l'arabe. Il publie en 1985 chez Desclée de Brouwer (éditeur de tradition catholique) une traduction de la Bible (Bible hébraïque et Nouveau Testament), puis en 1990 chez Robert Laffont une traduction du Coran. Toutes deux assez novatrices dans leur expression, ces traductions se fondent sur le postulat d'un ancrage commun des trois monothéismes dans leur substrat linguistique et culturel sémitique – y compris le Nouveau Testament, qui est rédigé en grec, mais dont le protagoniste, Jésus, un Juif rompu à l'étude du TaNaKh auquel il fait référence dans son enseignement, lisait l'hébreu et parlait l'araméen. A Chouraqui s'attache ainsi à traduire non pas tant uniquement le sens en langue des mots hébreux, arabes et grecs, mais le sens de leurs racines. Ces traductions ne visent pas de public confessionnel en particulier – on ne pourrait affirmer que ce sont des « traductions juives » par exemple, et de fait la Bible d'A. Chouraqui est diffusée par un éditeur chrétien sans approbation rabbinique ; pour autant il est problématique de les considérer purement littéraires ou non-confessionnelles.

La réception des traductions d'A. Chouraqui est intéressante : passant pour particulièrement littérales et permettant de retrouver quelque chose de la saveur hébraïque du TaNaKh, elles ont gagné un large public très divers dans son ancrage confessionnel, notamment auprès des catholiques – une de ses biographes, Renée de Tryon-Montalembert (1920-2007), est vierge consacrée et tertiaire dominicaine : autrement dit, sans entrer dans un ordre religieux catholique, elle suit les règles dominicaines et consacre son existence à Dieu. Pour autant elles ne font pas l'unanimité : Henri Meschonnic (1932-2009) a ainsi reproché à A. Chouraqui d'exotociser, de « médiéviser », de truffier sa traduction de « simili-hébraïsmes » (Meschonnic, 1970).

La question de la littératie du lectorat

Au contraire des Bibles non confessionnelles, qui s'adressent à un public considérant la Bible comme objet de culture et dont on peut présupposer une excellente maîtrise de l'écrit, les Bibles confessionnelles se posent, à des degrés divers, la question de la littératie du lecteur. Si la Bible est le réceptacle du message divin adressé à tous, alors tous doivent pouvoir l'entendre. L'universalité théorique du public de la Bible (du point de vue chrétien) distingue donc sa traduction de celle des textes anciens profanes : en dehors des versions pour la jeunesse qui sont un cas spécifique, on ne traduit par l'*Iliade* en français courant, au contraire de la Bible – sur la différence des traductions en fonction des types de textes et de publics visés par contraste avec les traductions des textes sacrés, on peut consulter l'*Histoire des traductions en langue française* (Banoun, Poulin, Chevrel, 2019), en particulier les chapitres « Auteurs grecs et latins » et « Littérature de jeunesse ».

La question de l'intelligibilité de la Bible pour un public maîtrisant peu ou mal la langue s'est beaucoup développée dans le contexte de l'application à la traduction biblique de la linguistique behavioriste à partir notamment des travaux d'Eugene Nida (1947 ; Nida, Taber, 1969). Concevant la communication dans le cadre d'un schéma stimulus-réponse, les tenants de cette façon de traduire la Bible visent à susciter chez le lecteur la même réponse que celle déclenchée par le public cible du texte original. Il s'agit donc dès lors de centrer la traduction non tant sur la littéralité du texte, mais sur la bonne transmission du message qu'il contient. Pour autant, cette méthode, développée à partir des années 1950, au départ dans le cadre des missions chrétiennes, n'est pas nouvelle. C'est même là le principe directeur de la traduction de Martin Luther (1483-1546), qui l'expose ainsi en 1530 dans sa célèbre « Epître sur l'art de traduire » :

Car ce ne sont pas les lettres de la langue latine qu'il faut scruter pour savoir comment on doit parler allemand, comme le font les ânes ; mais il faut interroger la mère dans sa maison, les enfants dans les rues, l'homme du commun sur le marché, et considérer leur bouche pour savoir comment ils parlent, afin de traduire d'après cela ; alors ils comprennent et remarquent que l'on parle allemand avec eux. (Luther, 1530 : 95)

La nécessité de couper la traduction du jargon ecclésial largement issu par calques du latin et du grec est également au cœur du projet de traduction du protestant Sébastien Castellion (1515-1563), dont les propos parus en préface de sa traduction de la Bible en français,

résonnent fortement avec ceux de M. Luther :

Quant au langage François, j'ai eu principalement égard aux idiots, et pourtant ai-je usé d'un langage commun e simple, e le plus entendible qu'il m'a été possible. E pour cête cause, au lieu d'user de mots grecs ou latins qui ne sont pas entendus du simple peuple, j'ai quelque fois usé des mots François quand j'en ai peu trouver ; sinon j'en ai forgé sur les Français par nécessité. (Castellion, 1555 : 107)

Par exemple, plutôt que de parler de la « circoncision des cœurs » prônée par l'apôtre Paul, il parle de « rogner les cœurs », plutôt que de traduire « holocauste » qui en 1555 fait encore exclusivement référence à un sacrifice animal où le corps de la victime est consumé, il met « brûlage », etc., de telle sorte que le public qu'il vise – un public alpin non lettré – entende le sens des mots de l'Écriture. C'est bien sûr dans le sens étymologique de « non instruits » qu'il faut prendre ici les « idiots » auxquels S. Castellion adresse sa traduction. Le cas de S. Castellion est d'autant plus frappant que le même traducteur donne également une Bible traduite en latin (en 1551), où il fait preuve d'une grande virtuosité littéraire. On voit bien que le style de la traduction dépend fortement du public visé par le traducteur, et de l'usage qui doit être fait de la traduction. Si la traduction de S. Castellion, d'une grande cohérence linguistique et d'un grand intérêt historique, n'a guère eu d'écho dans le protestantisme francophone, ça n'est pas le fait de sa qualité textuelle – très comparable à la traduction de M. Luther dont on connaît la postérité – mais du fait de la position sociale de S. Castellion, opposant de Jean Calvin (1509-1564), chassé de Genève et survivant à Bâle comme prote de l'imprimeur Jean Hervage (1497 ?-1558 ?) où sont imprimées ses deux Bibles. Cette traduction n'a ainsi pu rencontrer le public qu'elle visait.

La visée qui était celle de M. Luther et de S. Castellion a connu un souffle nouveau dans le cadre du développement des missions chrétiennes qui ont accompagné la colonisation de l'Afrique et de l'Asie par les États européens. La diffusion du christianisme s'est en effet appuyée sur une diffusion de la Bible – ou du moins de l'Évangile – auprès des peuples colonisés, soit dans la langue du colon, simplifiée de telle sorte à être comprise d'un locuteur non natif, soit dans la langue du colonisé, qu'il s'agissait alors pour les missionnaires d'apprendre. Philip A. Noss, coordinateur des services de traduction de l'Alliance Biblique Universelle, présente ainsi dans les termes suivants le travail d'un des théoriciens majeurs de cette pratique de la traduction, E. Nida (1914-2011), auteur de la théorie de l'« équivalence dynamique » :

Le génie d'Eugene Nida, de Jan de Waard et de leurs collègues se manifeste dans la simplicité de leur démarche. Les mécanismes complexes de la traduction furent décomposés en principes fondamentaux. Tout ce qui pouvait être exprimé dans telle langue pouvait l'être dans telle autre – seule la forme différait. Aux traducteurs de formuler le message dans leur langue ! Cette méthode, à la fois simple et efficace, débarrassait le message de la langue source et donnait aux traducteurs la liberté de chercher les moyens permettant d'exprimer les vérités séculaires de la Parole de Dieu dans leur propre parler. Cette méthode centrée sur la communication du message a exercé une influence considérable sur toute une génération de traducteurs de la Bible dans le monde entier. (Préface, De Waard, Nida – 1931-2016 –, 1986 : 181)

Là où il est convenu, dans la traduction littéraire, que la forme d'un texte fait partie du message, E. Nida s'en distingue en réduisant la forme (le genre littéraire, la variété du lexique, la spécificité de la syntaxe...) à la coquille qui ne fait que contenir le message divin.

Les conséquences pratiques de l'application de ces théories sont de plusieurs types. D'abord, quelle que soit la langue cible, les traductions bibliques tendent à être rédigées dans une langue simple, aussi bien d'un point de vue syntaxique que lexical. Ensuite, la concentration sur le message tend à écraser la diversité formelle et linguistique du corpus biblique (le grec de Matthieu n'est pas celui de Paul, l'hébreu de la Genèse n'est pas celui du Cantique, etc.) En langue française, on pourra citer à titre d'exemple la « Bible en français courant » (1982) et la « Bible parole de vie » (2000) en français fondamental, essentiellement destinées aux missions africaines, visant respectivement un français comprenant 2000 et 1000 mots de vocabulaire.

Ce type de traductions n'est pas sans rencontrer des critiques parfois très virulentes, notamment chez le traducteur et théoricien H. Meschonnic. Ce dernier, athée d'origine juive, effectue une lecture essentiellement littéraire du texte biblique, qu'il ne considère pas comme inspiré et encore moins comme véhicule d'un message divin. En outre il reproche aux traductions chrétiennes courantes de résulter d'une hellénisation de la Bible et d'en gommer le double substrat hébreu et juif, en appliquant des principes à la fois platoniciens et pauliniens de séparation de la lettre et de l'esprit. Pour sa part, il traduit les textes bibliques en tentant de garder les traces, par un système de blancs typographiques, du rythme à la fois syntaxique et oral du texte hébreu. Et c'est en effet là une sorte d'extrême inverse aux traductions en « français fondamental », dans la mesure où le texte français qui en résulte est d'une lecture ardue et, *nolens volens*, limitée à un nombre circonscrit de lecteurs. Voici ce qu'il écrit à propos de l'ensemble des « traductions courantes » :

On voit aussitôt que les traductions courantes de la Bible (je me limite à peu près aux traductions françaises) traduisent l'énoncé, non l'énonciation ; la langue, non le discours ; le sens, coupé du rythme, au lieu de prendre le langage avec son effet global, où tout fait sens, rythme et prosodie autant que lexique et syntaxe. C'est le dualisme inscrit dans la traduction. (Meschonnic, 1999 : 104)

Une traduction, plusieurs éditions : la variété des usages

Une spécificité de la traduction biblique dans son rapport aux publics et aux usages est la déclinaison des traductions en plusieurs éditions dont les paratextes sont susceptibles de varier assez fortement.

D'une part, une traduction nouvelle donne potentiellement lieu à un grand nombre de livres. La traduction de la Bible de Jérusalem par exemple est originellement publiée une première fois en fascicules indépendants, chaque livre biblique constituant un volume publié aux éditions du Cerf, avant que l'intégrale traduction ne soit publiée en un volume en 1956, avec des paratextes allégés. De plus la déclinaison d'une traduction en plusieurs livres répond également à la pluralité des usages que les lecteurs font de la Bible. En consultant en novembre 2019 sur le site en ligne de la Procure, on relève ainsi 21 livres différents intitulés

« Bible de Jérusalem » et commercialisant essentiellement la dernière révision de 1998, déclinée en divers prix, formats et types de reliure. Cela va du livre de poche à 13 euros aux éditions Pocket à la « Bible de Jérusalem Major cuir bleu sous coffret tranche argent » à 179 euros, en passant par un volume à couverture cartonnée (22,80 euros) ou encore en volume destiné à l'étude « une traduction et une annotation mises à jour et conformes à l'état le plus récent de la science exégétique » (39 euros). La même traduction est déclinée commercialement dans des livres dont les usages ne sont pas les mêmes, qui vont du « beau livre » luxueusement relié qui va rejoindre les Pléiades et les livres d'arts d'une bibliothèque bourgeoise à l'instrument de travail à prix modique de l'étudiant ou du professeur désireux de posséder une Bible, au livre support de l'étude biblique, au cadeau de profession de foi... Une même traduction, quel que soit le public qu'elle vise, est susceptible de toucher un lectorat bien plus vaste en fonction de sa commercialisation.

D'autre part, une traduction nouvelle connaît souvent un destin éditorial dans le temps long. Ainsi la même Bible de Jérusalem connaît-elle deux révisions majeures, en 1973 et en 1998. En remontant dans le temps, on voit par exemple que la Bible « à l'épée » de 1540, première Bible genevoise, est en réalité une révision de la traduction de Pierre Robert Olivetan (1506-1538) de 1535, inaugurant une longue chaîne de révisions et de révisions de révisions (Chambers, 1983), comprenant la version (1707) de David Martin (1639-1721), qui sert de support à celle de Jean-Frédéric Ostervald (1663-1747) en 1744. Louis Segond (1810-1885) produit en 1874 une nouvelle version de référence pour le protestantisme francophone, elle-même régulièrement révisée comme dans les récentes Nouvelle Bible Segond (2002) et Bible Segond 21 (à partir de 2007).

Ainsi les traductions de la Bible montrent-elles la difficulté de la question des publics dans l'étude des traductions. D'un côté, de par leur ancrage confessionnel (puis récemment leur éventuel rejet d'une approche spécifiquement confessionnelle), elles forment un cas d'école de la façon dont les traductions ne sont pas réalisées en faisant abstraction de leur public cible, explicitement ou implicitement visé. D'un autre côté, leur réception marque bien le hiatus permanent entre la définition d'un public cible et la réception par un lectorat effectif, qui bien souvent déborde du cadre préalablement fixé. On peut penser aux polémiques entre protestants et catholiques à l'époque moderne, qui prouvent que les traducteurs des deux confessions se lisent mutuellement ; à la réception très positive d'A. Chouraqui en milieu catholique ; ou encore à la tendance des universitaires à citer « la Bible » en traduction sans toujours bien se poser la question de savoir quelle traduction ils citent et dans quel contexte (linguistique, éditorial, confessionnel) elle a été préparée.

Guider le public vers les traductions de la Bible

Le nombre et la diversité des traductions de la Bible peut désorienter un lecteur contemporain, *a fortiori* du fait que les partis pris éditoriaux et l'orientation confessionnelle des différentes Bibles ne sautent pas toujours aux yeux d'un lecteur non informé. Afin de guider les lecteurs dans le choix d'une Bible en français, et plus généralement d'accompagner quiconque (étudiant, chercheur, journaliste, catéchumène...) à manœuvrer des Bibles, plusieurs publications ont paru dans les dernières décennies, sous la plume de biblistes excellents connaisseurs du champ et souvent traducteurs eux-mêmes. Ainsi le *Guide des traductions courantes* de Jean-Marie Auwers (1999) illustre-t-il, pour reprendre les mots du site commercial de l'éditeur, que « les traductions ne diffèrent pas tant par leurs qualités que par le but qu'elles poursuivent et les principes qu'elles mettent en œuvre ». Jean-Marc

Babut, une des chevilles ouvrières de la Traduction œcuménique de la Bible (TOB), est quant à lui l'auteur en 1997 de *Lire la Bible en traduction*, qui met davantage l'accent sur les moyens que peut développer un lecteur sans connaissance des langues originales pour s'approcher au plus près d'un texte qu'il doit lire en traduction. Un survol des Bibles chrétiennes récentes, au côté d'une étude des traductions des textes sacrés des différentes confessions, est également présent dans le chapitre « Religions » du dernier volume de l'*Histoire des traductions en langue française* (Placiat, 2019).

Parallèlement, tandis que se renouvelle l'histoire du livre, paraissent plusieurs sommes sur l'histoire de la Bible, qui abordent entre autres choses la question de ses traductions, mais plus largement celle de sa diffusion, de sa lecture, de ses usages. Citons ici la somme colossale, en huit volumes, intitulée *La Bible de tous les temps* qui a paru aux éditions Beauchesne entre 1984 et 1989 ; la monographie *La Bible en France et dans la francophonie* de Frédéric Delforge (1991), ou encore, dans une optique davantage bibliographique, les deux catalogues de Bettye Chambers (1983 ; 1994), qui sont un outil précieux à l'historien de la Bible.

Pour finir, citons l'émergence, tout à fait récente, d'œuvres littéraires et d'essais dialoguant avec l'exégèse : la Bible des éditions Bayard de 2001 semble avoir eu une retombée dans la création littéraire, renouvelant l'écriture de son pilier, Frédéric Boyer, qui traduit en 2008 les *Confessions* de saint Augustin sous le titre *Les Aveux*, et l'essai *La Bible, notre exil* dès 2002. Ou, plus près de nous encore, *Le Royaume* d'Emmanuel Carrère (2014), aux confins de l'autofiction et de l'histoire fiction, dans lequel l'auteur revient sur l'expérience de traduction biblique à laquelle il a participé. De tels ouvrages contribuent fortement à décloisonner l'exégèse et à en faire pénétrer les enjeux auprès d'un public littéraire non nécessairement religieux.

Bibliographie

Auwers J.-M., dir., 1999, *La Bible en français. Guide des traductions courantes*, Bruxelles, Éd. Lumen vitae.

Babut J.-M., 1997, *Lire la Bible en traduction*, Paris, Éd. du Cerf.

Ballard M., 1992, *De Cicéron à Benjamin. Traducteurs, traductions, réflexions*, Lille, Presses universitaires de Lille.

Banoun B., Poulin I., Chevrel Y., dirs, 2019, *Histoire des traductions en langue française. XX^e siècle, 1914-2000*, Lagrasse, Éd. Verdier.

Bédouelle G. et al., 2008, « La Bible lue au temps des Réformes », *Supplément au Cahier Évangile*, 146.

Boyer F., 2002, *La Bible, notre exil*, Paris, POL.

Carrère E., 2014, *Le Royaume*, Paris, POL.

Castellion S., 1555, *La Bible nouvellement translattée*, Paris, Bayard, 2005.

Cicéron, 1921, *L'Orateur. Du meilleur genre d'orateurs*, texte établi et trad. du latin par H. Bornèque, Paris, Éd. Les Belles Lettres.

- Chambers B., 1983, *Bibliography of French Bibles. Fifteenth and Sixteenth Century French: Language Editions of the Scriptures*, Genève, Librairie Droz.
- Chambers B., 1994, *Bibliography of French Bibles. Seventeenth Century French: Language Editions of the Scriptures*, Genève, Librairie Droz.
- Delforge F., 1991, *La Bible en France et dans la francophonie. Histoire, traduction, diffusion*, Paris/Villiers-le-Bel, Éd. Publisud/Société biblique française.
- De Waard J., Nida E. A., 1986, *D'une langue à l'autre. Traduire : l'équivalence fonctionnelle en traduction biblique*, trad. de l'anglais par De Waard J., Villiers-le-Bel, Alliance biblique universelle, 2003.
- Jérôme de Stridon, 1495, *Lettres, tome III*, trad. du latin par J. Labourt, Paris, Éd. Les Belles Lettres, 1953.
- Kaufmann F., 2012, « Religion juive », in : Chevrel Y., D'hulst L., Lombez C., dirs, *Histoires des traductions en langue française. XIX^e siècle, 1815-1914*, Lagrasse, Éd. Verdier.
- Lassave P., 2005, *Bible, la traduction des alliances. Enquête sur un événement littéraire*, Paris/Budapest/Turin, Éd. L'Harmattan.
- Luther M., 1530, « Epître sur l'art de traduire et sur l'intercession des saints », in : *Œuvres. Tome VI*, trad. de l'allemand par J. Bosc, Genève, Éd. Labor et Fides, 1965.
- Meschonnic H., 1970, *Les Cinq Rouleaux*, Paris, Gallimard.
- Meschonnic H., 1999, *Poétique du traduire*, Lagrasse, Éd. Verdier.
- Nida E. A., 1947, *Bible Translating. An Analysis of Principles and Procedures, with Special Reference to Aboriginal Languages*, New York, American Bible Society.
- Nida E. A., Taber C. R., 1969, *The Theory and Practice of Translation*, Leiden, E. J. Brill.
- Placial C., 2014, « Textes sacrés », in : Chevrel Y., Cointre A., Tran-Gervat Y.-M., dirs, *Histoire des traductions en langue française. XVII^e et XVIII^e siècles, 1610-1815*, Lagrasse, Éd. Verdier.
- Placial C., 2019, « Religions », pp. 1241-1281, in : Banoun B., Poulin I., Chevrel Y., dirs, *Histoire des traductions en langue française. XX^e siècle, 1914-2000*, Lagrasse, Éd. Verdier.